# Deus e a Filosofia

Título original:
*God and Philosophy*

© 1941 by Yale University Press.
Copyright © renewed 1969 by Étienne Gilson.
Foreword copyright © 2002 by Jaroslav Pelikan

Tradução: Aida Macedo

Tradução do Prólogo: Pedro Bernardo

Capa de FBA

Depósito Legal n.º 405798/16

***Biblioteca Nacional de Portugal – Catalogação na Publicação***

GILSON, Étienne, 1884-1978

Deus e a filosofia. – (Textos filosóficos ; 52)
ISBN 978-972-44-1889-6

CDU 141

Paginação:
MA

Impressão e acabamento:
PAPELMUNDE
para
EDIÇÕES 70
em
Fevereiro de 2016

1.ª edição: março de 2003
ISBN da 1.ª edição: 972-44-1176-1

Direitos reservados para todos os países de Língua Portuguesa
por Edições 70

EDIÇÕES 70, uma chancela de Edições Almedina, S.A.
Avenida Engenheiro Arantes e Oliveira, 11 – 3º C - 1900-221 Lisboa / Portugal
e-mail: geral@edicoes70.pt

**www.edicoes70.pt**

Esta obra está protegida pela lei. Não pode ser reproduzida,
no todo ou em parte, qualquer que seja o modo utilizado,
incluindo fotocópia e xerocópia, sem prévia autorização do Editor.
Qualquer transgressão à lei dos Direitos de Autor será passível
de procedimento judicial.

# Étienne Gilson
# Deus e a Filosofia



# Índice

Prólogo ..... 9

Prefácio ..... 15

I – DEUS E A FILOSOFIA GREGA ..... 23

II – DEUS E A FILOSOFIA CRISTÃ ..... 47

III – DEUS E A FILOSOFIA MODERNA ..... 71

IV – DEUS E O PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO ..... 93

# Prólogo

Étienne Gilson (1884-1978) foi um académico magistral, talvez algo antiquado mas era-o de um modo distinto; e como diz a expressão popular, «Já não se fazem como antigamente». Conseguia, com a mesma qualidade, efetuar uma leitura atenta e uma *explication de texte* filológica, em especial de um texto em latim, analisando, por exemplo, em várias notas de pé de página, o uso por Santo Agostinho de termos como *reatus* ou *memoria*, quase como se estivesse a escrever uma entrada para um glossário e não uma monografia filosófica. Por outro lado, era também capaz, e fê-lo várias vezes, especialmente na sua *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (1955), de apresentar um relato coerente e completo da história do pensamento medieval durante o milénio que separou Santo Agostinho de Nicolau de Cusa, evitando quase sempre uma interpretação triunfalista ou *Whig*(*), e dando pouquíssimas indicações do seu próprio reconhecimento do século XIII de São Tomás de Aquino como a idade de ouro desse milénio. Embora não precisasse de provar essa imparcialidade mental noutro contexto, pôde escrever – quando prisioneiro de guerra dos Alemães – uma monografia notavelmente abrangente e equilibrada (que viria a ser publicada em 1924) sobre o pensamento do opositor amigável de São Tomás de Aquino, o teólogo franciscano São Boaventura – que morreu em 1274, tal como São Tomás; ou até publicar, em 1952, um estudo de setecentas páginas sobre um dos mais severos críticos medievais de São Tomás de Aquino, João Duns Escoto (estudo que antecipa já numa nota de rodapé na página 66 deste livro); ou ainda um terno e extremamente

comovente relato do amor trágico entre Heloísa e Abelardo, assim como as suas consequências filosóficas (e outras).

Mas para além de todos estes géneros académicos, fez também vários interregnos na sua carreira literária para refletir de forma sistemática sobre temas e problemas importantes, frequentemente em conferências numa qualquer universidade da Europa, do Canadá ou dos Estados Unidos. Uma das minhas preferidas no género, que deu origem a um livro para o qual o seu amigo, o Professor Richard P. McKeon da Universidade de Chicago, chamou pela primeira vez a minha atenção quando eu ainda era estudante universitário, em meados da década de 40, foram as suas William James Lectures em Harvard, em 1936--37, *The Unity of Philosophical Experience*, destinadas obviamente a serem a resposta às influentíssimas Gifford Lectures de William James, *Varieties of Religious Experience*. É também a esse estilo de filosofar que devemos *God and Philosophy* [*Deus e a Filosofia*], o resultado das Mahon Powell Lectures on Philosophy que proferiu na Universidade de Indiana em 1939-40. Numa série de quatro capítulos organizados cronologicamente, Étienne Gilson guia-nos através da evolução das doutrinas filosóficas sobre Deus, sempre com a ressalva de que, para a revelação e fé cristãs, a questão da existência de Deus não se decide principalmente pela operação da razão mas pela iniciativa e iluminação divinas, pois «em si mesmo, o Cristianismo não é uma filosofia». Gosto de citar a observação de Werner Jaeger, que Gilson não cita mas com que evidentemente se identifica, de que «o espírito grego atingiu o seu mais alto desenvolvimento religioso, não nos cultos aos deuses... mas essencialmente na filosofia, auxiliado pelo dom grego de elaborar teorias sistemáticas do Universo». Por isso, ao analisar estes capítulos de *God and Philosophy*, o leitor fará bem em ler o primeiro, sobre «Deus e a Filosofia Grega», com especial atenção, pois é aqui que se lançam os fundamentos para muito do que se segue, incluindo as críticas à moderna filosofia e ao pensamento contemporâneo. A abrangência histórica é impressionante, os episódios citados cativantes, e o estilo, simultaneamente intelectual e literário, é apelativo no seu conjunto.

Como este livro demonstra uma vez mais – numa altura em que tantos dos seus colegas filósofos, em particular no mundo anglófono, pareciam ter sido lobotomizados como parte da sua formação universitária – Gilson era essencialmente um filósofo que seguiu os modelos, de outro modo contrários, de Aristóteles e Hegel, ao levar a cabo o seu discurso filosófico como uma conversa em curso com toda a história da filosofia ocidental. Sem nunca citar, que eu saiba, a célebre recomendação de Samuel Taylor Coleridge de «suspensão da descrença», que constitui a essência da crença poética, bem como da técnica metodológica para a história das ideias, Gilson conseguiu, por meio de uma poderosa combinação de imaginação e intelecto, aceder ao mundo mental e aos pressupostos de pensadores com quem discordava fundamentalmente, conseguindo descortinar a totalidade de um sistema e não esta ou aquela tese individual do sistema. Pois estava convencido, tal como referiu numa entrevista a Frédéric Lefevre, de que «a verdadeira filosofia de um Descartes, de um São Tomás ou de um São Boaventura é sempre um sistema de teses em que cada uma delas, se considerada isoladamente, destruiria o equilíbrio da doutrina caso lhe fosse permitido evoluir por si só». A capacidade de entendimento torna ainda mais pungente o facto de, apesar de não possuir os meios linguísticos necessários para empreender a tarefa – como também eu, felizmente, não possuo – ele saber que as nossas histórias da filosofia e da ciência medievais permanecerão gravemente incompletas enquanto não lermos, nas suas línguas originais e nos seus termos, Maimónides e os outros filósofos judeus, e sobretudo Averróis e outros filósofos árabes. Em *God and Philosophy*, essa seriedade histórica requer um compromisso, não – como à primeira vista se esperaria – com o habitual conjunto daqueles que nos séculos XIX e XX «mataram Deus» (Karl Marx, Charles Darwin, Sigmund Freud e, claro, Friedrich Nietzsche), mas especialmente com Kant e as suas críticas; porque, como Gilson diz, «a forma atual como se coloca o problema de Deus está completamente dominada pelo pensamento de Immanuel Kant e de August Comte», pelo que, se Kant estiver correto, muito do empreendido nestes capítulos é um exercício fútil.

O hábito de remeter questões filosóficas para a sua expressão histórica proporcionou, nesta introdução de *God and Philosophy*, a ocasião para um dos mais notáveis exemplos de autobiografia intelectual em toda a obra de Gilson. (Apesar de constantemente instado por colegas e alunos a fazê-lo, nunca escreveu uma autobiografia completa ou as suas memórias propriamente ditas.) Com esta introdução ficamos a conhecer a origem daquilo a que o seu biógrafo, o padre Lawrence K. Shook, em tempos chamou a sua «eterna afeição» por Henri Bergson, que fora seu professor e continuava a ser, tal como Gilson afirma, de forma sentida, «o génio cujas aulas ainda permanecem na minha memória como muitas horas de transfiguração intelectual... o único grande mestre de filosofia vivo que alguma vez tive», ainda que tenha passado grande parte da sua vida a demarcar-se (e aos seus leitores) de algumas das principais implicações do *élan vital* de Bergson. Mas somos também recordados de como o ensino da história da filosofia, em finais do século XIX e início do século XX – numa França que pode ter sido pós-revolucionária na sua vida política e intelectual mas era ainda marcadamente católica na sua espiritualidade – conseguia passar com a maior das indiferenças do período antigo para o moderno sem sequer (tal como ele nos diz) mencionar São Tomás de Aquino. Depois de Gilson, tornou-se talvez impossível a qualquer professor de história da filosofia continuar a ensinar sem lhe fazer menção!

Tal como o próprio título deste livro sugere, Gilson também se demarcou de muitos dos seus contemporâneos filosóficos – nasceu doze anos antes de Bertrand Russell – devido a uma outra tendência, ainda mais fundamental: a sua preocupação com aquilo a que um outro livro, ilusoriamente modesto, identificou como *The Problem of God Yesterday and Today* (do jesuíta John Courtney Murray, 1964). Com várias expressões autoapologéticas que o ouvi utilizar em mais de uma ocasião, Gilson costumava explicar, mesmo quando não tinha de o fazer, que era «apenas» um filósofo, não um teólogo. O seu excelente pequeno livro *Dante et la philosophie* (1939) foi uma crítica às tentativas superficiais de alguns neotomistas para transformarem

Dante Alighieri num «teólogo», e em teólogo tomista, neste caso. E em *God and Philosophy* Gilson insiste: «O facto de alguns estudiosos eliminarem Deus de textos em que ele consta não nos autoriza a colocá-lo em textos nos quais não consta». Mas também se queixava, de modo igualmente veemente, tal como o referiu numa formulação que já por várias vezes me foi útil, de que «nos últimos séculos, a tendência geral entre historiadores do pensamento medieval parece ter sido imaginar a Idade Média povoada por filósofos e não por teólogos», algo que ele, enquanto filósofo e historiador da filosofia, estava determinado em retificar. Numa carta a *mon cher Tony*, o seu querido amigo Anton C. Pegis, que coordenou a publicação de *The Basic Writings of Thomas Aquinas* em dois grossos tomos, bem como a edição condensada de São Tomás de Aquino na Modern Library e de *A Gilson Reader* (1957), ele refere que se tornara necessário realçar novamente o papel da teologia em São Tomás de Aquino, depois de durante muito tempo se ter enfatizado a autonomia técnica da filosofia medieval.

Uma palavra pessoal minha não será, creio, considerada despropositada, antes uma espécie de referência para concluir. Nunca fui aluno do Professor Gilson, embora como colega mais novo tenha com ele partilhado alguns palcos de conferências e atas de colóquios, pelo que serei mais um adepto do que seu aluno. No entanto, a combinação que acima referi, de minuciosa atenção às fontes primárias com a procura de temas recorrentes intelectuais, e as diversas formas literárias que utilizou para as expressar, criaram um padrão académico que emulei na minha obra, por vezes de forma inconsciente. Foi por isso que o padre Shook, caro amigo de Gilson e meu, muito me honrou ao pedir-me uma detalhada análise crítica às várias versões do manuscrito da sua biografia, publicada em 1984, e também a razão por que Margaret McGrath dedicou um exemplar do seu *Étienne Gilson* «a Jaroslav Pelikan, incomparável gilsoniano». Acontece que tive o privilégio de acompanhar Étienne Gilson em várias conferências importantes, algumas no estrangeiro. A emulação tornou-se evidente quando apresentei as minhas Gifford Lectures sobre *Christianity and Classical Culture* na Universidade

de Aberdeen, em 1992-93, onde ele proferira as suas sobre *The Spirit of Medieval Philosophy*, em 1931: tal como referi na palestra introdutória, estava a tentar fazer com a história da «teologia natural» (expressão de que não gosto, e ele também não) no pensamento cristão oriental protobizantino algo análogo ao que ele fizera com o Ocidente medieval latino. O eco foi muito mais fraco, mas a noção de sucessão apostólica foi não menos clara quando em 1987 fiz as Andrew W. Mellon Lectures na National Gallery of Art, *Imago Dei: The Byzantine Apologia for Icons*, no seguimento das suas Mellon Lectures em 1955, *Painting and Reality*. O pedido para proferir as Richard Lectures na Universidade de Virgínia, em 1984, permitiu-me não só seguir os passos da conferência que aqui realizou, mas até dedicar *The Mistery of Continuity: Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine* «Ao centenário do nascimento de Étienne Gilson (1884-1978), conferencista Richard em 1937». Fui também, disseram-me os meus colegas canadianos, o primeiro académico a ser convidado duas vezes para apresentar a conferência comemorativa do Étienne Gilson Memorial no seu querido Pontifical Institute of Mediaeval Studies em Toronto (com o título «à Gilson», *The Spirit Of Mediaeval Theology*), em 1985 e novamente em 1998, recorrendo mais uma vez às suas obras: *Doctrinal History and Its Interpretation.*

Com este prefácio, espero ter sido capaz de elaborar uma adequada coroa comemorativa que expresse a minha gratidão pessoal e académica por aquilo que a obra de Étienne Gilson para mim significa há mais de meio século, e poder recomendar a mais uma geração de investigadores e estudantes este profundamente sincero e contudo melancólico pequeno ensaio sobre um dos mais importantes (e muitas vezes, pelo menos atualmente, negligenciados) de todos os problemas metafísicos – e existenciais.

JAROSLAV PELIKAN

# Prefácio

Este livro trata de um dos aspetos do maior de todos os problemas metafísicos. E trata-o com base num número muito limitado de factos históricos, que são por sua vez considerados um dado adquirido e não tecnicamente estabelecidos. A questão é o problema metafísico de Deus. O aspeto particular deste problema, escolhido para uma análise mais detalhada, é a relação que se verifica entre a nossa noção de Deus e a demonstração da sua existência. A abordagem a esta questão filosófica é a mesma que já apresentei em *The Unity of Philosophical Experience* (Scribner, Nova Iorque, 1937) e em *Reason and Revelation in the Middle Ages* (Scribner, Nova Iorque, 1938). Consiste em extrair da história das filosofias do passado os dados essenciais que integram a correta formulação de um problema filosófico e em identificar, à luz desses dados, a solução correta.

Esta não é de modo nenhum a única abordagem possível à verdade filosófica. Nem é nova. Os seus inigualáveis modelos podem ser encontrados, por exemplo, em diversos diálogos de Platão, em *Teeteto, Filebo e Parménides*. Aristóteles recorreu explicitamente a esta abordagem, explorando-a com sucesso, no Livro I da sua *Metafísica*. É evidente que a mesma é acompanhada por perigos próprios, que derivam da sua natureza intrínseca. Em primeiro lugar, pode degenerar num mero jogo dialético em que os dogmas filosóficos se adulteram, transformando-se em opiniões filosóficas, sendo cada uma delas sucessivamente apresentada como verdadeira do seu próprio ponto de vista e falsa do ponto de vista de qualquer outro. A forma de adulteração própria do método filosófico da Academia tem o seu melhor

exemplo na Neo-Academia. Mas a mesma abordagem também pode degenerar numa história das várias filosofias, como outros tantos factos concretos, individuais e consequentemente inabaláveis. Ora, se é verdade que a história das filosofias é em si um ramo perfeitamente legítimo e mesmo necessário da aprendizagem histórica, a sua verdadeira essência enquanto história proíbe-a de almejar outras conclusões que não as históricas. Platão, Aristóteles, Descartes, Kant pensaram tudo o que havia a pensar sobre diversas questões filosóficas. A história das filosofias, depois de determinar tais factos e de os tornar inteligíveis através de todos os meios ao seu dispor, esgotou o seu próprio programa. Mas onde este acaba, a filosofia pode começar a sua própria tarefa, que é a de julgar as respostas dadas aos problemas filosóficos por Platão, Aristóteles, Descartes e Kant à luz dos dados necessários destes mesmos problemas. A abordagem histórica à filosofia recorre à história das filosofias como um auxiliar da filosofia.

Como tudo o resto, isso pode ser bem ou mal feito. Entre todas as maneiras erradas de o fazer, a pior é provavelmente a utilizada em alguns compêndios de filosofia dogmática, nos quais uma determinada doutrina, postulada como verdadeira, é utilizada como critério para determinar automaticamente a verdade ou falsidade de todas as outras. Existe só uma área do pensamento ao qual esse método se aplica legitimamente e ela é a teologia revelada. Se acreditarmos, pela fé, que Deus falou, como tudo o que Deus diz é verdade, tudo o que contrariar a palavra de Deus pode e deve ser imediatamente excluído como falso. A fórmula familiar de São Tomás de Aquino, *Per hoc autem excluditur error* («deste modo é excluído todo o erro em contrário»), é uma expressão perfeita para tal atitude teológica. Mas esta fórmula não pode ser transferida da teologia para a filosofia sem ser objeto de algumas reservas. A palavra de Deus exclui todos os erros em contrário porque, *enquanto* palavra de Deus, a palavra de Deus é verdadeira. Em contrapartida, a palavra de filósofo algum pode excluir afirmações em contrário como sendo falsas, porque a palavra de filósofo algum é verdadeira *enquanto* palavra desse filósofo. Se o que ele diz for verdade,

o que exclui todos os erros contrários será o que transformar em verdade aquilo que ele diz, nomeadamente, o seu êxito tanto na formulação correta de um dado problema como na justiça feita relativamente a todos os dados necessários para a sua solução. Se nas páginas que se seguem Tomás de Aquino se parece algo demasiado com o *deus ex machina* de um qualquer drama metafísico abstrato a minha objeção imediata será que falei como um tomista, medindo todas as outras filosofias pela bitola do tomismo. Gostaria pelo menos de garantir aos meus leitores que se o fiz – o que é bem possível – cometi o que me parece pessoalmente ser um pecado imperdoável relativamente à própria essência da filosofia. Todavia, antes de me condenarem por esse crime, terão de se certificar que efetivamente o cometi.

Fui educado num colégio católico francês, de onde saí, depois de sete anos de estudos, sem ter ouvido uma única vez, pelo menos tanto quanto me posso lembrar, o nome de São Tomás de Aquino. Quando chegou a altura de estudar filosofia, fui para um liceu público, cujo professor de Filosofia, um discípulo tardio de Victor Cousin, certamente também nunca havia lido Tomás de Aquino. Na Sorbonne, nenhum dos meus professores sabia alguma coisa sobre a sua doutrina. Tudo o que acabei por saber foi que, se alguém fosse suficientemente louco para o ler, descobriria aí uma expressão dessa escolástica que, desde Descartes, se tinha tornado em mera arqueologia mental. Contudo, para mim a filosofia não era Descartes nem mesmo Kant; era Bergson, o génio cujas aulas ainda perduram na minha memória como horas de transfiguração intelectual. Henri Bergson foi o único mestre de filosofia vivo que tive como professor e considero que foi uma das maiores bênçãos concedidas por Deus à minha vida filosófica porque, graças a Bergson, conheci génios filosóficos noutros lugares e de outra forma que não em livros. Porém, embora Bergson diga que desde as suas primeiras tentativas filosóficas sempre esteve em busca do Deus da tradição judaico-cristã, ele próprio não o sabia na altura; de qualquer forma, nunca ninguém foi conduzido por Bergson ao método filosófico de São Tomás de Aquino.

O homem a quem devo os meus primeiros conhecimentos sobre S. Tomás de Aquino era judeu. Nunca tinha aberto uma única obra de São Tomás, nem tencionava fazê-lo. Mas era, para além de muitas outras coisas boas, um homem de uma inteligência quase sobrenatural, com um dom surpreendente de observar os factos de forma imparcial, fria e objetiva, tal como eles eram. Quando assisti ao curso de conferências sobre Hume, que ele deu na Sorbonne, compreendi que, para mim, perceber qualquer filosofia significaria sempre abordá-la como tinha visto Lucien Lévy-Bruhl fazê-lo em relação a Hume. Quando, dois anos mais tarde, fui procurá-lo a propósito do tema de uma tese, aconselhou-me a estudar o vocabulário e, posteriormente, o que Descartes utilizava da escolástica. Daí saiu o livro que depois viria a publicar sob o título: *La Liberté chez Descartes et la théologie.* Sob o ponto de vista histórico, esta obra está agora desatualizada, mas os seus nove longos anos de preparação ensinaram-me duas coisas: primeiro, a ler São Tomás de Aquino; em segundo lugar, que Descartes tinha tentado em vão resolver, através do seu famoso método, problemas filosóficos cuja única formulação e solução corretas eram inseparáveis do método de São Tomás de Aquino. Por outras palavras (e a minha surpresa pode ainda ser vista ingenuamente expressa nas últimas páginas desse livro hoje desatualizado), descobri que o único contexto no qual as conclusões metafísicas de Descartes faziam sentido era no da metafísica de São Tomás de Aquino.

Dizer que isto foi para mim um choque seria dramatizar indevidamente o que foi apenas a conclusão objetiva de uma paciente observação histórica. Todavia, porque se tornou para mim evidente, tecnicamente falando, que a metafísica de Descartes fora uma desastrada revisão da metafísica escolástica, decidi aprender metafísica através daqueles que realmente a conheceram, esses mesmos escolásticos que os meus professores de filosofia não hesitavam em desprezar pela simples razão de que nunca os tinham lido. Ao estudá-los adquiri a plena convicção de que filosofar não consiste em repetir o que eles disseram, mas antes que não é possível haver qualquer progresso filosófico sem aprendermos primeiro a compreender o que eles

sabiam. A condição caótica em que se encontra a filosofia contemporânea, com o caos moral, social, político e pedagógico daí decorrente, não se deve a qualquer falta de discernimento filosófico dos pensadores modernos; resulta simplesmente do facto de nos termos perdido, porque perdemos o conhecimento de alguns princípios fundamentais que, por serem verdadeiros, são os únicos em que se pode fundamentar, hoje como no tempo de Platão, qualquer conhecimento filosófico digno desse nome. Se alguém tiver medo de tornar estéril a sua preciosa personalidade filosófica por aprender simplesmente como pensar, que leia os livros de Jacques Maritain como sedativo para os seus receios de esterilidade intelectual. A grande maldição da filosofia moderna é a rebelião que prevalece quase universalmente contra a autodisciplina intelectual. Onde o pensamento desarticulado predomina, a verdade não pode ser alcançada, daí que a conclusão natural seja a de que não existe verdade.

As conferências que se seguem têm por base o pressuposto contrário, de que a verdade pode ser encontrada, mesmo na metafísica. O seu conteúdo não é nada que se pareça com a história do problema filosófico de Deus; importantes doutrinas foram apenas esboçadas, enquanto muitas outras nem sequer foram mencionadas. Também não pretendem ser uma demonstração suficiente da existência de Deus. O seu âmbito e objetivo consiste antes em alcançar uma definição clara e precisa de determinado problema metafísico. Gostaria de pensar que, depois de lerem o que se segue, alguns dos meus leitores pudessem pelo menos compreender o significado das suas próprias palavras quando afirmam que a existência de Deus não pode ser demonstrada. Ninguém sabe realmente que isso não pode ser feito sem pelo menos compreender o que seria consegui-lo. O único filósofo que me fez entender claramente todas as implicações metafísicas deste problema foi São Tomás de Aquino. Prezo tanto a minha liberdade intelectual como qualquer outra pessoa, mas quero ser livre para concordar com alguém quando considero que o que diz é correto. São Tomás de Aquino nunca pensou em nada semelhante a uma «verdade tomista». Estas palavras nem sequer fazem sentido. Considerando diversas

respostas ao problema de Deus e avaliando a sua capacidade relativa de corresponder a todos os requisitos, cheguei à conclusão de que a melhor resposta foi dada pelo homem que, por ter sido o primeiro a compreender as implicações mais profundas deste problema, também foi o primeiro a curvar-se livremente à necessidade metafísica da sua solução única. Que não hesite todo aquele que ainda hoje conseguir fazer o mesmo tão livremente como São Tomás de Aquino. Quanto aos que o não conseguirem ou não quiserem fazer, que tenham ao menos a satisfação de rejeitar a única solução pertinente para um verdadeiro problema: nem o supremo carpinteiro de Paley nem o supremo relojoeiro de Voltaire, mas o ato infinito de autoexistência, através do qual tudo o resto é e, comparado com ele, tudo o resto é como se não fosse.

Gostaria de expressar a minha gratidão ao Conselho de Administração da Universidade de Indiana, que aprovou a minha designação como Professor Convidado de Filosofia na Mahlon Powell Foundation, entre 1939 e 1940. Permitam-me dizer o quão grato estou aos membros do Departamento de Filosofia da Universidade de Indiana por me terem recebido com tanta simpatia numa ocasião em que homens de países diferentes se sentem tão pouco inclinados a confiar em alguém sem reservas. Mas devo agradecer especialmente ao Professor W. Harry Jellema. A sua carta de convite traçava e definia tão claramente a tarefa que eu devia realizar, que citar uma das suas frases é talvez ainda a melhor hipótese de eu conseguir, se não justificar o conteúdo destas conferências, pelo menos clarificar a sua intenção geral: «Para demasiados filósofos atuais, a filosofia já não significa nada do que devia significar; e, para quase todos os nossos contemporâneos, o cristianismo nada tem nada a dizer que a ciência não tenha refutado, nem contém nada intelectualmente respeitável que não tenha já sido dito pelos Gregos». Foi minha intenção mostrar, sobre o problema específico de Deus, que os filósofos disseram, por influência dos Gregos, coisas que nunca foram ditas pelos próprios Gregos; que essas coisas são tão intelectualmente respeitáveis que se tornaram parte integrante da filosofia moderna; e que,

embora ninguém possa esperar que a ciência as confirme, não devemos erradamente aceitar como sendo uma refutação da ciência a incapacidade de alguns cientistas em compreender os problemas fundamentais da metafísica. Estas conferências estão impressas tal como foram proferidas na Universidade de Indiana e como foram escritas no Pontifical Institute of Mediaeval Studies, em Toronto. É um privilégio pouco comum viver neste lugar, onde os amigos pacientemente aturam aqueles que testam neles as suas últimas ideias provisórias sobre todo e qualquer tema. Ao nome do Rev. G.B. Phelan, presidente do Pontifical Institute of Mediaeval Studies, que nunca deixou de me ajudar através das minhas aventuras filosóficas, devo agora acrescentar o nome do meu ilustre amigo, Professor Jacques Maritain. Sinto-me profundamente em dívida com ambos pelas confirmações, sugestões e correções que, não tenho qualquer dúvida, tornaram este pequeno livro um pouco menos indigno do seu tema.

ÉTIENNE GILSON
Pontifical Institute of Mediaeval Studies

# I

# DEUS E A FILOSOFIA GREGA

Na história da Cultura Ocidental, todos os capítulos começam com os Gregos. Isto é verdade para a lógica, a ciência, a arte, a política e é igualmente verdade para a teologia natural; mas não é imediatamente evidente onde se deve procurar, no passado da Grécia antiga, as origens do nosso conceito filosófico de Deus.

Assim que lemos os textos de Aristóteles, dos quais provém grande parte da nossa informação respeitante à filosofia grega antiga, surgem todas as dificuldades. Ao falar de Tales de Mileto, Aristóteles diz que, de acordo com aquele filósofo, o primeiro princípio, elemento ou substância, de que nascem todas as coisas e ao qual todas as coisas acabam por regressar, é a água. Ao que acrescenta, noutro texto, que, de acordo com o mesmo Tales, «todas as coisas estão cheias de deuses.» (1). Como podem estas duas afirmações distintas conciliar-se filosoficamente?

Uma primeira maneira de o conseguir é identificar as duas noções, de água e de divindade. Foi o método escolhido por um estudioso moderno que fez Tales dizer que a água não é apenas um deus mas o deus supremo. Segundo esta interpretação dos textos, «o deus supremo e o deus cosmogenético são um único poder divino, a Água.» (2). A única dificuldade em aceitar

---

(1) Aristóteles, *Metaphysics*, I, 3, 983b, 20-27; *De Anima* I, 5, 411a, 8.

(2) R. Kenneth Hack, *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates* (Princeton University Press, 1931), p. 42.

esta solução simples e lógica do problema reside no facto de serem atribuídas a Tales várias ideias que ele pode muito bem ter defendido, mas sobre as quais Aristóteles não diz absolutamente nada([3]). De acordo com os testemunhos mais antigos que temos à disposição, Tales não afirmou que a água era um deus ou que entre os deuses que enchem este mundo houvesse um deus supremo; consequentemente, ele não disse que a água era o deus supremo. Aqui, em poucas palavras, reside aquilo que deverá ser para nós todo o problema. Por um lado, um homem postula um determinado elemento natural como sendo a verdadeira substância a partir da qual se fez o mundo. Chamemos-lhe água, mas o nome não altera nada e o problema permanecerá praticamente o mesmo quando o primeiro princípio se passa a chamar fogo, ar, o Indeterminado, ou mesmo o Bem. Por outro lado, o mesmo homem postula como espécie de axioma que todas as coisas estão cheias de deuses. Daí que a nossa própria conclusão imediata seja a de que, para ele, a água não é apenas um dos deuses, mas o maior de todos. Contudo, quanto mais lógica nos parece esta dedução, mais nos deve surpreender que este homem não tenha pensado em formulá-la. Há pelo menos uma hipótese de que, se ele fosse agora confrontado com a nossa própria dedução, se poderia opor a ela considerando-a ilegítima. Em suma, em vez de escrevermos a história da filosofia como ela foi, escrevemos a história do que a filosofia deveria ter sido. Na realidade, uma maneira perversa

([3]) Aristóteles não reformulou em parte alguma o pensamento de Tales nos termos seguidos pelos estudiosos modernos. No seu *De Anima*, I, 5, 411a, 7, ele relata como sendo mais uma opinião de Tales a afirmação de que o íman tem alma, uma vez que é capaz de mover o ferro; daí que o próprio Aristóteles infira, obviamente como uma hipótese, que a afirmação de Tales de que «todas as coisas estão cheias de deuses», tivesse provavelmente sido inspirada na opinião de que «a alma é difundida por todo o universo». Depois de Aristóteles e principalmente sob as influências estoicas a doutrina do mundo-alma foi atribuída a Tales, até Cícero (*De Nat. Deorum*, I, 25) ter completado o círculo, identificando o chamado mundo-alma de Tales com Deus. Cf. John Burnet, *Early Greek Philosophy* (Londres, A. and C. Black, 1930), pp. 49-50. Tudo isto é uma reconstrução tardia da doutrina de Tales e não há nenhuma prova histórica autêntica que o ateste.

de escrever a história da filosofia e, como veremos a seguir, a forma garantida de não percebermos o seu significado filosófico mais profundo.

Outro método de nos libertarmos deste problema é transformarmos o deus de Tales em água, em vez de transformarmos a água num deus. Era exatamente este o objetivo que John Burnet tinha em mente quando aconselhou os seus leitores a não «tirar demasiadas conclusões da declaração de que todas as coisas estão cheias de deuses»([4]). O que norteia o conselho de Burnet é a sua absoluta convicção de que «não há qualquer indício de especulação teológica» tanto em Tales de Mileto como nos seus sucessores imediatos. Por outras palavras, quando Tales diz que o mundo está cheio de deuses, não quer realmente dizer «deuses». Apenas se refere a uma energia física e puramente natural, tal como a água, por exemplo, a qual, de acordo com a sua própria doutrina, é o primeiro princípio de todas as coisas. A mesma observação é válida para os sucessores de Tales. Quando Anaximandro diz que o seu primeiro princípio, o Indeterminado, é divino, ou quando Anaxímenes ensina que o ar infinito é a primeira causa de tudo o que existe, incluindo deuses e seres divinos, eles não pensam nos deuses como possíveis objetos de culto. Nas palavras de Burnet «esta utilização não religiosa da palavra *deus* é característica de todo o período» inicial da filosofia grega antiga([5]), perante as quais a minha única objeção é a de que muito poucas palavras têm uma conotação religiosa tão vincada como a palavra «deus». Quem quiser pode interpretar a expressão «Todas as coisas estão cheias de deuses» como significando que não há um deus único em nada, mas o mínimo que se pode dizer é que se trata de uma interpretação bastante arrojada.

---

([4]) J. Burnet, *op. cit.*, p. 50.

([5]) *Ibidem.*, pp.13, 14 e 50. A interpretação racionalista de Burnet da filosofia grega antiga é em si mesma uma reação contra a interpretação sociológica desenvolvida em F. C. Cornford, *From Religion to Philosophy* (Londres, 1912). Burnet não quer que «caiamos no erro de deduzir a ciência da mitologia» (*op. cit.*, p.14). Penso que Burnet está certo, mas se é um erro deduzir a ciência de Tales da mitologia, é outro erro eliminar a mitologia da ciência de Tales.

Em vez de se atribuir a Tales a ideia de que os seus deuses são apenas água ou que a sua água é um deus, por que não tentar uma terceira hipótese histórica, nomeadamente, a de que, regra geral, os filósofos querem dizer exatamente aquilo que dizem? É muito arriscado ensinar grego a um grego. Se me perguntassem quais seriam as exatas conotações da palavra «deus» para um grego do século v a.C., reconheceria imediatamente que é uma questão muito difícil de responder. Contudo, podemos tentá-lo, e a melhor maneira de o fazer seria provavelmente começar por ler as obras em que as origens, a natureza e as funções daquilo a que os Gregos chamam «deuses» foram longamente descritas. Podemos encontrá-las, por exemplo, em Homero ou Hesíodo. E sei muito bem que, mesmo no que diz respeito a Homero, tem-se defendido que quando ele fala de «deus» não significa «deus». Mas certamente não há nenhum mal em nos interrogarmos sobre o que afinal ele queria dizer; e, antes de recusarmos a sua resposta, devemos pelo menos prestar-lhe toda a atenção que ela merece(6).

O primeiro facto surpreendente acerca do significado grego desta palavra é que a sua origem não é filosófica. Quando os filósofos da Grécia antiga começaram a especular, os deuses já lá estavam e os filósofos limitaram-se a herdá-los daqueles homens aos quais toda a Antiguidade, até à época de Santo Agostinho, chamou os Poetas Teológicos. Limitando-nos à *Ilíada* de Homero, a palavra «deus» parece ser aí aplicada a uma incrível variedade de objetos diferentes. Um deus grego podia ser entendido como algo a que nós hoje chamaríamos uma pessoa, como aconteceu no caso de Zeus, Hera, Apolo, Palas Atena, em suma com todos aqueles a que chamamos Olimpianos. Mas o deus pode ser também uma realidade física, por exemplo,

(6) Sobre as posições de Wilamowitz, Rodhe e Edward Meyer, ver os comentários judiciosos de R. K. Hack, *op. cit.*, pp. 4-6. Homero tem sido considerado por muitos dos seus intérpretes modernos como sendo não apenas irreligioso, mas também antirreligioso. De acordo com outros, pelo contrário, Homero era um reformador religioso ou, por assim dizer, o São Paulo do paganismo grego inicial. Esta é, por exemplo, a posição de Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion* (Nova Iorque, Columbia University Press, 1925), p.82.

como o grande deus Oceano, a própria Terra ou o Céu. No início da *Ilíada*, Canto XX, quando Zeus ordena a Témis que convoque os deuses para o concílio, «não faltou sequer um dos rios, exceto o Oceano, nem sequer uma ninfa de todas as que habitam as belas florestas, as nascentes dos rios e os prados herbosos» ([7]). E não é tudo. Mesmo as grandes fatalidades naturais que governam todas as vidas mortais aparecem na *Ilíada* de Homero como outros tantos deuses. É o que acontece com o Terror, a Derrota e a Discórdia; ou ainda com a Morte e o Sono, o senhor dos deuses e dos homens, que é irmão da Morte.

À primeira vista, não parece fácil encontrar elementos comuns nesta mistura heterogénea de seres, coisas ou ainda de meras abstrações. Contudo, após um estudo mais aprofundado, descobre-se pelo menos um. Seja qual for a verdadeira natureza daquilo que designam, estes nomes de deuses referem todos energias vivas, ou forças dotadas de vontade própria, agindo sobre a vida dos vivos e influenciando lá de cima os seus destinos. A popular imagem rósea da Grécia Antiga, como lugar de uma raça inteligente, levando uma vida despreocupada, desfrutando pacificamente a natureza amigável e sob a orientação de deuses com bom coração, não está propriamente de acordo com o que aprendemos nas epopeias gregas, nas tragédias gregas ou mesmo na história política da Grécia. Em todo o caso está completamente em desacordo com o que se conhece da religião grega. Um grego de espírito religioso sentia-se um instrumento nas mãos de incontáveis poderes divinos, aos quais não apenas os seus atos mas também os seus pensamentos se

([7]) *Homeri Ilias*, org. Thomas W. Allen (Oxford, Clarendon, 1931), 3 vols. O verso será citado a partir desta edição; mas os textos serão citados a partir de *The Iliad of Homer* (Nova Iorque), The Modern Lybrary. Cf. Canto XX, vv. 7-9, p.368. É de salientar que mesmo os deuses gregos pessoais parecem ter sido originalmente apenas forças naturais personalizadas – G. Murray afirma que Zeus «é o deus-Céu arcaico», Phoebus Apollo «é um deus-Sol», Palas Atena é «a deusa-aurora, Eos» associada a Atenas (*op. cit.*, pp. 71-74). Sobre os problemas psicológicos originados por este processo de personalização, ver as notas, sempre sugestivas e penetrantes, de R. K. Hack, *op cit.* pp. 12-16. Sobre vida religiosa grega e sentimentos gregos, ver A. J. Festugière, *l'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (Paris, Gabalda, 1932). pp. 20-32.

submetiam em última análise. Como toda a gente sabe, o tema da Ilíada de Homero é, desde os primeiros versos, a cólera de Aquiles e as desgraças que ela trouxe aos gregos. A causa da cólera de Aquiles foi o tratamento injusto que este recebeu da parte do rei Agamémnon. Quanto à razão deste tratamento injusto, o próprio Agamémnon explica-nos o que aconteceu: «Não sou eu o culpado: é Zeus e a obscura Erínias, os quais me lançaram na alma uma cegueira selvagem no dia em que na assembleia eu próprio tirei a Aquiles a sua recompensa. Mas o que podia eu fazer? Tudo foi feito pelo deus»([8]).

A primeira característica destes poderes divinos é a vida. Seja o que for, um deus grego nunca é uma coisa inanimada; é um ser vivo, como os próprios homens o são, com a única diferença de que, enquanto a vida humana está destinada a chegar um dia ao fim, os deuses gregos nunca morrem. Daí o seu outro nome: os Imortais([9]). E a segunda característica destes Imortais é a de que todos eles estão muito mais relacionados com o homem do que com o mundo em geral. Tomemos, quase ao acaso, qualquer das fatalidades permanentes que influenciam a vida dos homens; é sempre um deus. São exemplos disso a Terra, o Céu e o Oceano; todos os Rios que trazem vida ao homem, tornando férteis os seus campos ou ameaçando-o com a morte, ao inundarem as suas margens; também o são o Sono e a Morte, o Medo e a Discórdia, a Vingança implacável, a Derrota e o Rumor, que é o mensageiro de Zeus. Mas não devemos esquecer que, para além das temíveis divindades, existem as benevolentes: Justiça,

([8]) Cf. Homero, *Ilíada*, Canto XIX, vv. 86-90, p. 357. Este ponto é mais tarde confirmado pelo próprio Aquiles: «Zeus Pai, são bem grandes os desvarios que tu inspiras aos homens. Nunca o filho de Atreu (isto é, Agamémnon) teria perturbado a alma dentro do meu peito, nem me teria arrebatado esta mulher (ou seja, Briseida) contra a minha vontade, sem nada querer ouvir, se Zeus não desejasse a morte de muitos Aqueus» (Canto XIX, vv. 270-274, p. 362). Cada poema grego, tal como cada tragédia grega, pressupõe um «Prelúdio nos Céus» que confere ao poema, ou à tragédia, o seu significado total.

([9]) As duas noções de vida e de sangue são inseparáveis no pensamento grego. Uma vez que os deuses gregos não têm sangue, não podem perdê-lo e, consequentemente, não podem morrer. Cf. *Ilíada*, Canto V, vv. 339-342, p. 84.

Amor, as Musas e as Cárites; em suma, todos os poderes imortalmente vivos que regulam a vida dos mortais.

A estas duas características acrescentemos uma terceira. Um poder divino que reina supremamente na sua própria categoria pode ter que ceder, em determinados pontos, a outros deuses igualmente supremos na sua própria categoria. Por exemplo, embora os Imortais nunca morram, eles dormem; o Sono é então «o senhor de todos os deuses e de todos os homens»([10]). É uma lei universal. Tal como dormem, os Imortais amam e desejam; daí as palavras da deusa Hera a Afrodite: «Dá-me o Amor e o Desejo, através dos quais dominas todos os seres, os Imortais e os mortais». Hera é a única divindade que Zeus realmente teme, perante a qual se sente «penosamente perturbado» porque «ela o repreende sempre no meio dos deuses imortais»; em suma, a divindade mais poderosa, capaz de influenciar qualquer homem: a sua mulher.

Contudo, o único poder absoluto ao qual Zeus se submete não o regula a partir de fora mas sim de dentro. É a sua própria vontade. O maior de todos os deuses, pai dos deuses e dos homens, deus do conselho, o próprio Zeus fica sem poder perante o seu consentimento, depois de o ter dado([11]). E Zeus só pode dar consentimento à sua própria vontade, embora a sua vontade não seja de modo algum idêntica à sua preferência individual. A vontade profunda, do Zeus profundo, é que tudo pode acontecer de acordo com a Sorte e o Destino. Quando o seu filho mais amado, Sarpédon, se envolve numa luta contra Pátroclo, Zeus sabe que estava destinado que Sarpédon morresse. Dividido entre o seu amor paternal e o seu consentimento à Sorte, Zeus hesita inicialmente; mas Hera lembra-lhe severamente o seu dever: «Queres libertar novamente da morte maldita um homem, um mortal desde há muito marcado pela sorte? Fá-lo, mas nós, todos os outros deuses, não te aprovaremos». Assim falou Hera, «nem o pai dos deuses e dos homens

([10]) *Ibid*, Canto XIV, v. 233, pp. 256-257.

([11]) *Ibid.*, Canto I, vv 524-527, trad. Inglesa, p. 16: «Nenhuma palavra minha é revogável ou enganadora ou vã, quando a acompanho com um aceno de cabeça».

a ignorou. Mas ele derramou lágrimas de sangue sobre a terra, honrando o seu querido filho, que Pátroclo estava prestes a matar»([12]). Porque a vontade profunda de Zeus é una com o invencível poder da Sorte, Zeus é o mais poderoso de todos os deuses.

Se isto é verdade, a definição de um deus grego deverá ser então: um deus, para qualquer ser vivo, é portanto qualquer outro ser vivo que ele reconhece como influenciando a sua vida. O facto de um ser dotado de vida só poder ser explicado por outro ser, também dotado de vida, era para os Gregos um assunto indiscutível e o facto de eles terem a certeza disso deveria ser para nós uma forte advertência para não falarmos levianamente da religião grega ou dos deuses gregos. Um grego religioso sentia-se como o campo de batalha passivo de poderosas e muitas vezes contraditórias influências divinas. A sua vontade estava à mercê delas. Como diz Píndaro: «Dos deuses vêm todos os meios que permitem as proezas dos mortais; graças aos deuses, os homens são sensatos, corajosos e eloquentes»([13]). Mas o contrário é igualmente verdade. Os mesmos heróis que vemos lutar corajosamente enquanto os deuses estão ao seu lado, fogem descaradamente logo que os deuses os abandonam. Sentem então aquilo a que chamam «a viragem da sagrada balança de Zeus»; quanto a Zeus, ele próprio conhece esta mudança da balança, porque a vê acontecer nas suas próprias mãos: «Quando, pela quarta vez, Heitor e Aquiles chegaram às fontes, então o Pai estendeu as suas balanças de ouro e depôs nelas duas medidas de triste morte, a de Aquiles e a de Heitor, domador de cavalos, e ergueu o fiel pelo meio. Então baixou o dia fatal de Heitor, ele foi para o Hades e Febo Apolo abandonou-o»([14]). Mais uma vez a vontade de Zeus se reduz ao seu consentimento perante o Destino; consequentemente, Heitor tem que morrer. Um mundo em que tudo chega aos homens a partir do exterior, incluindo os seus sentimentos e paixões, as

([12]) *Iid.*, Canto XVI, vv. 439-461, p. 302.

([13]) Píndaro, *Pythian Odes*, I, vv. 41-42, org. J. Sandys (Londres, 1915), p. 159. Loeb Classical Library.

([14]) *Ilíada*, Canto XXII, vv. 208-218, pg. 406.

suas virtudes e os seus vícios – esse era o mundo religioso grego. Seres imortais de cujos favores ou desfavores tudo dependia – esses eram os deuses dos Gregos.

Começamos agora a compreender porque é que não era tão fácil para um filósofo grego deificar o seu primeiro princípio universal de todas as coisas. A questão não é saber se Tales, Anaxímenes e os seus sucessores continuavam a acreditar nos deuses de Homero ou se, por outro lado, ainda não tinham começado a eliminar a maior parte deles, por serem meras fantasias maravilhosas. Admitindo que esta segunda hipótese está provavelmente mais perto da verdade do que a primeira, o problema mantém-se enquanto a noção de deus continuar a conservar algumas das suas conotações religiosas. Enquanto filósofos, se afirmarmos que tudo é *x*, e que esse *x* é deus, estaremos portanto a dizer que tudo não é somente um deus mas o mesmo deus. Como podemos então acrescentar que o mundo está cheio de *deuses*? Se, enquanto homens religiosos, começarmos por postular que o mundo está cheio de deuses, ou os nossos deuses não são os princípios de todas as coisas nas quais estão, ou então, se cada deus for esse princípio, deixa de se poder afirmar que há apenas um princípio de todas as coisas. Uma vez que Tales e os seus sucessores falavam como filósofos, a sua única opção lógica seria a primeira. Deveriam ter dito que tudo era apenas um e o mesmo deus, chegando assim, de imediato, exatamente ao mesmo panteísmo materialista dos estoicos com o qual viria a terminar em última análise, a filosofia grega. Falando em abstrato, os primeiros filósofos gregos poderiam imediatamente ter feito evoluir a teologia natural grega até ao seu fim; mas não o fizeram porque não queriam perder os seus deuses([15]). A nossa primeira reação é natural-

([15]) A continuidade do pensamento religioso e filosófico grego sobre Deus é, pelo contrário, fortemente acentuada por R. K. Hack, *op. cit.*, p. 39. Somos, assim, confrontados com duas interpretações antinómicas dos mesmos textos. De acordo com Burnet, quando Tales diz que «todas as coisas estão cheias de deuses» ele não pretende, na verdade, dizer «deuses». Segundo R. K. Hack o pensamento autêntico de Tales é o de que a «água é a substância viva e divina do universo» (*ibid.*). De facto, no texto de Aristóteles, que é a fonte principal

mente censurar uma tão grande falta de coragem filosófica, mas pode haver menos coragem na aceitação da lógica abstrata do que na recusa de a deixar destruir as múltiplas facetas da realidade. Quando um filósofo se interroga «De que matéria é feito o mundo?» está a colocar uma questão puramente objetiva e impessoal. Pelo contrário, quando Agamémnon declara «O que podia eu fazer? Foi deus que fez tudo», está a responder a este problema muito pessoal e subjetivo: o que me fez agir desta maneira? Ora, não é imediatamente evidente que responder corretamente ao primeiro problema signifique também resolver o segundo. Podemos aplacar a curiosidade de Agamémnon dizendo-lhe que, já que tudo é água, a razão que o levou a privar Aquiles da sua recompensa deveria ter estado relacionada com a água. Suponho que ele ouviria a nossa explicação, mas podemos ter a certeza de que a palavra «água» o teria imediatamente levado a pensar no deus Oceano; ao que a sua pronta objeção seria certamente considerar que a nossa resposta estava errada porque o nosso deus era o deus errado.

---

de todo o nosso conhecimento sobre Tales, é feita menção a uma doutrina semelhante dos «primeiros estudantes dos deuses», sobre Oceano e Tétis considerados como «pais de geração». Ao que Aristóteles acrescenta: «Se há uma opinião antiga e primeira sobre a natureza, trata-se de uma questão obscura; Diz-se que Tales exprimiu esta opinião a respeito da primeira causa» *Metaphysics*, I, 3, 983b, 18-94a, 2; M.C. Nham, *op. cit.*, pp. 60-61. Assim, torna-se claro que Aristóteles não tinha certezas quanto à continuidade das duas doutrinas. Censurá-lo por não ter conseguido «juntar o atributo da divindade ao da *Psique*, que se difunde por todas as coisas» (R. K. Hack, *op.cit.*, p.42, n), seria também aceitar como verdadeiro que Aristóteles deveria tê-lo feito, o que não está de modo algum provado. Para concluir, Burnet estabelece a ligação entre estas duas afirmações «Todas as coisas estão cheias de deuses» e «O íman tem vida» (*op. cit.*, p.48), com o objetivo de sugerir que, para Tales, os deuses são forças físicas do mesmo tipo que o íman; R. K. Hack estabelece a ligação entre as afirmações: «Todas as coisas estão cheias de deuses» e «Há uma alma que se difunde por todas as coisas» com o objetivo de sugerir que o mundo-alma é Deus. Aristóteles, pelo contrário, nunca estabeleceu a ligação entre duas teses destas diversas teses e nem sequer atribuiu explicitamente a doutrina da alma-mundo a Tales (*De Anima*, I, 5, 411ª, 7-9). O facto de alguns estudiosos eliminarem deus dos textos em que deus está não nos autoriza a colocar deus em textos onde não há deus.

Okeanos não, diria o Rei Agamémnon, mas a Loucura Cega (a deusa Ate) é a única razão concebível para um comportamento tão louco da minha parte([16]). A Loucura Cega é uma deusa, a água é apenas uma coisa.

Quando os filósofos gregos utilizavam a palavra «deus», também eles tinham em mente uma causa que era mais do que uma simples coisa, daí a dificuldade que tinham em encontrar, para o problema da ordem do mundo, uma solução simples e abrangente. Como filósofos, até mesmo os primeiros pensadores gregos nos parecem representantes perfeitos de um espírito verdadeiramente científico. Para eles a realidade era essencialmente o que podiam tocar e ver e a sua interrogação fundamental sobre ela era: «o que é?». À pergunta: «o que é o Oceano?», a resposta, «É um deus», simplesmente não faz sentido([17]). Pelo contrário, à pergunta: «o que é o mundo?», a fórmula «Todas as coisas estão cheias de deuses», não poderá servir de resposta. Tomando o mundo como uma dada realidade, os filósofos gregos simplesmente se interrogaram sobre qual era a sua «natureza», ou seja, qual era a substância essencial de todas as coisas e o princípio de todas as suas ações. Seria a água, o ar, fogo ou o Indeterminado? Ou talvez fosse um espírito, um pensamento, uma Ideia, uma lei? Qualquer que fosse a resposta que dessem ao seu problema, os filósofos gregos encontravam-se sempre confrontados com a natureza como um facto autoexplicativo. «Nada pode surgir a partir do que não existe», diz Demócrito «nem extinguir-se no que não existe»([18]). Se tivesse sido possível à natureza não ser, ela nunca teria sido. Ora, a natureza existe;

---

([16]) *Ilíada*, canto XIX, vv. 91-92, p.357.

([17]) Isto aplica-se até à teogonia de Hesíodo (cf. R. K. Hack, *op. cit.*, cap. III, pp. 23-32). Muito mais sistemática do que a de Homero, a *Teogonia* de Hesíodo continua a ser uma teologia, ou seja, uma explicação religiosa do mundo por meio de certas pessoas e não uma explicação filosófica do mundo por meio de uma ou diversas coisas naturais. A mitologia é religião, a filosofia é conhecimento e embora a verdadeira religião e o verdadeiro conhecimento acabem por estar de acordo, representam dois tipos distintos de problemas, de demonstração e de soluções.

([18]) Texto em M. C. Nham, *op. cit.*, p.165, n. 44.

por isso sempre existiu, e sempre existirá. Uma natureza assim entendida era tão necessária e eterna que, quando um filósofo grego era levado à conclusão de que este nosso mundo tinha de ter tido um princípio e estava destinado um dia a chegar ao seu fim, ele conceberia imediatamente tanto o começo e o fim deste mundo como apenas dois momentos num ciclo eterno de acontecimentos sempre recorrentes. Tal como diz Simplício: «Aqueles que imaginaram mundos incontáveis, por exemplo, Anaximandro, Leucipo, Demócrito e mais tarde Epicuro, defenderam que nasciam e morriam *ad infinitum*, alguns nascendo sempre e outros morrendo»([19]). Se não pudermos considerar esta afirmação como uma resposta cientificamente provada ao problema da natureza, ela é pelo menos a expressão filosoficamente adequada para o que deveria ser uma explicação científica exaustiva do mundo da natureza. Este tipo de explicação é insuficiente para constituir em si mesma uma resposta aos problemas específicos da religião.

Se tais problemas, sem possibilidade de resposta científica, devem ou não ser colocados é uma questão legítima, mas não é presentemente a nossa questão. O que nos interessa neste momento são os factos históricos. E um deles é o facto de os próprios Gregos terem levantado constantemente problemas religiosos específicos; um outro é que eles deram a estes problemas respostas religiosas específicas; e o terceiro facto é o de que os maiores filósofos gregos concluíram que era muito difícil, para não dizer impossível, conciliar as interpretações religiosas do mundo com a sua interpretação filosófica.

O único elemento comum a estas duas conceções da natureza era uma espécie de sentimento geral de que, por alguma razão, as coisas aconteciam, de que aquilo que acontecia não podia eventualmente deixar de acontecer. Daí a visão constantemente apresentada da história da filosofia grega como a racionalização progressiva da religião grega primitiva. Contudo,

([19]) Cf. J. Burnet, *op. cit.*, p. 59. Sobre Anaximandro ver textos em M. C. Nham, *op. cit.*, pp. 62,63; Sobre Leucipo e Demócrito, *op. cit.*, pp. 160-161, ou J. Burnet, *op. cit.*, pp. 338-339. A melhor obra sobre esta questão é a de A. Dies, *Le Cycle mystique* (Paris, F. Alcan, 1909).

colocam-se algumas dificuldades. As noções religiosas de Sorte e Destino são especificamente distintas da noção filosófica de necessidade. O facto de todos os homens, incluindo Heitor, terem de morrer é uma lei da natureza, e como tal pertence à ordem filosófica da necessidade. O facto de Heitor ter de morrer numa altura específica e sob determinadas circunstâncias é um acontecimento de uma vida humana específica. Por trás da necessidade há uma lei; por trás da Sorte há uma vontade.

A mesma relação que prevalece entre a necessidade e a sorte, prevalece também entre a noção filosófica de causa e a conceção grega dos deuses. Uma causa primeira, ou princípio, é uma explicação universalmente válida para tudo o que existe, existiu ou virá a existir. Como objeto de conhecimento científico ou filosófico, o homem é apenas uma entre as incontáveis coisas que podem ser objeto de observação empírica e de explicação racional. Quando olha para a sua vida como cientista ou filósofo, qualquer homem considera os sucessivos acontecimentos, inclusive a previsão da sua própria morte, como outras tantas consequências de causas impessoais. Mas acontece que cada homem está pessoalmente familiarizado com causas muito diferentes das científicas ou filosóficas. O homem conhece-se a si próprio. E porque se conhece a si próprio pode afirmar «eu sou». E porque conhece outras coisas para além de si próprio, pode dizer dessas coisas que «elas são». Na realidade, um facto tremendamente importante, uma vez que, tanto quanto sabemos, é através do conhecimento humano e unicamente através dele que o mundo pode ter a consciência da sua existência. Daí que para os filósofos e para os cientistas de todos os tempos surja uma primeira dificuldade, não sem importância: desde que o homem como ser inteligente faz parte do mundo, como explicar a natureza sem atribuir ao seu primeiro princípio o conhecimento ou qualquer coisa que, por incluí-lo virtualmente, lhe é efetivamente superior?

Desta primeira presença do conhecimento no mundo surge uma nova dificuldade ainda mais complexa. Como ser inteligente, o homem é capaz de distinguir as coisas, conhecer as suas naturezas específicas e consequentemente determinar a

sua própria atitude perante elas segundo o conhecimento que adquiriu sobre o que são. Ora, não ser determinado pelas coisas mas ser regulado pelo conhecimento delas é precisamente aquilo a que chamamos ser livre. Introduzindo no mundo uma certa possibilidade de escolha, o conhecimento dá origem a uma espécie curiosa de ser que não só é, ou existe, como tudo o resto, como que também é ou existe por si próprio; e apenas para o qual tudo o resto surge como um conjunto de coisas realmente existentes. Um tal ser – e devo lembrar que a sua existência é um facto observável – tem de ter consciência da situação excecional que ocupa no universo. Em certo sentido, é apenas uma parte do todo e, como tal, completamente submetido às leis do todo. Noutro sentido, ele próprio é um todo, porque é um centro original de reações espontâneas e de decisões livres. Chamamos a esse ser homem; afirmamos que, uma vez que o homem dirige os seus atos de acordo com o seu conhecimento, ele tem uma vontade. Como causa, uma vontade humana é muito pouco parecida com qualquer outro tipo de causa conhecida, porque é a única a ser confrontada com diversas opções possíveis e a constituir uma força original de autodeterminação. O problema mais difícil para a filosofia e para a ciência é, sem dúvida, explicar a existência de vontade humana no mundo sem atribuir ao primeiro princípio uma vontade ou algo que, por inclui-la virtualmente, lhe seja de facto superior.

Compreender esta questão significa também encontrar a origem profundamente oculta da mitologia grega, e portanto da religião grega. Os deuses gregos são a expressão crua e também reveladora desta convicção absoluta de que, já que o homem é alguém, e não apenas algo, a explicação última para o que lhe acontece deve ser responsabilidade de alguém e não apenas de alguma coisa. Como caudal de água correndo entre margens lamacentas, Skamandros é apenas um rio, ou seja, uma coisa; mas como rio troiano que se opõe audaciosamente à vontade do ágil Aquiles, só pode ser uma coisa. Então Skamandros tem de aparecer sob a forma de um homem, ou melhor de um super-homem, que é o mesmo que dizer um deus. A mitologia não é o primeiro passo do caminho para a verdadeira filosofia.

De facto, nem se trata de uma filosofia. A mitologia é um primeiro passo do caminho para a verdadeira religião; é religiosa em si mesma. A filosofia grega não pode ter emergido da mitologia grega por qualquer processo de racionalização([20]), porque a filosofia grega constituía uma tentativa racional de compreender o mundo como um mundo de coisas, enquanto a mitologia grega expressava a firme decisão do homem de não ser deixado sozinho, de não ser a única pessoa num mundo de coisas surdas e mudas.

Se isto for verdade, não nos devemos surpreender ao vermos os maiores filósofos gregos desconcertados ante o modo de identificar os seus princípios com os seus deuses ou os seus deuses com os seus princípios. Precisavam de ambos. Quando Platão afirma que qualquer coisa é verdade, ou existe, quer sempre dizer que a sua natureza é simultaneamente necessária e inteligível. Por exemplo, não podemos afirmar que as coisas materiais e sensíveis existem verdadeiramente, pelo simples facto de que estão continuamente a mudar e nenhuma delas permanece a mesma durante dois momentos sucessivos. Logo que conhecemos uma delas, esta desaparece ou altera a sua aparência, de modo que ou o conhecimento que temos dela perdeu completamente o seu objeto ou já não lhe corresponde. Então como podem as coisas materiais ser inteligíveis? O homem só pode conhecer aquilo que é. Na verdade, *ser* significa ser imaterial, imutável, necessário e inteligível. É precisamente a isto que Platão chama a Ideia. As ideias eternas e inteligíveis constituem a própria realidade. Não este ou aquele

([20]) A teologia de Hesíodo é muito mais sistemática do que os vagos elementos teológicos espalhados por todo o trabalho de Homero. Daí que alguns historiadores se sintam fortemente inclinados a considerar que ele marca uma fase de transição no caminho que vai da mitologia grega primitiva para a filosofia grega antiga. O argumento principal desses historiadores é a tendência racional, tão clara na *Teogonia* de Hesíodo, para reduzir a mitologia grega a uma espécie de unidade sistemática (ver L. Robin, *La Pensée greque* [Paris, 1923], p. 33, interpretado por R. K. Hack, *op. cit.*, p. 24). O facto em si está correto, mas uma teologia concebida racionalmente continua a ser uma teologia; uma mitologia sistematicamente organizada é uma teologia mais racional do que outra mais livre, mas nem por isso está mais perto de ser uma filosofia.

homem em particular, mas a sua essência imutável. A única coisa que verdadeiramente é, ou existe, num determinado indivíduo, não é aquela combinação acidental de características que o constituem como distinto de qualquer outro indivíduo dentro da mesma espécie; é antes a sua própria participação na essência eterna desta espécie. Nem Sócrates como Sócrates ou Calias como Calias são verdadeiramente seres reais; na medida em que existem realmente, Sócrates e Calias são uma e a mesma coisa, a saber Homem-em-si, ou a Ideia de Homem.

Esta é a visão que Platão tem da realidade sempre que a considera objeto de conhecimento filosófico. Perguntemo-nos agora, o que poderá merecer o título de divino numa tal filosofia? Se aquilo que é mais real é também mais divino, as Ideias eternas devem merecer eminentemente ser chamadas divinas. Ora, entra as Ideias existe uma que domina todas as outras, porque todas participam da sua inteligibilidade. É a Ideia de Bem. Tal como entre os deuses no céu, o sol é o senhor de tudo o que participa da essência da luz, a Ideia de Bem domina o mundo inteligível porque tudo o que existe, na medida em que existe, é bom. Então, porque hesitamos em concluir que na filosofia de Platão a ideia de Bem é deus?

Não é minha intenção contestar a validade lógica de tal dedução. Platão devia tê-lo feito. Acredito mesmo que dificilmente podemos abster-nos de ler nas famosas linhas d'*A República* uma definição do seu próprio deus, nas quais Platão diz, da Ideia de Bem, que ela é «o autor universal de todas as coisas belas e certas, o pai da luz e do senhor da luz no mundo visível e a fonte imediata de razão e verdade no intelectual; e que é neste poder que deve ter os olhos fixos para agir racionalmente tanto na vida pública como na vida privada([21]). Não há dúvida de que nada lembra mais a definição do Deus cristão do que esta definição de Bem([22]). Contudo, dito isto, permanece o facto

([21]) Platão, *República*, 517, citado a partir de *The Dialogues of Plato*, publicado com uma Introdução do Prof. Raphael Demos (Nova Iorque, 1937), I, 776.

([22]) A. J. Festugière, O.P., *op. cit.*, p. 191; do mesmo autor; *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Paris, J. Vrin, 1936) Cf. «Le Dieu de Platon», em

de Platão nunca ter afirmado que o Bem era um deus. Seria uma tarefa praticamente inútil persuadir os seus historiadores de que, uma vez que Platão não diz que o Bem é um deus, será preferível não o obrigar a dizê-lo. Mesmo os intérpretes não cristãos de Platão descobriram teologia cristã na sua filosofia; depois disso foi-lhes fácil demonstrar que a teologia cristã era apenas uma edição corrompida da filosofia de Platão. Contudo, deveria ser permitido sugerir que, se Platão nunca disse que a Ideia de Bem era um deus, a razão disso poderá ser o facto de ele nunca ter pensado nela como um deus. E afinal, porque deveria uma Ideia ser considerada um deus? Uma Ideia não é uma pessoa; nem sequer é uma alma; na melhor das hipóteses é uma causa inteligível, muito menos pessoa do que coisa([23]).

O que torna tão difícil para alguns estudiosos modernos conformarem-se com este facto é que, depois de tantos séculos de pensamento cristão, passou a ser extremamente complicado

---

A. Dies, *Autour de Platon*, (Paris, G. Beauchesne, 1927), II, 523-574; e *La Religion de Platon*, pp. 575-602.

([23]) De acordo com Festugière, A Ideia de Bem é «a mais divina entre tudo o que é divino», pelo que aquele que sobe a escada dos seres, das coisas sensíveis até à mais alta de todas as Ideias, alcança finalmente o primeiro Ser: «vê Deus» (*L'Idéal Religieux des Grecs et l'Évangile*, p. 44; cf. p. 54). Nos textos d'*A República*, 508a-509c, 517b-c, citados por Festugière para defender a sua afirmação, o sol e as estrelas são denominados deuses, o mesmo não acontecendo com as Ideias. Nem à Ideia de Bem se chama deus. As outras referências dadas pelo mesmo historiador são *A República*, 507b; *Fédon*, 75d-e; *Parménides*, 130b e seguintes; *Filebo*, 15a. Não consegui encontrar em qualquer destes textos uma associação, feita por Platão, entre o nome de «deus» e qualquer Ideia. N'*A República*, 508, está escrito que o sol, cuja alma é um deus, é o filho do Bem, mas não está escrito que o Bem é um deus. Em *Fedro*, 247, Platão descreve a «essência inteligível, visível apenas pela mente» (I, 252) e depois a Justiça, a Temperança e o Conhecimento como os objetos celestiais de contemplação da «divina Inteligência», mas só a inteligência é que é aqui chamada divina; aos seus objetos não se chama «deuses». Em *Fédon*, 80, a alma é chamada «divina» em oposição ao seu corpo; e onde Platão acrescenta (I, 465) que «a alma é a verdadeira imagem do divino, do imortal, do intelectual, do uniforme, do indissolúvel e do imutável», mesmo que se tivesse de admitir que ele está aqui a falar das Ideias, e não dos outros deuses, Platão teria apenas afirmado que as Ideias são divinas e não que elas são deuses. A identificação das Ideias platónicas com deuses aguarda ainda a sua justificação histórica.

para nós imaginar um mundo em que os deuses não são a realidade superior, embora o que é mais supremamente real nela não seja um deus. Contudo, é um facto que, no espírito de Platão, os deuses eram inferiores às Ideias. O Sol, por exemplo, era considerado por Platão um deus; porém na sua doutrina, o Sol, que é um deus, é filho do Bem, que não é um deus. Para compreender a ideia de um deus para Platão, temos que imaginar primeiro um ser vivo individual, semelhante aos que conhecemos através da nossa experiência sensível; mas em vez de o imaginarmos como um ser mutável, contingente e imortal, temos de concebê-lo como inteligível, imutável, necessário e eterno. Isto é um deus para Platão. Em suma, um deus platónico é um indivíduo vivo dotado de todos os atributos fundamentais de uma Ideia. É por esta razão que uma Ideia platónica pode ser mais divina do que um deus, não sendo no entanto um deus. Se considerarmos o homem como um corpo animado por uma alma, o homem é mortal e corruptível; por isso não é um deus. Pelo contrário, as almas humanas não só são seres individuais vivos como têm uma natureza inteligível e imortal, por direito próprio; por isso as almas humanas são deuses. Existem muitos deuses mais elevados do que as nossas almas, mas nenhum deles é uma Ideia. Existem os Olimpianos, que Platão não leva muito a sério, mas no entanto preserva, depois de os purgar das suas fraquezas humanas; a seguir a eles veem os deuses do Estado; depois os deuses que estão abaixo, sem esquecer os demónios ou espíritos, os heróis, «e depois deles... os deuses privados e ancestrais que são adorados, como prevê a lei, em lugares que lhes são consagrados» ([24]). Manifestamente, o mundo de Platão não está menos cheio de deuses do que o mundo de Tales ou o de Homero; e os seus deuses são tão distintos dos seus

([24]) Platão, *República*, 717, II, 488. A questão histórica, clássica no mundo da cultura platónica, a do chamado «Criador» (ou autor do mundo) do *Timeu* (28 e seguintes), ser ou não uma Ideia, nem sequer deve ser colocada. O «Criador» é um deus que trabalha segundo o padrão das Ideias eternas; ele é um deus autor de outros deuses, tal como as estrelas, as almas, entre outros. Cf. *Leis*, X, 889, II, 631.

princípios filosóficos como uma categoria de pessoas é distinta de uma categoria de coisas.

É a presença deste mundo de divindades nos diálogos de Platão que confere à sua doutrina o caráter religioso que lhe é universalmente reconhecido. A religião de Platão não deve ser procurada na purificação dialética através da qual o filósofo se liberta do seu corpo, ficando cada vez mais próximo das Ideias inteligíveis. Rigorosamente falando, quando um filósofo atinge deste modo o mundo inteligível ele não diviniza a sua alma: a sua alma é em si mesma um deus. Rigorosamente falando, ele nem sequer imortaliza a sua alma: a sua alma é uma vida indestrutível; é em si mesma imortal. Um filósofo é uma alma humana que se lembra da sua divindade e se comporta como convém a um deus. A verdadeira religião de Platão consiste no seu sentimento de adoração para com os inumeráveis deuses a quem os homens rezam e invocam nas suas necessidades individuais bem como nas necessidades das suas cidades. Como filósofo, Platão escreve o seu *Timeu*; como homem religioso, Platão invoca os deuses e as deusas do mundo que está prestes a descrever, antes de começar a descrevê-lo([25]). Tal como qualquer outro homem, Platão precisa de se sentir rodeado de poderes pessoais que tomem conta da sua própria vida e do seu destino. O atributo principal de um deus platónico é, tipicamente, o facto de ser uma providência para o homem([26]). Devido à presença amigável das suas divindades, Platão não se sente só no deserto caótico das coisas inanimadas. «Todas as coisas estão cheias de deuses», repete expressamente Platão a exemplo de Tales, mostrando bem a consideração que tem pelos seus protetores. «Tens uma má opinião da humanidade, estrangeiro», diz Megillus no Livro VII das *Leis*; e a resposta do ateniense é «Não Megillus, não te surpreendas, mas perdoa-me: eu estava a compará-los com os deuses»([27]).

([25]) Platão, *Timeu*, 27, II, 12.

([26]) Platão, *Leis*, X, 888, II, 630. Cf. *Ibid.*, X, 899-907, II, 641-649. A conclusão deste texto é «que os deuses existem, tomam conta do homem e nunca podem ser persuadidos a cometer injustiças». *Leis*, X, 907, II, 649.

([27]) *Ibid.*, VII, 804, II, 559.

Esta descrição da atitude religiosa de Platão não só esclarece alguns aspetos da sua doutrina como também nos permite compreender, no seu ponto de emergência, a noção filosófica de deus. Platão, que parece ter inventado as Ideias como princípio filosófico de explicação, não inventou os deuses. Estes aparecem na sua doutrina como um legado da mitologia grega, e é por isso que desempenham um papel tão importante nos mitos de Platão. O tempo, e novamente o filósofo, lembram-nos que a crença do homem na existência dos deuses é muito antiga e por isso venerável. Esta crença manifestamente herdada é no entanto suscetível de algumas justificações racionais. E o modo como Platão as justifica é altamente sugestivo. Cada vez que vemos uma coisa viva e uma coisa viva que se mexe sozinha, animada por dentro por um poder de funcionamento espontâneo, podemos ter a certeza de que essa coisa tem uma alma; e uma vez que cada alma é um deus, cada coisa viva é habitada por um deus. Exemplos disso são o Sol e as outras estrelas, cujas revoluções perpétuas provam que nelas está presente alguma divindade. Por outras palavras, a alma é para Platão o verdadeiro padrão que os homens escolheram para formar a sua noção de deus. Se não fosse através das almas humanas como é que poderíamos explicar o movimento espontâneo do corpo humano? Mas, acrescenta Platão em seguida, como é que podemos explicar o movimento espontâneo das estrelas, sem atribuir a cada uma delas uma espécie de alma? Se o fizermos, temos que reconhecer ao mesmo tempo que toda e qualquer estrela é habitada por um deus([28]).

No seu modo objetivo e realista, Aristóteles deduziu da demonstração de Platão a lição que ensina a origem da nossa noção filosófica de Deus. Segundo Aristóteles, os homens obtiveram-na de duas origens: da sua própria alma e do movimento das estrelas([29]). E se nos recordarmos dos deuses de Homero,

([28]) *Ibid.*, X, 899, II, 641. Cf. XII, 966-967, II, 700-702. Para uma crítica da mitologia maravilhosa de Homero e de Hesíodo, ver *República*, II, 377-378, trad. de Jowett, I, 641-642.

([29]) Aristóteles, «fragmento 12», em *Aristotelis Opera* (Berlim, 1870), V, 1475-1476. Nos sonhos e na adivinhação, a alma parece comportar-se como

vemos imediatamente que Aristóteles tinha razão. A metafísica de Aristóteles é um acontecimento que marca uma época na história da teologia natural justamente porque nela a conjunção há muito esperada do primeiro princípio filosófico com a noção de deus se torna finalmente um facto consumado. O primeiro motor do universo aristotélico é também o seu deus supremo. E assim tornar-se deus era um ganho apreciável para o primeiro princípio filosófico e causa suprema do mundo, mas transformar-se desta forma em tantos princípios filosóficos iria revelar-se uma aventura extremamente perigosa para toda a família dos deuses gregos. Que os velhos olimpianos tivessem então de sair do quadro era um ganho e não uma perda, não apenas para a filosofia mas mesmo para a religião. O verdadeiro perigo para o que restaria dos deuses era o de perderem a sua própria divindade.

O mundo de Aristóteles existe, como algo que sempre existiu e sempre existirá. É um mundo eternamente necessário e necessariamente eterno. Daí que o nosso problema não seja saber como é que ele surgiu, mas compreender o que nele acontece e, consequentemente, o que ele é. No cume do universo aristotélico não está uma Ideia mas um Ato de pensar eterno que subsiste por si próprio. Chamemos-lhe Pensamento: um pensamento divino que se pensa a si próprio. Abaixo dele estão as esferas celestialmente concêntricas, cada uma delas movida eternamente por uma Inteligência distinta, que por sua vez é um deus distinto. A partir do movimento eterno destas esferas, a geração e corrupção, ou seja, o nascimento e a morte de todas as coisas vivas, produzem-se eternamente. Obviamente, numa tal doutrina a interpretação teológica do mundo tem a sua explicação filosófica e científica([30]). A única interrogação é: podemos continuar a ter uma religião? O puro ato do Pensamento que se pensa a si mesmo pensa eternamente em si e

se fosse um deus; quanto às estrelas, o seu movimento ordenado sugere que existem causas desse movimento e da sua ordem. Cada uma destas causas é um deus.

([30]) Sobre o Pensamento que se pensa a si mesmo de Aristóteles, ver a sua *Metafísica*, Livro XI, caps. VII e IX.

nunca em nós. O deus supremo de Aristóteles não criou este nosso mundo; ele nem sequer o conhece como distinto de si próprio, nem, consequentemente, pode cuidar de qualquer dos seres ou coisas que existem nele. É verdade que cada indivíduo humano é dotado de uma alma própria, mas a sua alma já não é um deus imortal, como acontecia com a alma platónica. A alma humana é uma forma física de um corpo material e perecível e está condenada a perecer com ele. Talvez devêssemos amar o deus de Aristóteles, mas para quê, se esse deus não nos ama? De vez em quando surgem alguns homens sábios que conseguem participar por um momento efémero da beatitude eterna da contemplação divina. Mas mesmo quando os filósofos conseguem descortinar de longe a suprema verdade, a sua beatitude é de curta duração, e os filósofos são raros. Os homens verdadeiramente sábios não se entretêm a fingir que são deuses; tentam antes encontrar a sabedoria prática da vida moral e política. Deus está no céu; cabe aos homens tomar conta do mundo. Com Aristóteles os Gregos ganharam uma teologia racional indiscutível, mas perderam a sua religião.

Depois de libertados pelos filósofos da tarefa de cuidar das coisas terrestres, os deuses gregos parecem ter renunciado, de uma vez por todas, ao seu antigo interesse pelo homem e pelo destino deste. Os deuses populares da mitologia grega nunca deixaram de realizar as suas funções religiosas, mas os deuses racionalizados dos filósofos já não tinham qualquer função religiosa a desempenhar. Na doutrina de Epicuro, por exemplo, os deuses são os vários seres materiais que subsistem eternamente, cuja bem-aventurança implica que eles nunca se devam preocupar com mais nada, nomeadamente com os homens([31]). Quanto aos grandes estoicos, é impossível abrir as suas obras sem nelas encontrar, em quase todos os capítulos, o nome de Deus. Mas qual é o seu deus, se não o fogo, o elemento material a partir do qual todo o universo é feito? Graças a ele o mundo

([31]) Sobre a sobrevivência dos elementos aristotélicos na noção epicurista dos deuses, ver os excelentes comentários de A. J. Festugière, O. P., *op.cit.*, p. 63.

é único; uma harmonia ou simpatia que tudo impregna, liga todas as suas partes e cada um de nós está nele como uma das suas muitas partes: «Porque há só um Universo, feito de todas as coisas e um Deus imanente em todas as coisas, e uma Substância, uma Lei, uma Razão comum a todos os seres inteligentes e uma Verdade». Uma vez que nos encontramos no mundo como na Cidade de Zeus, amá-lo é de longe o rumo mais sábio a seguir([32]). Todavia, quer se goste ou não teremos de ceder à necessidade das suas leis: «A Causa-Mundo é uma torrente», diz Marco Aurélio, «varre tudo ao passar»([33]). E, novamente: «A Natureza do Todo sentiu-se obrigada a criar um Universo; mas agora, ou tudo o que nasce o faz numa sequência natural, ou até as coisas mais importantes – para as quais a razão do Universo, que nos rege, sente um impulso próprio – são desprovidas de inteligência. Lembrai-vos disto e enfrentareis os muitos males com maior serenidade»([34]).

Tem-se afirmado de Marco Aurélio que ele não tinha o deus que merecia. Será talvez ainda mais verdadeiro dizer-se que Marco Aurélio não teve qualquer deus. A sua piedade relativamente a deus é apenas a sábia resignação ao que sabe ser inevitável. «Um pouco mais e terei esquecido tudo, um pouco mais e tudo vos terá esquecido»([35]). Estas palavras do grande estoico são também as últimas palavras da sabedoria grega e marcam claramente a incapacidade dos Gregos em construir uma explicação filosófica e global do mundo sem ao mesmo tempo perder a sua religião. À luz do que a precede, a razão da sua incapacidade é compreensível. Uma interpretação filosó-

---

([32]) *The Communings with Himself of Marcus Aurelius* (Londres, 1916), Loeb Classical Library. Cf. Livro VII, 9, p. 169, e Livro IV, 23, p. 81.

([33]) *Ibid.*, Livro IX, 29, pp. 247-248.

([34]) *Ibid.*, Livro VII, 75, p. 197.

([35]) *Ibid.*, Livro VII, 22, p. 173. Mesmo em Marco Aurélio os deuses estão presentes como poderes amigos que cuidam dos homens e fazem o seu melhor para os proteger do mal (ver, por exemplo, o Livro II, 11, pp. 32-35); mas os deuses de Marco Aurélio desempenham um papel insignificante na sua doutrina; nem a sua boa vontade o inspira com qualquer sentimento mais alegre do que uma quase desesperada resignação.

fica grega do mundo é uma explicação do que são as naturezas através do que determinada natureza é; por outras palavras, os Gregos tentaram sistematicamente explicar todas as coisas através de um ou diversos princípios que eles consideravam serem coisas. Ora, os homens poderem ser convencidos a adorar qualquer ser vivo, desde um ser totalmente imaginário como Zeus a outro tão ridículo como o Bezerro de Ouro. Desde que seja algo ou alguém que possam tomar por uma pessoa, poderão adorá-lo. O que os homens não serão capazes de fazer é adorar um objeto. Quando a filosofia grega chegou ao fim, o que era profundamente necessário para o progresso da teologia natural era o progresso da metafísica. Esse progresso filosófico viria a ser feito logo no século IV a.C.; mas, curiosamente, a metafísica viria a fazê-lo sob influência da religião.

# II

# DEUS E A FILOSOFIA CRISTÃ

Enquanto os filósofos gregos se interrogavam sobre qual o lugar a atribuir aos seus deuses num mundo filosoficamente inteligível, os judeus já haviam encontrado o Deus que garantiria à filosofia uma resposta à sua pergunta. Não era um Deus imaginado por poetas ou descoberto por qualquer pensador como uma resposta final aos seus problemas metafísicos, mas um que Se revelara aos judeus, lhes dissera o Seu nome e explicara a Sua grande natureza, pelo menos na medida em que a Sua grande natureza podia ser compreendida pelos homens.

A primeira característica do Deus judeu era a sua unicidade: «Ouve, ó Israel: o Senhor nosso Deus é um só Senhor»(1). É impossível conseguir uma revolução mais abrangente em menos palavras ou de um modo mais simples. Quando Moisés fez esta afirmação, não estava a formular qualquer princípio metafísico para ser mais tarde apoiado por uma justificação racional. Estava simplesmente a falar como profeta inspirado e a definir para o benefício dos judeus o que deveria ser daí em diante o objeto único da sua adoração. Contudo, esta afirmação essencialmente religiosa continha a semente de uma revolução filosófica crucial, pelo menos no sentido em que, se um filósofo qualquer, especulando em qualquer momento sobre o primeiro princípio e causa do mundo, sustentasse que o Deus

(1) Deuterónimo, 6:4.

judeu era o verdadeiro Deus, seria necessariamente levado a identificar a sua suprema causa filosófica com Deus. Por outras palavras, ao passo que a dificuldade, para um filósofo grego, era ajustar uma pluralidade de deuses a uma realidade que ele concebia como única, qualquer seguidor do Deus judaico saberia imediatamente que, qualquer que se dissesse ser a natureza da realidade, o seu princípio religioso teria necessariamente de coincidir com o seu princípio filosófico. Sendo todos eles um só terão de ser o mesmo e facultar aos homens a mesma explicação do mundo. Quando a existência deste Deus único e verdadeiro foi proclamada por Moisés aos judeus, estes nunca pensaram que o seu Senhor pudesse ser uma coisa. Obviamente, o seu Senhor era alguém. Além disso, dado que Ele era o Deus do judeus, eles já O conheciam; e conheciam-nO como o Senhor Deus dos seus pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacob. O seu Deus provara-lhes, por várias vezes, que tomava conta do Seu povo; o seu relacionamento com Ele fora sempre um relacionamento pessoal, ou seja, um relacionamento entre pessoas e outra pessoa; a única coisa que continuavam a querer saber sobre Ele era o que Lhe chamar. Efetivamente, o próprio Moisés não conhecia o nome do Deus único, mas sabia que os judeus lho perguntariam; mas, em vez de se envolver em profundas meditações metafísicas para descobrir o verdadeiro nome de Deus, ele optou por um atalho tipicamente religioso. Moisés simplesmente perguntou a Deus o Seu nome, dizendo-Lhe «Senhor, irei ao encontro dos filhos de Israel dizer-lhes: O Deus dos vossos pais enviou-me até vós. Se eles me perguntarem: qual é nome Dele? O que lhes devo responder? Deus respondeu a Moisés: EU SOU AQUELE QUE SOU. Disse: Assim o dirás aos filhos de Israel: O QUE É enviou-me até vós»(2). Daí o nome universalmente conhecido do Deus judeu – Javé – porque Javé significa «O que é».

Novamente aqui os historiadores de filosofia se descobrem confrontados com este facto para eles incómodo: uma declaração não filosófica que desde então se tornou numa afirmação

(2) Êxodo 3:13-14.0

marcante na história da filosofia. O génio judeu não era filosófico; era um génio religioso. Tal como os Gregos são os nossos mestres na filosofia, os judeus são os nossos mestres na religião. Enquanto os judeus guardaram a sua revelação religiosa para si, nada aconteceu à filosofia. Mas devido à pregação do Evangelho, o Deus dos judeus deixou de ser o Deus particular de uma raça eleita, tornando-se o Deus universal de todos os homens. Qualquer cristão converso que estivesse familiarizado com a filosofia grega iria então compreender a importância metafísica da sua nova crença religiosa. O seu primeiro princípio filosófico tinha que ser o mesmo que o seu primeiro princípio religioso, e dado que o nome do seu Deus era «Eu sou», qualquer filósofo cristão teria que postular «Eu sou» como seu primeiro princípio e causa suprema de todas as coisas, mesmo na filosofia. Para utilizar a nossa terminologia moderna diremos que a filosofia de um cristão é «existencial» por direito próprio.

Este ponto era de tão grande importância que não passou despercebido sequer aos primeiros pensadores cristãos. Quando os primeiros Gregos instruídos se converteram ao Cristianismo, os deuses olimpianos de Homero já tinham sido relegados para a categoria de meras fantasias míticas através da crítica repetida dos filósofos. Mas esses mesmos filósofos tinham-se desacreditado ao proporcionarem ao mundo o espetáculo das suas intermináveis contradições. Mesmo os maiores de entre eles, analisados no seu melhor, nunca conseguiram afirmar corretamente o que, pelo menos para eles, seria a causa suprema de todas as coisas. Platão, por exemplo, percebera claramente que a explicação filosófica essencial para tudo o que existe devia afinal ser encontrada, não entre aqueles elementos da realidade que estão continuamente a ser gerados e que por isso nunca existem realmente, mas em alguma coisa que, por não ser gerada, é verdadeiramente, ou existe. Ora, tal como foi sublinhado pelo autor desconhecido do *Exortação aos Gregos*, logo no século III d.C., o que Platão tinha dito era quase exatamente o que diziam agora os cristãos «apenas com a diferença do artigo. Porque Moisés disse: *Ele que é* e Platão: *Aquilo que é*». E é mesmo verdade que «qualquer uma das expressões

parece aplicar-se à existência de Deus»([3]). Se Deus é «Ele que é», também é «aquilo que é», porque ser alguém é também ser alguma coisa. Contudo, o contrário não é verdadeiro, porque ser alguém é muito mais do que ser alguma coisa.

Estamos aqui na linha divisória entre o pensamento grego e o pensamento cristão, ou seja, entre a filosofia grega e a filosofia cristã. O Cristianismo não era em si mesmo uma filosofia. Era a doutrina essencialmente religiosa da salvação dos homens através de Cristo. A filosofia cristã surgiu na confluência da filosofia grega e da revelação religiosa judaico-cristã, propiciando a filosofia grega a técnica para uma explicação racional do mundo e a revelação judaico-cristã, crenças religiosas de uma importância filosófica incalculável. O que é talvez a chave de toda a história da filosofia cristã e, na medida em que a filosofia moderna tem a marca do pensamento cristão, para a história da própria filosofia moderna, é precisamente o facto de, a partir do século II d.C., os homens terem necessitado de recorrer à técnica filosófica grega para exprimir ideias que nunca tinham passado pela cabeça de qualquer filósofo grego.

Esta não era de modo algum uma tarefa fácil. Os Gregos nunca tinham ido além da teologia natural de Platão e Aristóteles, não devido a qualquer fragilidade intelectual da sua parte, mas, pelo contrário, porque tanto Platão como Aristóteles levaram as suas investigações quase tão longe quanto a razão humana o permite. Ao postularem como causa suprema de tudo o que é, de alguém que existe e de quem o melhor que se pode dizer é que «Ele é», a revelação cristã estava a determinar a existência como a camada mais profunda da realidade e supremo atributo da divindade. Daí emerge, no que diz respeito ao próprio mundo, o problema filosófico inteiramente novo da sua própria existência e ainda a camada mais profunda, cuja fórmula será: O que é existir? Tal como nota com grande justeza

([3]) *Hortatory Address to the Greeks* [*Exortação aos Gregos*], cap. XXII, publicado nas obras de Justin Martyr, no *The Ante-Nicene Fathers*, (Buffalo, 1885), I, 272. Cf. E. Gilson, *l'Esprit de la philosophie médiévale* (Paris, J. Vrin, 1932), I, 227, n. 7.

o Professor J. B. Muller-Thym, quando um grego pergunta simplesmente «o que é a natureza?», um cristão pergunta «o que é ser?»([4]).

O primeiro contacto marcante entre a especulação filosófica grega e a crença religiosa cristã teve lugar quando, já convertido ao cristianismo, o jovem Agostinho começou a ler as obras de alguns neoplatónicos, particularmente as *Enéadas* de Plotino([5]).

Santo Agostinho encontrou nelas, não a filosofia pura de Platão, mas uma síntese original de Platão, Aristóteles e os estoicos. Além disso, mesmo ao citar Platão, Plotino identificou a ideia de Bem, tal como descrita n'*A República*, com esse outro princípio confuso, o Uno, que aparece tardiamente no *Parménides* de Platão. A conclusão deste diálogo parece ter fornecido a Plotino a pedra angular do seu próprio sistema metafísico: «Então se disséssemos numa palavra: se o Uno não existe, nada existe, estaríamos certos? – Com certeza». E de facto se o Uno é aquilo sem o qual nada mais pode existir, a existência de todo o mundo tem necessariamente de depender de alguma Unidade que subsista eternamente.

Imaginemos então, em Plotino, um primeiro princípio ao qual poderemos chamar o Uno. Rigorosamente falando, ele é inominável porque não pode ser descrito. Qualquer tentativa de o exprimir tem de resultar necessariamente num juízo e como um juízo é constituído por diversos termos, não poderemos dizer o que é o Uno sem transformar a sua unidade normal num qualquer tipo de multiplicidade, ou seja, sem o destruir. Digamos então que ele é o Uno, não como um número

---

([4]) J. B. Muller-Thym, *On the University of Being in Meister Eckhart of Hochheim* (Nova Iorque, Sheed and Ward, 1939), p.2.

([5]) Para uma boa introdução às muitas interpretações deste facto histórico, ver Charles Boyer, S.J., *La Formation de saint Augustin* (Paris, Beauchesne, 1920). Uma visão totalmente oposta é defendida por P. Alfaric, *L'Évolution intellectuelle de saint Augustin* (Paris, Nourry, 1918). A própria natureza do problema acarreta hipóteses psicológicas que não podem ser historicamente demonstradas nem historicamente refutadas. Pessoalmente estou convencido de que as opiniões de C. Boyer sobre a questão são essencialmente sólidas, mas ninguém as deverá subscrever sem antes ponderar cuidadosamente os argumentos apresentados por Alfaric em defesa da sua própria interpretação.

que pode entrar na composição de outros números, nem como sínteses de outros números, mas como unidade que subsiste por si própria e de onde vem toda a multiplicidade sem afetar minimamente a sua simplicidade absoluta. Da fecundidade do Uno nasce um segundo princípio inferior ao primeiro, porém subsistindo eternamente tal como o Uno e, depois dele, a causa de tudo o que vem depois dele. O seu nome é o Intelecto. Ao contrário do Uno, o Intelecto é o conhecimento que subsiste por si só de tudo o que é inteligível. Como ele próprio é tanto o sujeito que conhece como o objeto que é conhecido, está tão próximo de ser o Uno quanto é possível; contudo, como é afetado pela dualidade de ser sujeito e objeto, inerente a todo o conhecimento, ele não é o Uno. Consequentemente, é inferior a ele.

Entre os atributos que fazem parte do Intelecto, dois têm particular importância para uma correta compreensão do nosso problema histórico. Concebido como cognição que subsiste eternamente de tudo o que é inteligível, o Intelecto de Plotino é, por definição, o lugar de todas as Ideias. Estas estão nele como uma unidade múltipla inteligível; participam eternamente na fecundidade que ele próprio deve à fecundidade do Uno. Em suma, o Intelecto é grande devido a toda essa multiplicidade de seres individuais e distintos que eternamente fluem a partir dele. Neste sentido, ele é um deus e pai de todos os outros deuses.

A segunda característica do Intelecto, muito mais difícil de compreender do que a anterior, é provavelmente ainda mais importante. Quando é que podemos dizer de alguma coisa: Ela é? Logo que, por um ato de compreensão, possamos apreendê-la como distinta de outra coisa. Por outras palavras, enquanto nada for realmente compreendido nada é; o que equivale a afirmar que ser aparece primeiro neste Intelecto, por ele e com ele, sendo este o segundo princípio da filosofia de Plotino. São estas as duas causas supremas do universo de Plotino: no cume, o Uno do *Parménides* de Platão; imediatamente abaixo dele, e nascido dele, o Pensamento que se pensa a si mesmo de Aristóteles a que Plotino chama o Nous, ou Intelecto, e que ele

concebe como o lugar das Ideias de Platão. Eram também esses os principais dados do problema a que Agostinho se dedicou ousadamente a resolver: como exprimir o Deus do Cristianismo em termos herdados da filosofia de Plotino?

Se olharmos para este problema como historiadores e o analisarmos ao longo de quinze séculos de história, o nosso primeiro impulso é declarar que tal problema não era suscetível de uma solução satisfatória. Talvez não fosse. Mas devemos ter presente que as criações do espírito humano não obedecem às leis analíticas que presidem às explicações históricas. O que nos parece ser um problema carregado de tremendas dificuldades nunca foi entendido por Agostinho como um problema; a única coisa de que ele sempre teve consciência foi da sua solução.

Gerações sucessivas de historiadores meditaram sobre este fenómeno extraordinário e, de certo modo, inexplicável. Eis agora um jovem convertido ao Cristianismo que, pela primeira vez na sua vida, lê as *Enéadas* de Plotino e o que aí encontra imediatamente é o Deus cristão, com todos os seus atributos essenciais. Quem é o Uno senão Deus Pai, a primeira pessoa da Trindade cristã? E quem é o Nous ou Intelecto se não a segunda pessoa da Trindade cristã, ou seja, o Verbo, tal como aparece no começo do Evangelho de S. João? «E aí eu leio, não exatamente com as mesmas palavras mas para o mesmo efeito, imposto por muitas e diversas razões, que: "No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. Todas as coisas foram feitas por Ele, e sem Ele nada foi feito do que foi feito"»([6]). Em suma, assim que Agostinho leu as *Enéadas*, encontrou aí as três noções essencialmente cristãs de Deus Pai, de Deus Verbo e da criação.

Que Agostinho ali as tenha encontrado é um facto incontroverso. Que elas lá não estivessem é um facto dificilmente mais controverso. Para ir imediatamente à razão fundamental pela qual elas não poderiam lá estar, digamos que o mundo de

---

([6]) Santo Agostinho, *Confessions*, Livro VII, cap. IX, n. 13, em «The Works of Aurelius Augustine» (Edimburgo, 1876), XIV, 152-153.

Plotino e o mundo do Cristianismo são rigorosamente incomparáveis; não há um único ponto num deles que possa ter equivalente no outro, pela razão fundamental de que a sua estrutura metafísica é diferente na sua essência. Plotino vivia no século III d.C.; contudo, o seu pensamento filosófico permaneceu completamente estranho à cristandade. O seu mundo é um mundo filosófico grego, constituído por naturezas, cujas ações estão rigorosamente determinadas pelas suas essências. Mesmo o Uno de Plotino, que dificilmente nos podemos impedir de designar como um Ele, existe e funciona segundo o modo de um Aquilo. Se o compararmos ao resto, o Uno, ou Deus, é absolutamente livre, porque tudo o resto depende dele para existir, ao passo que ele, sendo o primeiro princípio, não depende de mais nada. Pelo contrário, o Uno é rigorosamente determinado pela sua própria natureza; não só o Uno é o que tem de ser, como age como tem de agir por causa daquilo que ele necessariamente é. Daí o aspeto tipicamente grego do universo de Plotino como uma criação natural, eterna e necessária de todas as coisas pelo Uno. Tudo flui eternamente a partir dele como uma radiação que ele próprio nem sequer conhece, porque está acima do pensamento, acima do ser, acima da dualidade do ser e do pensamento. Nas palavras de Plotino: «Quanto ao princípio que não foi gerado, que não tem nada acima dele, que é eternamente o que é, que razão teria ele para o pensar?» (7).

A nossa resposta à interrogação de Plotino poderá ser: nenhuma razão, mas acrescentemos imediatamente que só esta razão é suficiente para sabermos que o deus de Plotino não poderá ser o Deus cristão, nem o mundo de Plotino pode ser um mundo cristão. O universo plotiniano é tipicamente grego a este respeito, na medida em que nele Deus não é nem a realidade suprema nem o princípio último da inteligibilidade. Daí esta consequência metafisicamente crucial de que a linha divisória entre a primeira causa e tudo o resto não coincide

(7) Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 37, em «Complete Works» (Alpine, N.J., Platonist Press), III, 762.

numa filosofia do Uno e numa filosofia do ser. Como nada se pode gerar a si próprio, o que o Uno gera tem de ser outra coisa que não o Uno; em consequência, tem necessariamente de ser múltiplo. Isto mesmo se aplica ao Intelecto, que é o deus plotiniano mais elevado. A linha divisória plotiniana isola assim o Uno, que é o único princípio gerador, de toda a multiplicidade gerada, ou seja, de tudo o resto. E em tudo o resto encontram-se o Intelecto, que é o primeiro deus, a que se segue a Alma suprema, que é o segundo deus, e depois todos os outros deuses, incluindo as almas humanas. Por outras palavras, enquanto há uma diferença radical de natureza entre o Uno, ou o Bem, e tudo aquilo que por não ser Uno é múltiplo, existem apenas diferenças de grau entre tudo aquilo que não é o Uno e, contudo, é ou existe. Nós próprios pertencemos à mesma classe metafísica que o Intelecto e a Alma suprema; somos deuses tal como eles o são, gerados pelo Uno tal como eles e inferiores a eles proporcionalmente aos nossos graus de multiplicidade, tal como eles são inferiores ao Uno.

O mesmo não acontece numa metafísica cristã do ser, em que o princípio supremo é um Deus cujo verdadeiro nome é «Ele que é». Um puro Ato de existir, tomado como tal e sem qualquer limitação, é necessariamente tudo aquilo que é possível ser. Nem sequer podemos afirmar que tal Deus tenha sabedoria ou amor ou qualquer outra coisa; ele é-o por direito próprio, pela simples razão de que se ele não fosse tudo e qualquer coisa que é possível ser, poderia ser chamado «Ele que é», mas acrescentando um qualificativo. Se, tal como diz a doutrina cristã, esse Deus gera em virtude da sua infinita fecundidade, ele tem de gerar mais alguém, outra pessoa, mas não outra coisa, ou seja outro Deus. Caso contrário, haveria dois atos absolutos de existir, cada um dos quais incluiria a totalidade do ser, o que é absurdo. Se, por outro lado, tal Deus realmente é, ou existe, a sua autossuficiência é tão perfeita que pode não haver necessidade de existir mais alguma coisa. Nada lhe pode ser acrescentado, nada lhe pode ser subtraído; e uma vez que nada pode participar do seu ser sem ser imediatamente ele próprio, «Ele que é» pode gozar eternamente da plenitude da sua perfeição,

da sua beatitude, sem necessidade de conceder existência a mais alguém, ou a mais alguma coisa, qualquer que seja.

Porém, é um facto que existe algo que não é Deus. Os homens, por exemplo, não são um ato eterno de existência absoluta. Existem, por isso, alguns seres que são radicalmente diferentes de Deus, pelo menos na medida em que, ao contrário dele, podem não ter existido e, contudo, podem a certo momento deixar de existir. Assim, ser ou existir não é de forma alguma ser ou existir da mesma forma que Deus é ou existe. Não se trata portanto de uma espécie inferior de deus, ou melhor, não se trata de qualquer deus. A única explicação possível para a presença desses seres finitos e contingentes é que «Ele que é» lhes deu livremente existência, não como partes da sua própria existência que, por ser absoluta e total é também única, mas como imitações finitas e parciais do que Ele próprio eternamente é por direito próprio. A este ato, através do qual «Ele que é» dá origem à existência de alguma coisa que, em si mesma, não é, chama-se na filosofia cristã «criação». Daqui se conclui que enquanto tudo o que o Deus cristão gera tem necessariamente de comungar da unidade de Deus, tudo o que não comunga da sua unidade tem necessariamente de ser criado e não gerado.

É este, de facto, o mundo cristão de Santo Agostinho. Por um lado, Deus, um da Trindade de uma substância única que existe por si própria; por outro lado, tudo o que não é Deus, por ter apenas uma existência que lhe foi dada. Ao contrário da linha divisória de Plotino, que já vimos que passa entre o Uno e tudo o que é gerado pelo Uno, a linha divisória cristã passa entre Deus, incluindo a sua própria Palavra gerada, e tudo o que é criado por Deus. Como uma entre as criaturas de Deus, o homem encontra-se aí excluído da ordem do divino. Entre «Ele que é» e nós existe um infinito abismo metafísico que separa a completa autossuficiência da Sua existência da intrínseca falta de necessidade da nossa própria existência. Nada pode estabelecer uma ponte sobre esse abismo, salvo um ato livre do divino. É por isso que desde o tempo de Santo Agostinho até aos nossos dias, a razão humana tem tido grandes dificuldades perante a

tarefa tremendamente difícil de chegar até um Deus transcendente cujo puro ato de existir é radicalmente distinto da nossa existência emprestada. Como é que o homem, que fora de si não existe, vivendo num mundo de coisas que fora de si não existem, pode chegar, apenas pela razão, a «Ele que é»? Para um cristão este é o problema fundamental da teologia natural.

Na sua tentativa para resolver este problema, Agostinho só tinha para o ajudar a técnica filosófica de Platão na sua edição revista de Plotino. Aqui, a avidez filosófica do convertido ao Cristianismo levou-o mais uma vez, para além dos dados do problema, diretamente à sua solução. Interpretando a doutrina da reminiscência de Platão, Plotino referiu a dialética como uma tentativa da alma humana de se libertar de todas as imagens materiais com o intuito de contemplar as Ideias inteligíveis à luz do primeiro Intelecto, que é o deus supremo. E não foi exatamente isto que o próprio S. João concluiu filosoficamente, ou pelo menos sugeriu claramente, no primeiro capítulo do seu evangelho? Quando Plotino e S. João se encontraram na mente de Agostinho, verificou-se uma combinação instantânea. Ao ler as *Enéadas* de Plotino à luz do Evangelho, descobriu que a alma do homem, embora «testemunhe a luz», ela própria «não é essa luz; mas a Palavra de Deus, sendo Deus, é essa verdadeira luz que iluminou todos os homens que vieram ao mundo» ([8]). Por que é que o homem não recorre a esta presença constante da luz divina na sua alma como a uma porta sempre aberta para o Deus cristão?

Foi precisamente isto que Agostinho fez, ou que pelo menos tentou, já que a tarefa se revelou muito mais difícil do que ele próprio havia imaginado. Ao herdar o mundo filosófico de Platão, Agostinho acabou por se tornar herdeiro do homem como Platão o concebeu. Ora, na conceção de Plotino o homem não era a unidade substancial de corpo e alma; era essencialmente uma alma. Em vez de dizermos que o homem *tem* uma alma,

([8]) São João, 1: 7-9. Cf. Santo Agostinho, *op. cit.*, livro VII, cap. IX, n. 13, p. 154. O texto de São João aplica-se diretamente ao problema da salvação humana através de Cristo.

deveríamos portanto dizer que o homem *é* uma alma particular, ou seja, uma substância eternamente viva, inteligente e inteligível, que embora conjunturalmente ligada ao corpo, sempre existiu antes dele e está destinada a sobreviver-lhe. Nas palavras de Platão, o homem é «uma alma que usa um corpo»([9]), mas não é mais o seu corpo do que um trabalhador é as ferramentas que utiliza ou do que qualquer um de nós é a roupa que veste.

Ao aceitar esta definição de homem Agostinho está a colocar-se numa posição filosófica extremamente delicada. Na doutrina de Platão, e ainda mais claramente na de Plotino, ser uma substância puramente inteligível, viva e imortal era exatamente ser um deus. As almas humanas são portanto outros tantos deuses. Quando um homem filosofa e, abandonando o seu corpo, concentra a sua mente na verdade inteligível, está a comportar-se simplesmente como um deus que se lembra de ser um deus. Então, filosofar será para cada um de nós nada mais do que comportarmo-nos como o deus que cada um de nós realmente é. Na verdade, todos nós somos apenas Inteligências individuais, emanadas do Intelecto supremo e portanto do Uno. Por esta mesma razão, tal como somos do Uno e estamos nele, também conhecemos e contemplamos pelo e à luz do supremo Intelecto, que eternamente emana do Uno. Contudo, depois de tudo dito e feito, somos não obstante outros tantos deuses, deuses menores embora, abrindo pacientemente o nosso caminho de regresso aos outros deuses iguais a nós. A dialética, tal como Platão e Plotino a compreenderam, foi apenas o método que permitiu ao homem atingir uma espécie de salvação filosófica, despertando-o progressivamente para a completa consciência da sua própria divindade. É possível que um deus se esqueça de si próprio, mas não pode estar na necessidade de ser salvo([10]).

---

([9]) Platão, *Alcibíades*, Livro I, cap. XXVII, p. 52; *Patrologia Latina*, Vol. XXXII, col. 1332. Cf. É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris, J. Vrin, 1929), p. 55.

([10]) Sobre este assunto, ver as análises extremamente importantes de Marcel de Corte, *Aristôte et Plotin* (Paris, Desclée de Brouwer, 1935), cap. III, «La Purification plotinienne», pp. 177-227, e cap. VI, «La Dialectique de Plotin»,

Esta é a razão fundamental pela qual foi tão difícil para Santo Agostinho chegar ao Deus cristão segundo os métodos de Platão e Plotino. Para ele, assim como para eles, tudo o que era imaterial, inteligível e verdadeiro era divino por direito próprio; mas, enquanto na filosofia de Platão o homem tinha naturalmente direito a possuir a verdade tal como uma divindade tinha direito a possuir as coisas divinas, ele já não podia ter direito a ela na filosofia cristã na qual, metafisicamente falando([11]), o homem de forma alguma pertence à ordem divina. Daí esta importante consequência de que o homem estava destinado a aparecer a Agostinho como uma natureza dotada de algo que era divino por direito próprio. Se a verdade é divina, e se o homem não é um deus, o homem não pode estar na posse da verdade. No entanto o homem, de facto, está; consequentemente, o único caminho concebível para Agostinho para explicar a presença paradoxal da verdade inteligível, que é divina, no homem, que não é um deus, era considerar que o homem conhecia, à luz

---

pp. 229-290. Estes dois ensaios constituem provavelmente as introduções mais profundas ao método e ao espírito da doutrina de Plotino.

([11]) Gostaria de sublinhar as palavras «metafisicamente falando» a fim de tornar clara a diferença radical que existe entre a ordem da metafísica e a ordem da religião. Como cristão qualquer homem pode ser «deificado» através da graça, porque a graça é uma participação na vida de Deus. Assim entendida, a graça é sobrenatural em si mesma. O mesmo acontece com toda a ordem sacramental como surge claramente na conhecida oração da Missa Ordinária que gostaria de citar na sua totalidade devido à sua perfeita clareza: «Oh Deus, que ao criar a natureza humana a dignificaste maravilhosamente e ainda mais maravilhosamente a reformaste; pelo mistério desta Água e deste Vinho possamos participar da divindade do Vosso filho, que se dignou assumir a nossa humanidade, nomeadamente Jesus Cristo, nosso Senhor, o Teu filho que Contigo vive e reina na unidade do Espírito Santo, por todos os séculos e séculos. Ámen». O homem de Platão não tinha necessidade de participar da divindade, porque ele próprio era um deus; daí que Agostinho sentisse a necessidade de despojar o homem de Platão daquilo que o fazia deus, nomeadamente a sua capacidade natural para conhecer a verdade. Encontraremos Tomás de Aquino confrontado com a dificuldade contrária, nomeadamente com a de transformar o homem eminentemente natural de Aristóteles num ser suscetível de deificação.

permanente de uma verdade supremamente inteligível e autossuficiente, ou seja à luz de Deus.

Por diversas vezes, e sob uma variedade de formas diferentes, Santo Agostinho tentou a mesma demonstração da existência da Deus, como sendo a única causa concebível da presença da verdade no espírito humano. O seu Deus é o sol inteligível cuja luz brilha sobre a razão humana e lhe permite conhecer a verdade; ele é o mestre interior que ensina o homem a partir de dentro; as suas ideias eternas e imutáveis são as regras supremas cuja influência submete a nossa razão à necessidade da verdade divina. Para o demonstrar, os argumentos de Santo Agostinho são muito eficazes. Ao conceder que a verdade é sobre-humana e divina em si mesma, o simples facto de o homem conhecer a verdade prova irrefutavelmente a existência de Deus. Mas porque devemos nós concordar com Santo Agostinho que a verdade é objeto de conhecimento mais do que humano? A única razão que o levou a pensar assim foi meramente acidental. O raciocínio implícito de Agostinho parece ter-se desenvolvido da seguinte forma: Platão e Plotino consideram o homem um deus porque o homem é possuidor da verdade; mas o homem não é enfaticamente um deus; daí que o homem não possa de modo algum ser possuidor da verdade. Analisado isoladamente, este argumento é perfeitamente correto; seria até um argumento perfeitamente conclusivo se fosse verdadeiro afirmar que a verdade é algo de demasiado bom para ser considerada naturalmente atingível pelo homem.

O que aconteceu a Santo Agostinho é muito claro. Como expoente inigualável da sabedoria cristã, nunca teve a filosofia que correspondesse à sua teologia. O Deus de Agostinho é o verdadeiro Deus cristão de cujo Ato puro de existir nada de melhor pode ser dito do que: Ele é; mas quando Agostinho tenta descrever a existência em termos filosóficos recorre imediatamente à identificação grega do ser com as noções de imaterialidade, inteligibilidade, imutabilidade e unidade. Tudo é divino; e como a verdade o é, a verdade é divina. Imaterial, inteligível e imutável, a verdade pertence à ordem daquilo que realmente é ou existe. Consequentemente, pertence a Deus.

Do mesmo modo, o Deus de Santo Agostinho é o verdadeiro criador de todas as coisas; mas quando se trata de definir a criação, Santo Agostinho compreende-a naturalmente de acordo com a sua própria noção de existir. Criar é dar existência, e uma vez que ser significa ser tanto inteligível como uno, Santo Agostinho compreende a criação como a dádiva divina desse tipo de existência que consiste em ritmo, números, formas, beleza, ordem e unidade([12]). Como todos os cristãos, mas ao contrário dos Gregos, Agostinho tem uma noção bastante clara do que é criar algo «a partir do nada». É fazê-lo ser. O que permanece grego no pensamento de Agostinho é a sua própria noção do que significa ser. A sua ontologia ou ciência do existir é mais «essencial» do que «existencial». Por outras palavras, mostra uma tendência marcada para reduzir a existência de uma coisa à sua essência, e para responder à pergunta: «o que é para uma coisa ser?» através da afirmação: «é ser aquilo que é».

Sem dúvida uma resposta muito sensata, mas talvez não a mais profunda concebível em filosofia e, certamente, não a mais adequada a um filósofo cristão que especula sobre um mundo criado pelo Deus cristão. Por razões que mais tarde tentarei explicar, não foi fácil ultrapassar Santo Agostinho, porque o limite que ele atingiu foi o limite da própria ontologia grega, e portanto quase o limite que o espírito humano pode alcançar em questões de metafísica. Quando, nove séculos após a morte de Santo Agostinho, se verificou um novo e decisivo progresso na teologia natural, a sua causa circunstancial foi a descoberta

([12]) Sobre os elementos metafísicos da existência concreta, ver Emmanuel Chapman, *Saint Augustine's Philosophy of Beauty* (Nova Iorque, Sheed and Ward, 1939), cap. II, pp. 13-44. A natureza platónica do conceito agostiniano de criação foi sublinhado, e talvez um tanto exageradamente, por A. Gardeil, *La Structure mystique de l'âme* (Paris, Gabalda, 1929), Apêndice II, vol. II, 319-320. Depois de reler a minha própria crítica à interpretação de A. Gardeil (em *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 258, n.8), cheguei à conclusão de que o que Gardeil tinha em mente quando escreveu estas páginas era fundamentalmente verdadeiro; contudo, eu não estava totalmente enganado. Agostinho tinha uma ideia clara do que significa criar, mas nunca conseguiu atingir uma noção totalmente existencial do ser.

de um outro universo metafísico grego por outro teólogo cristão. Desta vez o universo metafísico foi o de Aristóteles e o nome do teólogo era Tomás de Aquino.

«A vertente religiosa do pensamento de Platão», diz justamente Murray, «não foi revelada em toda a sua plenitude até à era de Plotino, no século III dC.: a de Aristóteles, poderemos dizer sem excessiva contradição, também não o foi até à sua explanação por São Tomás de Aquino no século XIII»([13]). Acrescentemos apenas o seguinte: que a «explicação» de Aristóteles por Tomás de Aquino poderia talvez ser mais rigorosamente denominada a sua metamorfose à luz da revelação cristã. O Pensamento que se pensa a si mesmo de Aristóteles tornou-se obviamente um elemento essencial da teologia natural de São Tomás de Aquino, mas sem primeiro sofrer a transformação metafísica que o converteu no *Qui est* ou no «Ele que é» do Antigo Testamento([14]).

Por que razão, pergunta São Tomás de Aquino, dizemos que *Qui est* é o nome mais apropriado entre todos os que podem ser atribuídos a Deus? E a sua resposta é: porque ele significa «ser»: *ipsum esse*. Mas o que é ser? Ao responder a esta que é a mais difícil de todas as questões metafísicas, devemos distinguir cuidadosamente o significado de duas palavras que são diferentes mas que estão, no entanto, intimamente relacionadas: *ens*, ou «ente», e *esse*, ou «ser». À pergunta: o que é ente?, a resposta correta é: ente é aquele que é ou que existe. Se, por exemplo, fizermos a mesma pergunta relativamente a Deus, a resposta correta seria: o ente de Deus é um oceano de substância, infinito e sem limites([15]). Mas *esse* ou «ser» é algo mais e muito mais difícil de compreender porque está profundamente oculto na estrutura metafísica da realidade. A palavra «ente», como subs-

([13]) Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion* (Nova Iorque, Columbia University Press, 1925), p. 17.

([14]) São Tomás de Aquino, *Summa theologica*, Pars I, qu. 13, art. 11, *Sed contra*. Sobre a identificação tomista de Deus com o Ser, ver É. Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy* (Nova Iorque, Scribners, 1936), cap. III, pp. 42-63.

([15]) Esta fórmula é citada a partir de João Damasceno por São Tomás de Aquino, *op. cit.*, Paris I, qu. 13, art. 11, *Resp.*

tantivo, designa uma substância; a palavra «ser» - ou *esse* – é um verbo porque designa um ato. Compreender isto é também alcançar, para além do nível da essência, o nível mais profundo da existência. Porque é de facto verdade dizer que tudo o que é uma substância precisa necessariamente de ter tanto uma essência como uma existência. Efetivamente, é essa a ordem natural seguida pelo nosso conhecimento racional: primeiro, concebemos determinados entes, depois definimos a sua essência e, finalmente, afirmamos a sua existência através de um juízo. Mas a ordem metafísica da realidade segue precisamente a ordem inversa do conhecimento humano: o que primeiro entra em linha de conta é um determinado ato de existir que, porque é *este* ato particular de existir, circunscreve imediatamente uma determinada essência e leva a que uma determinada substância comece a transformar-se num ente. Neste sentido mais profundo, «ser» é o ato primitivo e fundamental em virtude do qual um determinado ser realmente é ou existe. Nas palavras do próprio São Tomás: *dictur esse ipse actus essentiae* ([16]) – «ser» é o próprio ato segundo o qual uma essência é.

Um mundo em que «ser» é o ato por excelência, o ato de todos os atos, é também um mundo em que, para cada coisa, a existência é a energia original de onde flui tudo o que merece o nome de ente. Um tal mundo existencial não pode

---

([16]) São Tomás de Aquino, em I. *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 1, ad 1$^{m}$, C.F. *Quaestiones disputatae: De Potentia*, qu. VII, art. 2, ad 9. Esta noção existencial de ente é debatida em É. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (Paris, J. Vrin, 1939), cap. VIII, esp. pp. 220-222. Para uma comparação geral entre o Deus de Aristóteles e o Deus de São Tomás de Aquino, ver o ensaio perspicaz de Anton C. Pegis, *Saint Thomas and the Greeks* (Milwaukee, Marquette University Press, 1939). Para uma comparação geral entre o Deus de Santo Agostinho e o Deus de São Tomás de Aquino, ver A. Gardeil, *La Structure de l'âme et l'expérience mystique* (Paris, Gabalda, 1927), Apêndice II, vol. II, 313-325. A extrema simplicidade da noção de existência e da impossibilidade de a conceptualizarmos foram sublinhadas por J. Maritain, *Sept leçons sur l'Être (1932-1933)* (Paris, Téqui), pp. 98-99. Estas características de «ser» explicam provavelmente a razão por que, como veremos no Capítulo IV, muitos cientistas modernos consideram a existência de uma coisa a mais insignificante de todas as suas propriedades.

ser explicado por nenhuma outra coisa senão por um Deus supremamente existencial. O mais estranho é que, historicamente falando, as coisas parecem ter-se passado ao contrário. Os filósofos não inferiram a suprema existencialidade de Deus a partir de qualquer conhecimento prévio da natureza existencial das coisas; pelo contrário, a autorrevelação da existencialidade de Deus ajudou os filósofos a chegar à compreensão da natureza existencial das coisas. Por outras palavras, os filósofos não conseguiram alcançar, para além da essência, as energias existenciais que são as suas próprias causas, até que a Revelação judaico-cristã lhes ensinou que «ser» era o nome próprio do Ser Supremo. O progresso conseguido pela metafísica à luz da fé cristã não foi o de compreender que tem de haver um primeiro ser, origem do ser de todas as coisas. O maior de todos os Gregos já o sabia. Quando, por exemplo, Aristóteles postulava o seu primeiro Pensamento que se pensa a si mesmo como ser supremo, certamente que o concebia como um Ato puro e como energia infinitamente poderosa; contudo, o seu deus era apenas o puro Ato de um Pensamento. Esta realidade infinitamente poderosa de um princípio que se pensa, certamente que merece ser chamada um Ato puro, mas era um Ato puro na ordem do conhecimento e não na da existência. Ora nada pode dar aquilo que não tem. Porque o supremo Pensamento de Aristóteles não era «Ele que é», não podia dar existência: daí que o mundo de Aristóteles não fosse um mundo criado; porque o supremo Pensamento de Aristóteles não era o puro Ato de existir, o seu autoconhecimento não implicava o conhecimento de todo o ser, tanto real como possível. O deus de Aristóteles não era uma providência; ele nem sequer conhecia um mundo que não tinha feito e que nunca poderia ter feito porque ele era o pensamento de um Pensamento, nem conhecia a autoconsciência de «Ele que é».

Não gostaria de minimizar a dívida filosófica de Tomás de Aquino para com Aristóteles. Ele próprio nunca me perdoaria por torná-lo culpado de uma tal ingratidão. Como filósofo, Tomás de Aquino não era discípulo de Moisés mas de Aristóteles, a quem devia o seu método, os seus princípios e até a

sua noção essencial da fundamental realidade de ser. Pretendo demonstrar apenas que um decisivo progresso metafísico, ou antes uma verdadeira revolução metafísica foi conseguida quando alguém começou a traduzir todos os problemas relativamente ao ser a partir da linguagem das essências para a das existências. Logo desde a sua origem, a metafísica sempre almejou obscuramente tornar-se existencial; desde o tempo de São Tomás de Aquino que assim tem sido, e a tal ponto que a metafísica perdeu sempre a sua própria existência de cada vez que perdeu a sua existencialidade.

A metafísica de São Tomás de Aquino foi e continua a ser um clímax na história da teologia natural. Não admira portanto que tenha sido seguida tão cedo por um anticlímax. A razão humana sente-se à vontade num mundo de coisas, relativamente às quais pode compreender e definir essências e leis em termos de conceitos; mas torna-se tímida e pouco à vontade num mundo de existências, porque existir é um ato, não uma coisa. E sabemo-lo muito bem. De todas as vezes que um conferencista inicia uma frase dizendo: «Efetivamente», sabe-se imediatamente que o homem já não sabe o que dizer. Ao garantir que alguma coisa é ele pode dizer-nos muito sobre aquilo que é; o que não pode é explicar a própria existência da coisa. E como poderia, se a existência é um princípio e o princípio mais profundo do que a coisa é? Quando lidamos com factos enquanto factos ou com coisas que acontecem enquanto meros acontecimentos, a nossa *ultima ratio* é sempre assunto encerrado. Obviamente, pedirem-nos para ver o universo como um mundo de atos existenciais particulares, todos relacionados com uma Auto-Existência suprema e absoluta, é esticar o poder da nossa razão essencialmente conceptual quase até ao ponto de rutura. Sabemos que temos de o fazer, mas perguntamo-nos se é possível fazê-lo, porque não temos a certeza de que isso possa de todo ser feito.

Este é, pelo menos, um ponto sobre o qual diversos sucessores de Tomás de Aquino acalentaram sérias dúvidas. Como teólogos cristãos, e muitas vezes grandes teólogos, não tiveram hesitações quanto ao verdadeiro nome do verdadeiro Deus.

A sua verdadeira dificuldade, considerando que Deus é «Ele que é», consistiu em saber se poderia esse Deus ser alcançado apenas através da razão filosófica, sem a ajuda da Revelação? Na realidade, uma questão perfeitamente relevante. Afinal, estes teólogos sabiam muito bem que os filósofos nunca tinham pensado em dar a Deus esse nome até o terem aprendido com Moisés, o qual também o aprendeu com o próprio Deus. Daí a tendência marcada, mesmo num grande metafísico como João Duns Escoto, para pôr em causa a possibilidade de a razão humana alcançar, apenas através da filosofia, o Deus cristão absolutamente existente e absolutamente todo-poderoso([17]).

A razão para esta hesitação é simples. O espírito humano sente-se intimidado perante uma realidade sobre a qual não pode formar nenhum conceito adequado. É exatamente o que sucede com a existência. É difícil para nós compreender que «Eu sou» é um verbo ativo. É provavelmente ainda mais difícil para nós ver que «isso é» se refere em última análise não àquilo que a coisa é, mas ao ato existencial primitivo que dá origem tanto ao ser como ao facto de ser precisamente aquilo que é. Contudo, aquele que começar a perceber isto também começará a apreender a verdadeira matéria de que é feito o nosso universo. Começará mesmo a perceber obscuramente a suprema causa desse mundo.

---

([17]) A natureza existencial do ser foi vigorosamente sublinhada por Duns Escoto; cf. Parthenius Minges, *I. Duns Scoti Doctrina philosophica et theologica* (Florença, Quaracchi, 1930), I, 14-17. O que é peculiar na sua teologia é uma forte tendência para tornar o Deus cristão, considerado *como* Deus cristão, incognoscível pela razão sem a ajuda da fé. Seria, além disso, interessante investigar a noção de ciência criada em Duns Escoto. De acordo com ele, «a essência e a sua existência nas criaturas são para cada uma como a quididade para o seu modo» (*op. cit.*, pp. 16-17). A primazia da essência, que faz a existência ser apenas um dos seus «acidentes», surge na doutrina de Duns Escoto como uma reminiscência do platonismo anterior a Tomás de Aquino. Numa estrita metafísica existencial, seria muito mais correto falar da essência de uma existência do que falar, como Duns Escoto, da existência de uma essência (*essentia et eius existentia*).

Por que terá o espírito grego parado espontaneamente na noção de natureza, ou de essência, como se de uma explicação última se tratasse? Porque na nossa experiência humana a existência está sempre relacionada com uma essência particular. Conhecemos diretamente apenas coisas existentes, individuais e sensíveis, cuja existência consiste apenas em ser esta ou aquela coisa individual. A existência de um carvalho limita-o obviamente a ser um carvalho, ou antes, a ser este carvalho particular, o mesmo podendo ser dito de tudo o resto. O que significa isso, se não que a essência de uma e qualquer coisa não é a existência em si, mas apenas uma das muitas possíveis participações na existência? Este facto tem melhor expressão na distinção fundamental entre «ente» e «o que é», tão claramente exposta por Tomás de Aquino. Não significa que a existência seja distinta da essência como uma coisa o é de outra. Mais uma vez, a existência não é uma coisa, mas o ato que permite que ela seja e que seja aquilo que é. Esta distinção exprime meramente o facto de que na nossa experiência humana não existe nada cuja essência seja «ser» e não «ser-uma-determinada-coisa». Nenhuma coisa empiricamente dada se define pela existência; assim, a sua essência não é a existência, e os dois conceitos devem ser entendidos separadamente.

Como poderemos então explicar a existência de um mundo feito de tais coisas? Podemos pegar nelas sucessivamente e perguntarmo-nos por que é que cada uma delas é ou existe; a essência de qualquer uma delas nunca poderá fornecer uma resposta à nossa questão. Uma vez que a natureza de nenhuma delas é «ser», o mais exaustivo conhecimento científico do que elas são não poderá sequer sugerir o início de uma resposta à nossa pergunta: por que são elas? Este nosso mundo é um mundo de mudança; a física, a química e a biologia podem ensinar-nos as leis segundo as quais a mudança acontece realmente nelas; o que estas ciências não nos podem ensinar é a razão por que este mundo, considerado no seu conjunto com as suas leis, a sua ordem e a sua inteligibilidade, é ou existe. Como a natureza de nenhuma coisa conhecida é «ser», a natureza de nenhuma coisa conhecida contém em si a razão suficiente para a sua própria

existência. Mas aponta para a sua única causa concebível. Para além de um mundo onde «ser» é facilmente acessível e onde cada natureza pode explicar o que são outras naturezas, mas não a sua existência comum, tem de haver alguma causa cuja verdadeira essência seja «ser». Anunciar uma coisa cuja essência é um puro Ato de existir, ou seja, cuja essência não seja ser isto ou aquilo, mas apenas «ser», é também anunciar o Deus cristão como a suprema causa do universo. Sendo um Deus profundamente oculto, «Ele que é» também é um Deus muito óbvio. Ao revelarem ao metafísico que não podem justificar a sua existência, todas as coisas apontam para o facto de que existe uma causa suprema, na qual essência e existência coincidem. Aqui finalmente, Tomás de Aquino e Santo Agostinho acabam por se encontrar. Como a sua metafísica existencial conseguiu impor-se a essa crosta de essências que não é senão a camada exterior da realidade, São Tomás de Aquino consegue ver o puro Ato de existir como alguém que vê a presença da causa em qualquer um dos seus efeitos.

Atingir este ponto foi provavelmente atingir a *ultima Thule* [o limite do que se pode atingir] do mundo metafísico que Santo Agostinho alcançou por força da fé cristã, no próprio dia em que ouviu todas as coisas proclamarem, na linguagem da Bíblia: «Nós não nos criámos, mas fomos criadas por Ele que vive eternamente». Contudo, para Santo Agostinho, «Ele que vive eternamente» permaneceu essencialmente a «Verdade eterna, Amor verdadeiro e Eternidade amada» autoexistentes([18]). São Tomás de Aquino alcançou-o por força de um conhecimento simplesmente metafísico, quando afirma que «todos os seres pensantes conhecem implicitamente Deus em toda e qualquer coisa que conhecem»([19]). Era impossível ir mais longe porque a razão humana não pode ir mais longe do que o mais elevado

([18]) Santo Agostinho, *Confissões*, Livro X, cap. X, n. 25, p. 227. Cf. Livro VII, cap. X, n. 16, p. 158.

([19]) São Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de Veritate*, qu. 22, art. 2, ad 1[m]. Afirmações semelhantes poderão ser encontradas sempre que Tomás de Aquino fala sobre o natural e confuso desejo de beatitude de todos os homens; por exemplo, *Summa theologica*, Pars I, qu.2, art. 1, ad 1[m].

de todos os princípios metafísicos. Esperar-se-ia pelo menos que, uma vez na posse de uma verdade tão fundamental, os homens a conservassem cuidadosamente. Mas não o fizeram. A sua perda seguiu-se quase imediatamente à sua descoberta. Como e porque se perdeu é portanto o problema sobre o qual devemos concentrar agora a nossa atenção.

# III

# DEUS E A FILOSOFIA MODERNA

A transição da filosofia medieval para a filosofia moderna inicial tem o seu melhor exemplo na mudança que se verificou na condição social dos próprios filósofos. Durante a Idade Média quase todos os filósofos eram monges, padres ou pelo menos simples clérigos. Do século XIX até aos nossos dias muito poucos homens da Igreja mostraram possuir um verdadeiro génio criativo no campo da filosofia. Malebranche e Condillac em França, Berkeley na Irlanda, Rosmini na Itália podem ser citados como exceções à regra e nenhum deles é reconhecido como génio filosófico excecional dos tempos modernos. A filosofia moderna foi criada por leigos, não por homens da Igreja e para dar respostas à cidade natural dos homens, e não à cidade sobrenatural de Deus.

Esta mudança marcante começou a revelar-se quando na Primeira Parte do seu Discurso do Método, Descartes anunciou a sua decisão de «não procurar outro conhecimento senão aquele que» «poderia encontrar em» si mesmo «ou no grande livro do mundo»(1). A afirmação de Descartes não quis dizer que fosse sua intenção desembaraçar-se de Deus, da religião ou mesmo da teologia; mas significava enfaticamente que, quanto a ele, essas matérias não eram objeto adequado para especulação filosófica. Afinal, o caminho para o céu não se abre igualmente ao mais

(1) Descartes, *Discours de la méthode,* Primeira Parte, VI, 9, 11, 21-22 [*Discurso do Método,* Lisboa, Edições 70, 1986].

ignorante como ao mais erudito? Não é verdade que a própria Igreja ensina que as verdades reveladas que conduzem os homens à salvação não são alcançáveis pela nossa inteligência? Deixemos que a religião permaneça o que ela é de facto: uma questão de fé e não de conhecimento intelectual ou demonstração racional.

Assim, o que aconteceu com a filosofia de Descartes, e independentemente da sua convicção pessoal cristã, foi a rutura com a ideia medieval cristã de Saber. Para São Tomás de Aquino, por exemplo, a suprema expressão do saber era a teologia. «Esta doutrina sagrada», diz Tomás de Aquino «é, entre todos os saberes humanos, o saber por excelência; não é apenas o mais elevado dentro de uma certa ordem, é-o absolutamente». E por que será assim? Porque o próprio objeto da teologia é Deus, que é o mais elevado objeto concebível do conhecimento humano: «Só merece eminentemente ser chamado sábio aquele cujo estudo incida sobre a suprema causa absoluta do universo, ou seja, Deus» ([2]). Como ciência da causa suprema, a teologia reina suprema entre todas as outras ciências; todas são julgadas por ela e subordinadas a ela. Descartes não era homem para levantar qualquer objeção contra a sabedoria da fé cristã. Sendo ele próprio cristão, encarava-a como o seu único meio de salvação pessoal através de Cristo e da Igreja de Cristo. Contudo, como filósofo, procurava uma espécie de sabedoria completamente diferente, nomeadamente um conhecimento da verdade através das suas primeiras causas, passível de ser atingido apenas pela razão natural e dirigido para objetivos práticos temporais ([3]). Descartes não divergiu de São Tomás de Aquino, pois tal como ele não suprimiu a teologia – preservou-a muito cuidadosamente; nem divergiu quanto à distinção formal entre filosofia e teologia – São Tomás de Aquino já o tinha feito antes dele, há muitos séculos. O que era novo em Descartes

([2]) São Tomás de Aquino, *Summa theologica*, Pars I, qu. 1, art. 6, *Resp.*

([3]) Descartes, *Principes de la philosophie*, Prefácio, Part II, Vol. XI, 4, 11. 19-23. Cf. p. 5, 11. 13-18 [*Princípios da Filosofia*, Lisboa, Edições 70, 1997]. Sobre este ponto, ver J. Maritain, *Le Songe de Descartes* (Paris, R.-A. Corrêa, 1932), cap. III, «Déposition de la sagesse», pp. 79-150.

era a separação real e prática entre a sabedoria filosófica e a sabedoria teológica. Onde Tomás de Aquino distinguia com o objetivo de unir, Descartes dividia com o objetivo de separar. Os teólogos podiam levá-lo ao seu Bem supremo e sobrenatural através da sabedoria da fé. Descartes não se oporia e até se sentiria extremamente grato. Como ele próprio afirma: «Tal como qualquer pessoa, esforço-me por ganhar o céu»([4]). Contudo, como filósofo, Descartes estava interessado num tipo de sabedoria completamente diferente, ou seja, no conhecimento racional «das primeiras causas e dos verdadeiros princípios a partir dos quais podem ser deduzidas as razões de tudo aquilo que é possível conhecer»([5]). É esse o bem natural e humano «considerado pela razão natural sem a luz da fé».

A consequência imediata desta atitude devia ter sido fazer regressar a razão humana à atitude filosófica dos Gregos. Uma vez que a filosofia de Descartes não era direta ou indiretamente regulada pela teologia, ele não tinha quaisquer razões para supor que as suas conclusões pudessem afinal coincidir. Porque não haveria de existir entre o objeto, ou objetos, do seu culto religioso e o princípio racional da inteligibilidade de todas as coisas a mesma separação que existia entre a sua fé e a sua razão, ou a sua teologia e a sua filosofia? Teria sido tão lógico para Descartes adotar essa posição, que alguns dos seus melhores historiadores não hesitam em sustentar que ele o fez de facto. Nas palavras de O. Hamelin: «Descartes vem depois dos Antigos quase como se não tivesse existido mais nada entre ele e eles, exceto os fisicistas([6]).

Que isto era o que deveria ter acontecido, logicamente falando, não oferece dúvidas. Contudo, que nada disso tenha realmente acontecido não oferece igualmente qualquer dúvida e o facto é suscetível de uma explicação histórica muito simples.

---

([4]) Descartes, *Discours de la méthode*, Primeira Parte, VI, 8, 11. 8-9. Literalmente: «Je révérais notre théologie, et prétendait, autant qu'aucun autre, à gagner le ciel» [Eu sonharia a nossa teologia, e pretendia, tanto como qualquer outro, ganhar o céu].

([5]) Descartes, *Principes de la philosophie*, Prefácio, p.5, 11. 21-24.

([6]) O. Hamelin, *Le Système de Descartes*, (Paris, Alcan, 1921), p. 15.

Quando um filósofo grego tinha de abordar o problema da teologia natural através de um método puramente racional, via-se confrontado apenas com os deuses religiosos da mitologia grega. Qualquer que fosse o seu nome, posição ou função nenhum dos deuses da religião grega alguma vez reclamara ser o uno, único e supremo Ser, criador do mundo, primeiro princípio e fim último de todas as coisas. Pelo contrário, Descartes não podia abordar o mesmo problema filosófico sem estar confrontado com o Deus cristão. Quando um filósofo é também cristão, pode muito bem dizer no início da sua pesquisa: vou fingir que não sou cristão; vou tentar procurar, apenas pela razão e sem a luz da fé, as primeiras causas, os primeiros princípios que podem explicar todas as coisas. Como desporto intelectual, este é tão bom como qualquer outro; mas está destinado ao fracasso, porque quando um homem sabe e acredita que há apenas uma causa de tudo o que existe, o Deus em que acredita dificilmente pode ser outra coisa que não a causa do que ele conhece.

O problema de toda a teologia natural moderna pode ser explicado em poucas palavras, e compreender a sua natureza paradoxal é a primeira condição para a correta compreensão da sua história. Longe de vir depois dos Gregos como se não tivesse existido nada entretanto, Descartes veio depois dos Gregos com a condição ingénua de que poderia solucionar, através do método puramente racional dos Gregos, todos os problemas que tinham sido colocados entretanto pela teologia natural cristã. Por outras palavras, Descartes nunca duvidou por um só momento de que o primeiro princípio de uma filosofia totalmente separada da teologia cristã acabaria por se revelar o mesmo Deus que a filosofia nunca tinha conseguido descobrir enquanto permanecera alheia à influência da revelação cristã. Não admira pois que nós, historiadores, não concordemos com Descartes. Alguns de nós escrevem a história daquilo que ele disse; outros escrevem a história daquilo que ele realmente fez; e como ele disse que procuraria a verdade apenas à luz da razão, o que fez, pelo menos na metafísica, foi reafirmar as principais conclusões da teologia natural cristã como se a teologia sobrenatural cristã nunca tivesse existido. Para Liard, Descartes

surge como o pioneiro do positivismo científico; para Espinas ele surge como o discípulo fiel dos seus primeiros professores, os jesuítas(7). Efetivamente, Descartes era ambos, e ambos ao mesmo tempo, mas não no que se refere às mesmas questões.

O Deus de Descartes é um Deus inequivocamente cristão. A fundação comum para as demonstrações cartesianas da existência de um tal Deus é a ideia clara e distinta de uma substância pensante, não criada e independente que é naturalmente inata ao espírito humano. Se investigarmos a razão por que uma tal ideia existe dentro de nós, somos de imediato levados a postular, como única explicação plausível, a ideia de um ser que possui todos os atributos que se ligam à ideia que fazemos dele, ou seja, um ser autoexistente, infinito, todo poderoso, uno e único. Mas é suficiente para nós considerar diretamente a ideia inata que temos dele, assegurarmo-nos que Deus é ou existe. Estamos tão habituados, em todas as outras coisas, a estabelecer uma distinção entre essência e existência, que nos sentimos naturalmente inclinados a imaginar que Deus pode ser concebido como não existindo de facto. No entanto, quando pensamos mais atentamente em Deus, depressa concluímos que a não existência de Deus é, estritamente falando, impensável. A nossa ideia inata de Deus é a de um ser supremamente perfeito; dado que a existência é uma perfeição, pensar num ser supremamente perfeito a quem a existência é negada é pensar

(7) Descartes foi interpretado por Victor Cousin como um expoente da sua própria metafísica espiritualista. Contra esta interpretação predominantemente metafísica da sua doutrina, os elementos científicos do cartesianismo foram sublinhados por L. Liard, *Descartes* (Paris, Alcan, 1882); mais tarde, sob a influência das conferências não publicadas de L. Lévy-Bruhl e de mim próprio em *La Liberté chez Descartes, et la théologie* (Paris, Alcan, 1913). Toda a questão foi reanalisada e as minhas conclusões competentemente corrigidas por Henri Gouhier, *La Pensée religieuse de Descartes* (Paris, J. Vrin, 1924). Durante os mesmos anos em que Lévy-Bruhl ensinava o seu Descartes de espírito científico, um Descartes de espírito apologético era elaborado por A. Espinas. O resultado das suas reflexões pode ser encontrado no livro póstumo de Espinas, *Descartes et la morale* (Paris, 1925), 2 vols. A discussão mais recente sobre o problema pode ser encontrada no livro de Francesco Olgiati, *Cartesio, Vita e Pensiero* (Milão, 1934).

num ser supremamente perfeito a quem é negada a perfeição, o que é contraditório; daí que a existência seja inseparável de Deus e, consequentemente, ele seja ou exista necessariamente([8]).

É um facto conhecido que Descartes sempre desprezou a história, mas aqui a História pregou-lhe uma partida. Se não tivesse investigado tão pouco o passado da sua própria ideia de Deus, teria compreendido imediatamente que embora seja verdade que todos os homens têm uma certa ideia da divindade, nem todos tiveram, nem sempre, a ideia cristã de Deus. Se todos os homens tivessem essa ideia de Deus, Moisés não teria perguntado a Javé o seu nome; ou a resposta de Javé teria sido: «Que pergunta disparatada, tu sabe-lo». Descartes estava tão preocupado em não corromper a pureza racional da sua metafísica com qualquer elemento de fé cristã que simplesmente decretou a inerência universal da definição cristã de Deus. Tal como as ideias inatas de Platão, a ideia inata de Deus em Descartes era uma reminiscência; contudo, não a reminiscência de uma ideia contemplada pela alma numa vida anterior, mas simplesmente a reminiscência do que ele tinha aprendido na igreja quando era pequeno.

Esta desconcertante indiferença de Descartes em relação à possível origem de uma ideia metafísica de tal importância não é de modo algum o único acidente da sua filosofia. Das muitas coisas que tinham sido ditas pelos seus antecessores, grande parte delas pareciam-lhe ser pelo menos materialmente verdadeiras e Descartes nunca hesitou em repeti-las quando lhe convinha. Para ele, todavia, repetir alguma coisa nunca significou tomá-la de empréstimo. Segundo o próprio Descartes, o maior mérito da sua filosofia consistia no facto de, ao ser a primeira a seguir coerentemente o único método verdadeiro, era também a única a ser um encadeamento contínuo de consequências demonstradas e concluídas irrepreensivelmente a partir de princípios evidentes. Basta mudar, nem sequer um dos seus elos, mas apenas o seu lugar, para que todo o encadeamento

([8]) Descartes, *Méditations*, V, IX, 52.

se desfaça(9). Quando o valor de verdade de uma ideia é tão inseparável do seu lugar para fins dedutivos, por que é que nos devemos preocupar com a sua origem? Só há um lugar onde uma ideia verdadeira é completamente verdadeira: é o lugar que ela encontra na filosofia de Descartes. E a ideia cartesiana de Deus é uma extraordinária aplicação deste princípio. É seguramente a pedra angular da metafísica de Descartes, mas como a sabedoria humana é una, não existe uma metafísica cartesiana isolada. O que é a pedra angular da metafísica cartesiana tem de ser necessariamente também a pedra angular da física que vai buscar os seus princípios à metafísica. Em suma, aquilo que deu a esta ideia de Deus o seu pleno valor no espírito de Descartes foi a sua notável capacidade para se tornar no ponto de partida de uma interpretação puramente científica do mundo. Como o Deus cartesiano era metafisicamente verdadeiro, ele dotava a ciência com os princípios da física verdadeira. E porque mais nenhum outro podia dotar a verdadeira física com os princípios de que esta necessita para uma exposição sistemática, nenhum outro Deus, salvo o Deus cartesiano, poderia ser o verdadeiro Deus.

Isto deve ser cuidadosamente tido em conta por qualquer pessoa que desejar compreender as curiosas aventuras metafísicas do Deus de Descartes. Originalmente, era o Deus cristão. Era um ser tão completamente autossubsistente como o Deus do próprio São Tomás de Aquino e Descartes ainda o teria alegremente feito mais se tal tivesse sido possível. O seu Deus não era simplesmente um puro Ato de existir que não tinha causa para a própria existência; era como uma energia infinita de autoexistência que, por assim dizer, era para si mesma a causa da sua própria existência. É óbvio que não há palavras para descrever um tal Deus. Dado que a causa nos surge naturalmente como sendo distinta do seu efeito, é difícil falar dele como se ele fosse a sua própria causa. Contudo, se pudéssemos fazer coincidir as duas noções de causa e efeito, pelo menos neste único caso, um Ser infinitamente poderoso, que é causa de si

(9) Descartes, *Principes de philosophie*, Prefácio, IX, 19, 11. 12-26.

próprio, seria talvez a menos inadequada de todas as aproximações humanas de Deus([10]).

À primeira vista o Deus de Descartes e o Deus de São Tomás de Aquino não parecem diferir senão por uma leve sombra de pensamento metafísico. Mas é mais do que isso. Quando São Tomás de Aquino transfigurou o supremo Pensamento de Aristóteles no «Ele que é» cristão, colocou um primeiro princípio filosófico ao nível de Deus. A partir deste mesmo Deus cristão, Descartes utilizava-o agora como primeiro princípio filosófico. É verdade que o Deus em que, como cristão, Descartes acreditava era exatamente o mesmo Deus que, como filósofo, ele sabia ser a primeira causa de todas as coisas; no entanto, permanece o facto de, como filósofo, Descartes não ter lugar para esse Deus e para a sua perfeição autossuficiente. Para ele, Deus era em si um objeto de fé religiosa; o que era objeto de conhecimento racional era Deus tomado como o mais elevado de todos os «Princípios da Filosofia». É por esta razão que a teologia natural de Descartes não se limitou apenas à consideração daqueles que, de entre os atributos divinos, explicam a existência do mundo, mas também concebeu esses atributos como eles terem de ser concebidos de modo a que possam explicar a existência de um mundo cartesiano.

O que esse mundo de ciência cartesiana era todos sabem. Era um universo exclusivamente mecânico, onde tudo poderia ser explicado pelas propriedades geométricas de espaço e pelas leis físicas de movimento([11]). Se olharmos para Deus como única explicação possível para a existência desse mundo, o seu principal atributo tem necessariamente de ser, não a contemplação do seu próprio Ser infinito, mas a sua omnipotência, que é causa de si própria, fonte da sua causalidade criativa. Em vez do Ser autossuficiente e que se conhece a si próprio de São Tomás de Aquino, temos agora uma energia de existência que é causa de si própria. Se recorrêssemos a metáforas, diríamos

([10]) Para uma discussão detalhada desta noção de Deus e dos textos de Descartes em que é formulada, ver É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartesian* (Paris, J. Vrin, 1930).

([11]) Descartes, *Discours...*, Segunda Parte, IX, cap. LXIV, 101-102.

que enquanto o Deus de São Tomás de Aquino era um infinito oceano de existência, o Deus de Descartes é uma infinita e poderosa fonte de existência. E não é difícil perceber porquê. Como a única função filosófica do seu Deus era ser uma causa, o Deus cartesiano tinha de possuir todos os atributos requeridos para o criador de um mundo cartesiano. Sendo esse mundo infinitamente projetado no espaço, o seu criador tinha de ser infinito; sendo esse mundo puramente mecânico e destituído de causas finais, o que era verdadeiro e bom nele tinha de ser dessa maneira porque Deus o tinha criado como um livre desígnio da sua vontade, e não o oposto. O mundo mecânico de Descartes assentava na ideia da conservação da mesma quantidade de movimento no universo; daí que o Deus de Descartes tivesse de ser um Deus imutável e que às leis estabelecidas pela sua vontade não fosse permitida a mudança, a não ser que este mundo fosse primeiro destruído. Em suma, a essência de um Deus cartesiano estava largamente determinada pela sua função filosófica, que era criar e preservar um mundo mecânico da ciência como o próprio Descartes o concebeu([12]). Ora é bem verdade que o Criador é eminentemente um Deus cristão, mas um Deus cuja verdadeira essência seja a de ser um criador não é de todo um Deus cristão. A essência do verdadeiro Deus cristão não é criar, mas ser. «Ele que é» também pode criar, se assim o quiser; mas Ele não existe porque cria, não, nem a Ele próprio; Ele pode criar porque existe supremamente.

([12]) Daí o comentário justamente famoso de Pascal: «não posso perdoar a Descartes. Em toda a sua filosofia parecia predisposto a passar sem Deus. Mas teve de O fazer dar uma vergastada para pôr o mundo em movimento; para além disto, ele não teve mais necessidade de Deus», *Pascal's Pensées*, pp. 153-154, Everyman's Library. Este fisicismo ou naturalismo que atravessa a teologia natural de Descartes foi cuidadosamente observado e admiravelmente analisado por Maurice Blondel, «L'Anticartésianisme de Malebranche», in *Revue de métaphysique et de morale*, 1916, pp. 1-26. O único acrescento que gostaria de fazer a este excelente ensaio é o de que Malebranche tentou exprimir o seu próprio espírito anticartesiano nos termos da filosofia cartesiana. Daí as suas dificuldades pessoais. No seu esforço para recristianizar a teologia natural de Descartes, Malebranche cartesianizou o Deus cristão.

Estamos agora a conseguir ver por que, e em que sentido, a metafísica de Descartes constituiu um momento decisivo na evolução da teologia natural. No entanto, evolução nem sempre é sinónimo de progresso; e desta vez ela estava destinada a ser um retrocesso. Não discuto aqui a hipótese dogmática de o Deus de São Tomás de Aquino ser o verdadeiro Deus. O que estou a tentar esclarecer é o facto objetivo de que, mesmo como uma causa filosófica suprema, o Deus de Descartes era um Deus nado-morto. Ele não podia sequer viver porque, tal como Descartes o tinha concebido, ele era o Deus do Cristianismo reduzido à condição de princípio filosófico, em suma, uma mistura infeliz de fé religiosa e pensamento racional. A mais extraordinária característica deste Deus era que a sua função criativa absorvera integralmente a sua essência. Daí o nome que, a partir de agora, passaria a ser o seu verdadeiro nome: já não «Ele que é», mas antes «O Autor da Natureza». Certamente que o Deus cristão fora sempre o Autor da Natureza, mas Ele também fora infinitamente mais do que isso, ao passo que, depois de Descartes, Ele estava destinado a tornar-se progressivamente nada mais do que isso. O próprio Descartes era demasiadamente bom cristão para considerar a Natureza como um Deus particular; mas, estranhamente, nunca lhe ocorreu que reduzir o próprio Deus cristão a nada mais do que a suprema causa da Natureza era fazer exatamente a mesma coisa. As conclusões metafísicas resultam tão necessariamente dos seus princípios que o próprio Descartes alcançou imediatamente aquelas que seriam as conclusões últimas dos seus discípulos do século XVIII, quando escreveu a seguinte frase: «Por Natureza, considerada na sua generalidade, entendo agora nada mais do que Deus ou a ordem e disposição estabelecidas por Deus nas coisas criadas»([13]).

O efeito histórico mais imediato desta teologia natural cartesiana foi novamente dissociar Deus enquanto objeto de culto religioso de Deus enquanto primeiro princípio de inteligibilidade filosófica. Daí o famoso protesto de Pascal: «O Deus dos cristãos não é um Deus que seja simplesmente o autor de ver-

([13]) Descartes, *Méditations*, VI, IX, 64.

dades matemáticas ou da ordem dos elementos; esse é o ponto de vista de pagãos e epicuristas...; mas o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacob, o Deus dos cristãos é um deus de amor e de conforto, um Deus que enche a alma e o coração daqueles a quem possui» ([14]). Num certo sentido pode-se dizer que os maiores entre os sucessores imediatos de Descartes fizeram tudo o que era humanamente concebível para restaurar a unidade da teologia natural na base dos princípios cartesianos. Se falharam, como receio que tenha acontecido, a razão do seu fracasso residiu no facto de uma tal empresa ser em si mesma contraditória e, consequentemente, de isso não poder de modo algum ser feito.

Se tivesse sido possível realizar com êxito essa tarefa, Malebranche teria sido provavelmente o homem para o fazer. Padre do Oratório e homem profundamente pio, quase um místico, Malebranche reunia todas as condições necessárias para ter sucesso nesta experiência filosófica. Enquanto fisicista sentia-se perfeitamente satisfeito com os princípios mecânicos formulados por Descartes; enquanto metafísico elaborou uma síntese original do cartesianismo e do agostinianismo que postulava Deus como a única fonte de eficácia causal, tanto na ordem do conhecimento humano como na ordem da causalidade física; enquanto teólogo, defenderia que Deus age sempre em conformidade com o que Ele é e que o único objetivo de Deus na Sua ação é a Sua própria glória na pessoa de Jesus Cristo. O que é Deus, pergunta Malebranche, senão o Ser em si mesmo? «Penso que te compreendo corretamente», diz Ariste num dos diálogos de Malebranche, «estás a definir Deus tal como, ao falar a Moisés, Ele se definiu a Si próprio: "*Deus é Aquele que é*"» ([15]). Não será este, podemos perguntar, o verdadeiro e genuíno Deus cristão?

---

([14]) *Pascal's Pensées*, pp. 153-154.

([15]) Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, org. Paul Fontana (A. Colin, 1922), Vol I, cap. II, sec. 4, p. 46. Para uma exposição geral da doutrina de Malebranche, ver Henri Gouhier, *La Vocation de Malebranche* (Paris, J. Vrin, 1926), e *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse* (Paris, J. Vrin, 1926).

Sem dúvida que é. Um Ser infinitamente perfeito, o Deus de Malebranche «é para Si próprio a Sua própria luz, Ele descobre na Sua própria substância as essências de todos os seres e todas as suas possíveis modalidades e, nas Suas decisões, as suas existências bem como todas as suas modalidades reais» ([16]). Não há uma única palavra na sua definição que não se pudesse aplicar igualmente ao Deus de São Tomás de Aquino. Longe de concordar com Descartes que Deus crie livremente verdades eternas, Malebranche recupera totalmente a doutrina agostiniana de um Deus que conhece todas as coisas, tanto as reais como as possíveis, através do conhecimento das suas próprias Ideias eternas e que conhece as suas Ideias através do conhecimento da sua própria substância. Aqui, contudo, está a falha frouxa, por onde o espírito cartesiano invadiu aos poucos a teologia natural de Malebranche. De certo modo, um Deus que nada vê senão a sua própria substância e que vê aí todos os seres juntamente com as suas relações inteligíveis é o oposto do Deus de Descartes. Mas, curiosamente, a diferença entre estes dois Deuses deve-se ao facto de Malebranche ter cartesianizado cuidadosamente aquele que era, para si, o insuficientemente cartesiano Deus de Descartes. O mundo de Descartes fora um mundo de leis inteligíveis, estabelecidas pela vontade arbitrária de um Deus omnipotente; a originalidade de Malebranche foi conceber Deus como um mundo infinito de leis inteligíveis. Nada se parece mais com o supremo Intelecto de Plotino do que a Palavra divina de Malebranche. Muitos historiadores diriam que são o mesmo. De qualquer modo, são tão semelhantes que quase se poderia definir a Palavra de Malebranche como o Intelecto plotiniano que se converteu em cartesiano. Em suma, com Malebranche o próprio Criador tem de se submeter ao mesmo tipo de inteligibilidade que o Deus de Descartes impôs livremente às coisas criadas.

O resultado líquido da aventura metafísica de Malebranche foi a emergência de um Deus sobrenatural cuja vida interior foi

([16]) Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique e sur la religion*, Vol I, cap. VIII, sec. 10, p. 182.

concebida de acordo com o modelo de um mundo cartesiano. Ao conhecer simplesmente em si mesmo todas as suas possíveis participações finitas, o Deus de Malebranche conhece todas as coisas concebíveis e todas as suas relações concebíveis. Conhece todas as relações quantitativas como incluídas na sua ideia simples e única de extensão inteligível. Por outras palavras, a física de Deus é a mesma de Descartes. E como poderia ser de outro modo? Como o único mundo verdadeiro é o mundo geométrico de Descartes, onde tudo pode ser explicado apenas através das propriedades de extensão no espaço, o próprio Deus pode saber e criar matéria apenas através da ideia inteligível de extensão. Como todas as verdade especulativas têm efeito sobre as relações de extensão, o mundo de matéria é conhecido por Deus, tal como o próprio Descartes pensava que era, através deste simples conhecimento de todas as possíveis relações de extensão.

Como poderemos então explicar o facto de, entre o número infinito de possíveis sistemas de relações no espaço, Deus ter escolhido precisamente aquele em que vivemos para o criar? A resposta de Malebranche a esta pergunta é que, para além das relações de quantidade, existem relações de perfeição. Dois e dois são quatro é uma relação de quantidade; o homem é superior aos animais é uma relação de perfeição. Ora, tal como as relações quantitativas são puramente especulativas em género, as relações de perfeição são práticas por definição. O que nos parece melhor é aquilo que nos parece mais cativante. O mesmo se passa com Deus. Tomadas no seu conjunto, todas as possíveis relações de perfeição entre todos os seres possíveis formam um sistema infinito a que chamamos Ordem. Ora, «Deus ama intransigentemente esta Ordem imutável, que consiste e pode consistir apenas nas relações de perfeição que estão entre os seus atributos, bem como entre as ideias incluídas na sua própria substância». Portanto, Deus não podia amar nem desejar qualquer coisa que contrariasse esta Ordem eterna e absoluta sem amar e desejar contra a sua própria perfeição, o que é impossível([17]). Foi por isso que Deus criou este mundo único

([17]) *Ibid.*, Vol. I, cap. VIII, sec. 13, pp. 185-187.

tal como ele é. Não é, absolutamente falando, o mundo mais perfeito possível, mas é pelo menos o mundo mais perfeito que Deus poderia criar, dado que teria de ser um mundo regido por leis universais, uniformes e inteligíveis([18]). Uma acumulação de coisas individualmente perfeitas não poderia ser um todo nem poderia ser um mundo, porque não seria uma ordem de coisas regulada por leis.

Talvez a melhor de maneira de compreendermos o Deus de Malebranche seja fazermos a nós próprios esta pergunta: assumindo que o mundo cartesiano é o mais inteligível de todos, por que é que Deus escolheu apenas esse para o criar? A resposta é naturalmente porque Deus é supremamente inteligente, não podendo deixar de fazer o que Descartes teria feito se Descartes fosse Deus. Surpreendentemente, foi mesmo desta maneira que Descartes colocou a questão no início do seu tratado inacabado sobre «O Mundo»; não foi: «de que é feito este universo?», mas antes: «supondo que tivéssemos criado um universo perfeitamente racional a partir do nada, como poderíamos atingi-lo?» Malebranche não fez mais do que dar um passo em frente no mesmo caminho. À pergunta: «poderá ter Deus criado outro universo?» a resposta de São Tomás de Aquino foi: «sim, certamente; uma vez que Deus é perfeito, o mundo que ele criou é muito bom, mas ele poderia ter criado muitos outros mundos bons, e porque razão, entre esses muitos universos possíveis, escolheu unicamente este para lhe conceder existência, não sabemos: Ele é livre». Também Malebranche defendeu sempre que Deus era eternamente livre para criar ou não criar; mas acrescentou que, se Deus tinha optado livremente por criar, a sua própria perfeição o obrigava a criar o melhor mundo possível que um Deus pode criar, como convém a um Deus perfeito.

Obviamente, a noção de perfeição prevalece aqui sobre a noção de ser. Malebranche ainda chama Ser a Deus; contudo, e sob a influência dominante de Agostinho, ele concebe-o de facto como o Bem de Plotino e de Platão. Mas, mesmo o Bem existe como essência ou natureza, e há uma enorme diferença

([18]) *Ibid.*, Vol. II, cap. IX, sec. 10, pp. 209-211.

entre dizer que Deus não pode não existir porque é perfeito, e dizer que Deus não pode não ser perfeito porque ele é «Ele que é». Malebranche afirma a segunda hipótese mas pensa a primeira. Consequentemente, este discípulo tão piedoso de Santo Agostinho regressa inconscientemente à posição delicada que fora a do seu mestre treze séculos antes dele: ele não tem a filosofia natural da sua teologia revelada; o Deus da sua filosofia não é o mesmo Deus da sua religião.

Nada há de surpreendente neste facto. No que diz respeito ao seu método filosófico, Malebranche era cartesiano. Uma das mais profundas exigências, e provavelmente a exigência mais profunda de todas, do método cartesiano, é nunca ir das coisas para as ideias, mas pelo contrário ir das ideias para as coisas. As existências são dadas a um cartesiano apenas através e em essências. O próprio Deus não podia ser postulado como existindo de facto se não fosse o facto de a sua ideia estar em nós e de, uma vez que se encontra aí, tal implicar a sua existência. Tal como diz explicitamente o Descartes da quinta *Meditação*: uma vez que não conseguimos separar a existência da ideia de Deus, Deus necessariamente é ou existe. Apesar das gradações de pensamento características do seu próprio sistema, a posição de Malebranche permaneceu substancialmente a mesma: «Não se pode ver a essência do Infinito sem a sua existência, a ideia de Ser sem ser»([19]). Pela mesma razão, essa foi também a posição de Leibniz, cuja prova dileta da existência de Deus o postula como a única causa concebível das essências, e portanto como o Ser necessário cuja essência inclui existência, «ou em quem a possibilidade é suficiente para produzir realidade». Dificilmente se poderia desejar uma fórmula mais perfeita da primazia da essência sobre a existência: «apenas Deus ou o Ser Necessário tem esta prerrogativa, que se ele for possível [ou seja: se a sua essência for concebível sem contradição] ele tem necessariamente de existir»([20]).

---

([19]) *Ibid.*, Vol. I, cap. II, sec. 5, p. 47.

([20]) Leibniz, *Monadologia*, nível.44, 45; em *Discourse on Metaphysics, Correspondence with Arnauld and Monadology* (The Open Court Co., 1918), p. 258.

Se tomarmos em consideração que Deus é esse Ser cuja possibilidade só por si produz a sua realidade, não nos surpreenderemos ao tomar conhecimento de que o mundo criado por tal Deus é também o único que esse Deus podia ter criado. A melhor definição do Deus leibniziano é um ser absolutamente perfeito([21]). Como tal, o Deus de Leibniz também deve ser um Deus infinitamente generoso, e porque, pelo menos moralmente falando, dificilmente consegue impedir-se de comunicar a sua própria perfeição, ele tem de criar. Mas um Deus perfeito só pode criar o melhor mundo possível. Entre as séries infinitas de mundos possíveis, é óbvio que o melhor será aquele em que for atingida a maior riqueza possível de efeitos através dos meios mais simples possíveis. Como o próprio Leibniz afirma, é isto que os matemáticos chamam um problema de *maximum* e *minimum*. Tais problemas são suscetíveis de uma única solução. Consequentemente, o melhor mundo possível é exatamente aquele em que estamos([22]). De facto, uma certeza muito gratificante, pelo menos enquanto durasse, mas Voltaire faria que ela não sobrevivesse ao terramoto de Lisboa. Contudo, a dificuldade metafísica não residia aí, mas antes no facto de Leibniz pretender fazer-nos aceitar como ser supremo um Deus que era apenas uma natureza. Com efeito, o Deus da *Monodalogia* era apenas o Bem de Platão, solucionando o problema de que mundo criar através do cálculo infinitesimal recentemente descoberto por Leibniz.

Dos sucessores de Descartes, o maior metafísico foi Espinosa, porque, com ele, alguém disse por fim sobre Deus o que o próprio Descartes devia ter pensado e dito desde o início, se não como cristão, pelo menos como filósofo. Descartes ou teve razão do ponto de vista religioso e não a teve do ponto de vista filosófico, ou teve razão do ponto de vista filosófico e não a teve do ponto de vista religioso; Espinosa ou teve inteiramente razão ou não teve nenhuma, tanto filosófica como religiosamente. Espinosa não tinha a religião de um cristão nem a de

([21]) Leibniz, *Discourse on Metaphysics*, cap. I, p. 3.

([22]) *Ibid.*, cap. V, pp. 8-9.

um judeu; não tendo qualquer religião, não se podia esperar que tivesse a filosofia de qualquer religião; mas era um filósofo puro, o que explica o facto de pelo menos ter tido a religião da sua filosofia. O seu Deus é um ser absolutamente infinito ou substância, que é «causa de si próprio» porque a sua «essência implica existência»([23]). A primazia da essência é aqui tão energicamente sublinhada que é impossível não entender o seu significado metafísico. Na doutrina de Descartes ainda podemos interrogar-nos sobre se a essência de Deus implica a sua existência em si ou apenas na nossa mente; na *Ética* de Espinosa, não é possível nenhuma hesitação. Tal como o círculo quadrado não pode existir porque a sua essência é contraditória, Deus não pode não existir porque, nas próprias palavras de Espinosa «a existência de substância *resulta apenas da sua natureza*, porque isso implica existência»([24]). Vamos então conceber um universo onde a existência de toda e qualquer coisa expressa apenas o poder de existir que pertence à sua natureza; apenas um ser pode ser postulado como existindo necessariamente nele; é Deus ou o ser absolutamente infinito que, porque «tem um poder infinito de existência a partir de si próprio», é ou existe absolutamente([25]). Mas um Deus que «existe e age meramente a partir da necessidade da sua natureza»([26]), não é nada mais do que uma natureza. Ou melhor, ele é a própria natureza: *Deus sive Natura*([27]). Deus é a essência absoluta cuja necessidade intrínseca torna necessário o ser de tudo o que é, de forma a que ele seja absolutamente tudo o que é, tal como, na medida em que o é, tudo o que é «implica necessariamente a essência eterna e infinita de Deus»([28]).

---

([23]) *Ética de Espinosa*, Parte I, definições 1 e 6, p. 1, Everyman's Library. Sobre a filosofia de Espinosa, ver Victor Delbos, *Le Spinozisme* (Paris, Société Française d'Imprimerie et de Librairie, 1916).

([24]) *Ética de Espinosa*, Parte I, prop. 11, p. 8.

([25]) *Ibid.*, p. 9.

([26]) *Ibid.*, Parte I, Apêndice, p. 30.

([27]) *Ibid.*, Parte IV, Prefácio, p. 142.

([28]) *Ibid.*, Parte II, prop. 45, p. 72.

Espinosa foi muitas vezes rotulado como ateu pelos seus adversários; também foi chamado, por um dos seus admiradores alemães, «um homem inebriado por Deus»([29]). O que torna Espinosa tão importante na história da teologia natural é que ambas as apreciações são verdadeiras. Sendo um ateu religioso, Espinosa estava verdadeiramente inebriado pelo seu Deus filosófico([30]). As religiões positivas, tal como ele as entendia, não passavam de superstições antropomórficas inventadas pelos homens para fins práticos e políticos. Não é de espantar que para os Judeus, assim como para os cristãos, Espinosa parecesse sempre um homem sem Deus. Mas não nos podemos esquecer do reverso da medalha. Como filósofo, e relativamente ao seu próprio Deus filosófico, Espinosa é provavelmente o pensador mais pio que alguma vez existiu. Marco Aurélio e Platão podiam talvez concorrer com ele a este título; mas Platão nunca chegou ao ponto de adorar o Bem e, quanto à religião de Marco Aurélio, esta nunca foi mais do que a sua aceitação de uma ordem de coisas que ele não podia alterar. Espinosa podia fazer muito mais do que aceitar a natureza; ao compreendê-la profundamente como realidade absolutamente inteligível, estava a libertar-se progressivamente da ilusão, do erro, do mal, da escravidão mental e a atingir essa suprema beatitude humana que é inseparável da liberdade espiritual. Pessoalmente, não falaria com ligeireza da religião de Espinosa. Trata-se de uma resposta cem por cento metafisicamente pura à pergunta de como alcançar a salvação humana apenas através da filosofia. Estou perfeitamente consciente do facto de que aquilo que eu considero como a verdadeira religião, ou seja, o Cristianismo, lhe parecia apenas mitologia infantil. Mas estou-lhe infinitamente grato porque, depois de ter rejeitado toda a religião positiva como pura mitologia, não a substituiu por uma mitologia filosófica da sua lavra. Espinosa é um judeu que transformou «Ele que é» num mero «aquilo que é»; e podia

([29]) Novalis.

([30]) Sobre a crítica de Espinosa às religiões positivas ver o seu *Tratado Teológico-Político* e, antes de mais nada, o inequívoco e franco manifesto da sua posição na sua *Ética*, Parte I, Apêndice, pp. 30-36.

amar «aquilo que é», mas nunca esperou poder ser amado por aquilo. A única maneira de ultrapassarmos Espinosa é, de uma maneira verdadeiramente espinosiana, libertarmo-nos da sua limitação entendendo-a como uma limitação. Isto significa compreender novamente o Ser enquanto existência da essência e não enquanto essência da existência; tocá-lo como um ato e não concebê-lo como uma coisa. A experiência metafísica de Espinosa é a demonstração concludente de pelo menos o seguinte: que nenhum Deus religioso cujo verdadeiro nome não seja «Ele que é» nada mais é do que um mito.

Um dos objetos de contemplação mais deliciosos dos especialistas da loucura humana é precisamente o mito que parece ter assombrado tantas mentes desde meados do século XVII até ao fim do século XVIII. «Assombrado» é aqui a palavra exata, porque este mito curioso não era mais do que o fantasma filosófico do Deus cristão. Os deístas, cuja história foi por diversas vezes habilmente esboçada mas nunca escrita na sua totalidade, sempre foram considerados pelos cristãos como sendo no fundo simples ateus. O «deísmo», como diz Bossuet, «é o ateísmo disfarçado» ([31]). Uma visão demasiado simplificada do caso, mas no entanto verdadeira, pelo menos no que dizia respeito a qualquer religião positiva. Os deístas estavam em total acordo com Espinosa relativamente ao caráter fabuloso de um qualquer Deus revelado. Por outro lado, como o seu nome o indica, eles próprios tinham um Deus, mas embora sendo muito enfáticos quanto ao facto de ele ser um Deus conhecido de modo natural, não o concebiam de modo algum como os filósofos. O Deus dos deístas não era um primeiro princípio inteligível como o Bem de Platão, o Pensamento que se pensa a si mesmo de Aristóteles ou a Substância Infinita de Espinosa. O Deus dos deístas, tal como Dryden o descreve na sua famosa epístola *Religio Laici; or, a Layman's fate*, era um Ser supremo, universalmente adorado por todos os homens do mesmo modo, pelas únicas regras do Louvor e da Oração; contudo, um Deus

([31]) J. B. Bossuet, *The History of the Variations of the Protestant Churches*, Livro V, cap. XXXI.

que podia ser ofendido pelo crime, e que, quando o homem pecava, esperava que este expiasse a sua culpa através do arrependimento; finalmente mas não menos importante, o seu Deus era um Deus cuja justiça tinha de ser finalmente cumprida, se não nesta vida então noutra, na qual o bem colherá a recompensa e o mal o castigo([32]).

Dryden não era um deísta, mas a sua descrição da doutrina daqueles estava correta; e qual era a doutrina deles senão esta curiosa amostra de teratologia mental, um Cristianismo natural? O próprio título do famoso livro de John Toland, publicado em 1696, continha todo o deísmo numa expressão; quase diria que o título deveria ter-se tornado na palavra de ordem deísta: *Christianity not Mysterious*. O livro de Toland foi queimado pelo carrasco em Dublin, em 1697, mas a teologia natural do deísmo, tal como precedeu a publicação do livro, sobreviveu à sua condenação. Representado em Inglaterra por muitos escritores, Herbert de Cherburry (1581-1648), Charles Blount (1654-1693) e Matthew Tindal (1653-1733), dominou o século XVIII com homens tão diferentes como Voltaire e Rousseau, até ao culto do Ser Supremo ter sido oficialmente instituído por Robespierre na altura da Revolução Francesa.

Não conheço maior tributo alguma vez prestado ao Deus do Cristianismo do que a Sua sobrevivência nesta ideia, mantida contra o próprio Cristianismo e com base na força da pura razão natural. Durante quase dois séculos – eu próprio poderia citar deístas franceses que conheci pessoalmente – este fantasma do Deus cristão foi acompanhado pelo fantasma da religião cristã:

---

([32]) O deísmo remonta pelo menos ao século XVI. Na sua *Instrução Cristã* (1563), o teólogo calvinista Viret critica as pessoas que acreditam em Deus mas não em Cristo e para quem os ensinamentos dos Evangelhos não passam de simples fábulas. Sobre o deísmo inglês, ver o artigo «Christianisme rationnel», em *Dictionnaire de théologie catholique*, Vol. II, col. 2415-2417. Uma boa introdução ao problema do deísmo em geral encontra-se no artigo «Déisme» no mesmo dicionário, Vol. IV, col. 232-243; bibliografia, col. 243. Para uma discussão mais académica do problema, ver Max Frischeisen-Köhler e Willy Moog, *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts* (Berlim, 1924), pp. 376-380; bibliografia pp. 688-689.

um vago sentimento de religiosidade, uma espécie de familiaridade confiante com um companheiro supremamente bom, a quem outros bons companheiros podem recorrer quando têm problemas: *le Dieu des bonnes gens*. Como objeto de culto religioso, contudo, o Deus dos deístas era apenas o espectro do Deus vivo de Abraão, de Isaac e de Jacob. Enquanto objeto de pura especulação filosófica, era pouco mais do que um mito cuja sentença de morte tinha sido irrevogavelmente proferida por Espinosa. Tendo esquecido, juntamente com «Ele que é», o verdadeiro sentido do problema da existência, Fontenelle, Voltaire, Rousseau e tantos outros tiveram naturalmente de recorrer à interpretação mais superficial do problema das causas finais. Deus torna-se então o «relojoeiro» de Fontenelle e Voltaire, o engenheiro supremo da enorme máquina que é o mundo. Em suma, Deus tornou-se outra vez aquilo que já tinha sido no *Timeu* de Platão: um Demiurgo, sendo a única diferença que desta vez, antes de começar a organizar o seu mundo, o Demiurgo consultara Newton. Tal como o Demiurgo de Platão, o Deus dos deístas não era mais do que um mito filosófico. Curiosamente, o que os nossos contemporâneos ainda perguntam a si próprios é se este mito existe realmente ou não. A resposta deles é que não existe. E os nossos contemporâneos têm razão ao dar essa resposta; mas o facto de não haver nenhum Demiurgo não prova que não haja nenhum Deus.

# IV

# DEUS E O PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO

A posição atual sobre o problema de Deus é totalmente dominada pelo pensamento de Immanuel Kant e Auguste Comte. As suas doutrinas são tão diferentes quanto duas doutrinas filosóficas o podem ser. Contudo, a crítica de Kant e o positivismo de Comte têm em comum o facto de, em ambas as doutrinas, a noção de conhecimento ser reduzida ao conhecimento científico e a própria noção de conhecimento científico ao tipo de inteligibilidade fornecida pela física de Newton. O verbo «conhecer» significa então exprimir relações observáveis entre determinados factos em termos de relações matemáticas(1). Agora, por mais que procuremos, nenhum facto responde à nossa noção de Deus. Como Deus não é um objeto de conhecimento empírico, não temos qualquer conceito dele. Em consequência, Deus não é objeto de conhecimento e aquilo a que chamamos teologia natural não passa de conversa fútil. Se a compararmos com a revolução kantiana, a revolução cartesiana quase não merece esse nome. De São Tomás de Aquino a Descartes a distância é seguramente muito longa. Contudo, extremamente afastados um do outro, encontram-se em linhas de pensamento comparáveis. Entre Kant e

(1) Para uma introdução geral à crítica da metafísica de Kant e Comte, ver É. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience* (Nova Iorque, Scribner, 1937), Parte III, pp. 223-295.

eles, a linha quebrou-se. Vindos depois dos Gregos, os filósofos cristãos colocaram a si próprios a questão: como obter da metafísica grega uma resposta aos problemas suscitados pelo Deus cristão? Após séculos de trabalho paciente, um deles encontrou por fim a resposta e é por isso que encontramos São Tomás de Aquino a utilizar constantemente a linguagem de Aristóteles para falar de coisas cristãs. Vindos depois dos filósofos cristãos, Descartes, Leibniz, Malebranche e Espinosa viram-se confrontados com este novo problema: como encontrar uma justificação metafísica para o mundo da ciência do século XVII? Enquanto cientistas Descartes e Leibniz não tinham uma metafísica própria. Tal como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino tinham ido buscar a sua técnica aos Gregos, Descartes e Leibniz tiveram de ir buscar a sua técnica aos filósofos cristãos que os precederam. Daí o grande número de expressões escolásticas que encontramos nas palavras de Descartes, Leibniz, Espinosa e mesmo de Locke. Todos eles utilizam livremente a linguagem dos escolásticos para exprimir opiniões não escolásticas de um mundo não escolástico. Contudo, todos eles parecem procurar numa metafísica mais ou menos tradicional a justificação última do mundo mecânico da ciência moderna. Em suma, e isto é verdade em relação ao próprio Newton, o princípio supremo da inteligibilidade da natureza permanece, para todos eles, o Autor da Natureza, ou seja, Deus(²).

Com a crítica de Kant e o positivismo de Comte tudo se torna totalmente diferente. Como Deus não é um objeto apreendido nas formas *a priori* da sensibilidade, do espaço e do tempo, não pode ser relacionado com mais nada através da categoria da causalidade. Daí, Kant conclui, Deus pode bem ser uma ideia pura da razão, ou seja, um princípio geral de unificação das nossas cognições; ele não é um objeto de cognição. Ou teremos de postular a sua existência de acordo com as exigências da razão prática; a existência de Deus torna-se então um postulado, não é

(²) Para um debate contemporâneo sobre a noção científica de causa, ver Émile Meyerson, *Identité et réalité*, (Paris, Alcan, 1912), p. 42. *De l'explication dans les sciences* (Paris, Alcan, 1921), I, 57; *Essais* (Paris, J. Vrin, 1936), pp. 28-58.

ainda uma cognição. À sua maneira, que era muito mais radical, Comte chegou imediatamente e de forma idêntica à mesma conclusão. A ciência, diz Comte, não tem utilidade para a noção de causa. Os cientistas nunca se perguntam a si próprios *por que* acontecem as coisas, mas *como* é que elas acontecem. Ora, logo que substituímos a noção positivista de relação pela noção metafísica de causa, perdemos de imediato todo o direito de perguntar *por que* as coisas são, e por que que são o que são. Pôr de parte todas essas questões, considerando-as irrelevantes para a ordem do conhecimento positivo é, ao mesmo tempo, cortar a verdadeira raiz de toda a especulação relativamente a Deus e à existência da Deus.

Foram precisos treze séculos para os pensadores cristãos alcançarem uma filosofia perfeitamente consistente do universo do Cristianismo. Foram precisos dois séculos para que os cientistas modernos conseguissem alcançar uma filosofia perfeitamente consistente do universo mecânico da ciência moderna. É muito importante que compreendamos este facto, na medida em que ele mostra claramente onde podem realmente ser encontradas as posições filosóficas puras.

Se o que procuramos é uma interpretação racional do mundo da ciência concebida como facto último, tanto a crítica do próprio Kant como qualquer versão revista da sua crítica que procure corresponder às exigências da ciência dos nossos dias deveriam fornecer uma resposta satisfatória à nossa pergunta. Não obstante, podemos preferir o positivismo de Comte ou alguma versão revista do mesmo. Muitos dos nossos contemporâneos subscrevem efetivamente uma ou outra destas duas atitudes possíveis. A neocrítica foi representada por homens como Paulsen e Vaihinger na Alemanha e por Renouvier em França; e encontrou o que talvez seja a sua mais pura formulação nas obras do nosso contemporâneo, Professor Leon Brunschvicg. Quanto ao positivismo, encontrou destacados apoiantes em Inglaterra, por exemplo John Stuart Mill e Herbert Spencer; em França, Émile Littré, Émile Durkheim e toda a escola sociológica francesa; e foi recentemente recuperado, sob uma nova forma, pelo neopositivismo da escola de Viena. Quaisquer que

sejam as suas grandes diferenças, todas estas escolas têm pelo menos uma coisa em comum: que a sua ambição não se estende para além da procura de uma interpretação racional do mundo da ciência concebido como um facto último e irredutível.

Mas se não pensarmos que a ciência é adequada ao conhecimento racional([3]), se sustentarmos que, para além dos problemas com resposta científica, outros podem ser racionalmente colocados que digam respeito ao universo, então de nada nos serve parar no Autor da Natureza do século XVIII. Porque nos deveríamos contentar com o fantasma de Deus quando podemos ter Deus? Mas também não há razão para perdermos o nosso tempo a ponderar os respetivos méritos dos deuses de Espinosa, Leibniz ou Descartes. Sabemos agora o que são esses deuses: meros subprodutos resultantes da decomposição filosófica do Deus cristão vivo. Hoje a nossa escolha não é unicamente entre Kant e Descartes, é antes entre Kant e São Tomás de Aquino. Todas as outras posições não passam de albergarias no caminho que leva tanto ao agnosticismo religioso absoluto como à teologia natural da metafísica cristã([4]).

Os albergues filosóficos sempre tiveram muita gente, mas não mais do que têm nos nossos tempos, especialmente no campo da teologia natural. Este não é um facto totalmente inexplicável. O que dificulta o nosso regresso a São Tomás de Aquino é Kant. O homem moderno fica fascinado pela ciência, em alguns casos porque a conhece, mas em incomparavelmente muitos mais casos porque sabe que, para aqueles que conhecem a ciência, o problema de Deus não parece suscetível de uma formulação científica. Mas o que nos dificulta o caminho até Kant é, se não o próprio Tomás de Aquino, pelo menos toda uma ordem de factos que proporcionam uma base para a sua

---

([3]) Podemos encontrar uma discussão crítica desta noção excessivamente redutora de conhecimento racional em J. Maritain, *The Degrees of Knowledge* (Nova Iorque, Scribner, 1938); e também em W. R. Thompson, F.R.S., *Science and Common Sense, an Aristotelian Excursion* (Nova Iorque, Longmans, Green, 1937), pp. 47-50.

([4]) Cf. o manifesto filosófico de Rudolf Eucken, *Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten* (Berlim, Reuther and Richard, 1901).

teologia natural. À parte de qualquer demonstração filosófica da existência de Deus, existe a teologia natural espontânea. Uma tendência quase instintiva, observável na maioria dos homens, parece convidá-los a interrogarem-se de tempos a tempos se, afinal, não haverá um ser invisível como aquele a que chamamos Deus. A objeção atual de que esse sentimento não é mais do que a sobrevivência em nós de mitos primitivos ou da nossa educação religiosa inicial não tem grande força. Os mitos primitivos não explicam a fé humana na existência da Divindade, o contrário é que é obviamente verdade. Uma educação religiosa inicial não é explicação suficiente para as perguntas que por vezes surgem na mente dos homens sobre a realidade ou irrealidade de Deus. Alguns de nós receberam uma educação decididamente antirreligiosa; outros nem sequer tiveram qualquer educação religiosa; e há ainda alguns que, tendo em tempos recebido uma educação religiosa, não conseguem encontrar na sua memória qualquer motivo para pensar demasiado seriamente em Deus([5]). Os convites naturais para que o homem aplique a sua inteligência na resolução do problema vêm de origens muito diversas. E são exatamente as mesmas origens que outrora fizeram surgir não apenas a mitologia grega mas todas as outras mitologias. Deus oferece-se espontaneamente à maioria de nós, mais como uma presença confusamente sentida do que como resposta a qualquer problema, quando nos encontramos confrontados com a vastidão do oceano, com a pureza tranquila das montanhas ou com a vida misteriosa de uma noite de verão estrelada. Longe de serem sociais na sua essência, estas tentações fugazes de pensar em Deus geralmente visitam-nos nos nossos momentos de solidão. Mas não há solidão mais solitária do que a de um homem sofrendo uma profunda dor ou confrontado com a perspetiva trágica do seu fim eminente. «Morremos sozinhos», afirma Pascal. Talvez seja por essa razão que tantos homens finalmente encontram Deus esperando por eles no limiar da morte.

([5]) Conhecendo as tentações a que os historiadores por vezes sucumbem, considero mais seguro explicar que não existe nada de autobiográfico neste último comentário.

E o que provam esses sentimentos? Absolutamente nada. Não são provas mas factos, os próprios factos que proporcionam aos filósofos a possibilidade de fazer a si próprios perguntas concretas relativamente à possível existência de Deus. Tal como essas experiências pessoais precedem qualquer tentativa de provar que há um Deus, elas sobrevivem à nossa incapacidade de o provar. Pascal não foi muito longe no que se refere às chamadas provas da existência de Deus. Para ele, era tão incompreensível que Deus existisse como era incompreensível que Deus não existisse; então ele apostaria simplesmente que Deus existe – uma aposta de facto segura, já que não há muito a ganhar e nada a perder. Assim, apostar não é conhecer, especialmente num caso em que, se perdermos, não podemos esperar sabê-lo. Todavia, Pascal estava determinado a apostar naquilo que não podia saber. Do mesmo modo, depois de provar na sua *Crítica da Razão Pura* que a existência de Deus não podia ser demonstrada, Kant continuava a insistir em manter Deus, pelo menos como uma ideia unificadora na ordem da razão especulativa e como postulada na ordem moral da razão prática. Pode mesmo parecer verdadeiro que, pela sua própria natureza, a mente humana seja igualmente incapaz de provar a existência de qualquer Deus e de «fugir ao seu instinto profundamente enraizado de personificar os seus conceitos intelectuais»(6). Quer o imaginemos como o resultado do julgamento espontâneo da razão, com São Tomás de Aquino; ou como ideia inata, com Descartes; ou uma intuição intelectual, com Malebranche; ou uma ideia resultante do poder unificador da razão humana, com Kant; ou um fantasma da imaginação humana, com Thomas Huxley, esta noção comum de Deus existe como um facto praticamente universal, cujo valor especulativo pode ser contestado, mas cuja existência não pode ser negada. O único problema para nós continua a ser determinar o real valor desta noção.

(6) Thomas Henry Huxley, *The Evolution of Theology: an Anthropological Study*, conforme citado em Julian Huxley, *Essays in Popular Science* (Londres, Pelican Books, 1937), p. 123.

À primeira vista, o caminho mais curto para o testar parece ser julgá-lo do ponto de vista do conhecimento científico. Mas o caminho mais curto pode não ser o mais seguro. Este método baseia-se na suposição de que nada pode ser realmente conhecido a não ser que o seja cientificamente, o que está longe de ser uma proposição evidente. Os nomes de Kant e de Comte têm muito pouca importância, se é que têm alguma, na história da ciência moderna; Descartes e Leibniz, dois dos criadores da ciência moderna, também foram grandes metafísicos. A simples verdade pode ser a de que enquanto a razão humana permanece a mesma ao lidar com diferentes ordens de problemas, deve, não obstante, abordar essas diversas ordens de problemas de outras tantas formas diferentes. Seja qual for a nossa resposta final ao problema de Deus, todos concordamos que Deus não é um facto empiricamente observável. A experiência mística em si é ao mesmo tempo indizível e intransmissível; daí que não possa tornar-se numa experiência objetiva. Se, ao falarmos na ordem do puro conhecimento natural, a proposição «Deus existe» fizer qualquer sentido, tem de ser devido ao seu valor racional como resposta filosófica a uma pergunta metafísica.

Quando um homem dá consigo a interrogar-se sobre a existência de um ser como Deus, ele não está consciente de estar a formular um problema científico nem espera dar-lhe uma solução científica. Os problemas científicos estão todos relacionados com o conhecimento do *que* as coisas realmente são. Uma explicação científica ideal do mundo seria uma explicação racional exaustiva *daquilo que* o mundo realmente é; mas o *porquê* da existência da natureza não é um problema científico, porque a sua resposta não é suscetível de verificação empírica. A noção de Deus, pelo contrário, aparece-nos sempre na história como uma resposta a algum problema existencial, ou seja, como o *porquê* de determinada existência. Os deuses gregos eram constantemente invocados para explicar diversos «acontecimentos» da história dos homens e das coisas. Uma interpretação religiosa da natureza nunca se preocupa com o que as coisas são – isso é um problema para os cientistas – mas preocupa-se muito com as questões pelas quais as coisas são aquilo

que são, e até mesmo por que razão elas acontecem. O Deus judaico-cristão que nos é apresentado na Bíblia está aí imediatamente postulado como a explicação última para a existência do homem, para a condição presente do homem na terra, para todos os acontecimentos sucessivos que constituem a história do povo judeu, bem como para estes acontecimentos cruciais: a Encarnação de Cristo e a Redenção do homem pela Graça. Qualquer que seja o seu valor essencial, trata-se de respostas existenciais a perguntas existenciais. Como tal, nunca podem ser traduzidas em termos de ciência, mas apenas em termos de uma metafísica existencial. Por isso, estas duas consequências imediatas: que a teologia natural está sujeita não ao método da ciência positiva mas ao método da metafísica, e que pode interrogar corretamente os seus próprios problemas apenas no quadro da metafísica existencial.

Destas duas conclusões, a primeira está condenada a permanecer muito impopular. Para dizer toda a verdade, parece perfeitamente absurdo dizer, e ridículo manter, que os problemas metafísicos mais elevados não dependem de forma alguma das respostas dadas pela ciência às suas próprias questões. O ponto de vista mais comum sobre este assunto está bem expresso nas palavras de um astrónomo moderno: «Antes dos filósofos terem direito a falar, deveria ser pedido à ciência para dizer tudo o que sabe sobre a verificação de factos e de hipóteses provisórias. E só então pode a discussão passar legitimamente para o reino da filosofia»([7]). Concordo que isto me parece bastante mais

([7]) Sir James Jeans, *The mysterious Universe* (Londres, Pelican Books, 1937), Prefácio, p. VII. A relação da filosofia com a ciência é curiosamente mal compreendida por alguns cientistas. É verdade que «nesta era poucos estariam dispostos a basear a sua vida numa filosofia que para o homem de ciência é manifestamente falsa». Mas não resulta daí que «a ciência tome assim o lugar da fundação em que a estrutura das nossas vidas deve ser construída, se quisermos que essa estrutura seja estável». Arthur H. Compton, *The Religion of a Scientist* (Nova Iorque, The Jewish Theological Seminary of America, 1938), p. 5. Em primeiro lugar, a própria ciência não é estável. Em segundo, do facto de que nenhum conjunto de proposições pode ser defendido como verdadeiro se contradisser outro conjunto de proposições que seja manifestamente verdade, não resulta que este segundo conjunto de proposições tenha de dar

sensato do que aquilo que eu próprio disse. Mas quando as pessoas se comportam como se aquilo que eu disse fosse falso, o que acontece? John Toland decidiu discutir problemas religiosos recorrendo a um método que foi buscar à filosofia natural. O resultado foi o seu livro, que já mencionei: *Christianity Not Mysterious*. Ora, se o Cristianismo não é misterioso, o que é? Em 1930, na sua conferência Rede, proferida perante a Universidade de Cambrigde, Sir James Jeans, decidiu abordar os problema filosóficos à luz da ciência contemporânea. O desfecho final foi o seu livro mais popular: *The Mysterious Universe*. Mas se o universo da ciência é misterioso, o que não o é? Não precisamos da ciência para nos dizer que o universo é de facto misterioso. Os homens sabem isso desde os primórdios da raça humana. A verdadeira e adequada função da ciência é, pelo contrário, é fazer tanto quanto possível que o universo nos pareça cada vez menos misterioso. A ciência fá-lo e fá-lo de forma magnífica. Qualquer rapaz de dezasseis anos, em qualquer das nossas escolas, sabe hoje mais sobre a estrutura física do mundo do que São Tomás de Aquino, Aristóteles, ou Platão alguma vez souberam. Pode dar explicações racionais de fenómenos que outrora pareciam às maiores mentes mistérios intrincados. O universo da ciência *como* ciência consiste exatamente naquela parte do universo total à qual, graças à razão humana, os mistérios foram retirados.

Então, como é possível que um cientista se possa sentir justificado ao designar este universo como um «universo misterioso»? Será porque o verdadeiro progresso da ciência o coloca perante fenómenos cada vez mais difíceis de observar, cujas leis são cada vez mais difíceis de formular? Mas o desconhecido não é necessariamente um mistério; e a ciência desenvolve-se naturalmente com base no pressuposto do que não o é, porque é pelo menos cognoscível, mesmo que ainda não o conheçamos.

---

origem à fundação sobre a qual as nossas vidas serão edificadas. É bem possível, por exemplo, que as proposições filosóficas sobre as quais temos de construir as nossas vidas sejam bastante independentes de todos os conjuntos concebíveis de proposições científicas.

A verdadeira razão por que este universo parece misterioso para alguns cientistas é que, ao confundirem questões existenciais, ou seja metafísicas, com questões científicas, eles pedem à ciência para lhes responder. Naturalmente não obtém quaisquer respostas. Então ficam confusos e dizem que o universo é misterioso.

A cosmogonia científica de Sir James Jeans apresenta uma coleção esclarecedora dessas perplexidades. O seu ponto de partida é a real existência de inumeráveis estrelas «vagueando pelo espaço» a distâncias tão grandes umas das outras «que é um acontecimento de uma raridade quase inimaginável que uma estrela chegue alguma vez perto de outra estrela». Contudo, temos de «acreditar» que «há cerca de dois mil milhões de anos, este acontecimento raro tenha tido lugar e que uma segunda estrela, vagueando cegamente pelo espaço», tenha por acaso chegado tão perto do sol que acabou por dar origem a uma vaga enorme na sua superfície. Esta enorme vaga finalmente explodiu e os seus fragmentos, ainda «girando em volta do seu pai sol... são os planetas, grandes ou pequenos, sendo a nossa terra um deles». Estes fragmentos ejetados do sol arrefeceram gradualmente; «com o correr do tempo, não sabemos como, quando ou porquê um desses fragmentos em arrefecimento deu origem à vida». Daí a emergência de um caudal de vida que culminou no homem. Num universo onde o espaço é mortalmente frio e grande parte da matéria mortalmente quente, o aparecimento de vida era altamente improvável. Não obstante, «tropeçámos neste universo, se não exatamente por engano, pelo menos como resultado do que pode ser apropriadamente descrito como acidente». Segundo a conclusão de Sir James Jeans, foi esse «o modo surpreendente através do qual, tanto quanto a ciência presente nos pode informar, passámos a existir» ([8]).

Todos concordarão que tudo isto é muito misterioso, mas a questão permanece: será isto ciência? Mesmo que, como o seu autor evidentemente faz, as tomemos por «hipóteses provisó-

([8]) Sir James Jeans, *op. cit.*, cap. I, pp. 11-12.

rias», poderemos considerar essas hipóteses como sendo, na verdadeira aceção da palavra, científicas? Será científico explicar a existência do homem através de uma série de acidentes, em que cada um deles é mais improvável do que o outro? A verdade é simplesmente que, sobre o problema da existência do homem, a astronomia moderna não tem rigorosamente nada a dizer. E a mesma conclusão é válida se à astronomia moderna acrescentarmos a física moderna. Quando, depois de descrever o mundo físico de Einstein, Heisenberg, Dirac, Lemaître e Louis de Broglie, Sir James Jeans mergulha finalmente naquilo que, pelo menos desta vez, sabe serem «as águas profundas da metafísica», qual a conclusão a que acaba por chegar? Que embora muitos cientistas prefiram a noção de um «universo cíclico, o ponto de vista científico mais ortodoxo» é que o universo deve a sua forma presente a uma «criação» e que «a sua criação deve ter sido um ato de pensamento»([9]). De acordo. Mas o que têm estas respostas têm a ver com Einstein, Heisenberg ou com a justamente famosa galáxia de físicos modernos? As duas doutrinas de um «universo cíclico» e de um Pensamento supremo foram formuladas pelos filósofos pré-socráticos, que nada sabiam sobre o que Einstein iria dizer vinte e seis séculos depois deles. A «teoria científica moderna», acrescenta Jeans, «força-nos a pensar no criador a trabalhar fora do tempo e do espaço, que também fazem parte da sua criação, tal como o artista que está fora da sua tela»([10]). Porque é que a teoria moderna nos obriga a dizer o que já foi dito, não só por Santo Agostinho, que o nosso cientista cita, mas também por inúmeros teólogos cristãos que não conheciam outro mundo para além do de Ptolomeu? Claramente, a resposta filosófica de Sir James Jeans ao problema da ordem do mundo não tem absolutamente nada a ver com a ciência moderna. O que não é de espantar, uma vez que também não tem absolutamente nada a ver com o conhecimento científico.

([9]) *Ibid.*, cap. V, p. 182.
([10]) *Ibid.*, cap. V, p. 183.

Se analisarmos mais de perto, a questão inicial colocada por Jeans levou-o imediatamente, não apenas para águas profundas, mas, cientificamente falando, para longe de qualquer hipótese de sondagem.

Perguntar por que, de uma infinidade de combinações possíveis de elementos físico-químicos, surgiu o ser livre e pensante a que chamamos homem, é procurar a causa devido à qual o complexo de energias físicas que é o homem, realmente é ou existe. Por outras palavras, é investigar as causas possíveis da *existência* de organismos vivos e pensantes sobre a terra. A hipótese de que substâncias vivas possam vir a ser amanhã produzidas por bioquímicos nos seus laboratórios é irrelevante para a questão. Se alguma vez um químico conseguir produzir células vivas ou algumas espécies de organismos elementares, nada será mais fácil para ele do que explicar a razão por que existem esses organismos. A sua resposta será: fui eu que os fiz. A nossa interrogação não é de modo algum: serão os seres vivos e pensantes feitos de outra coisa que não elementos físicos? É antes: supondo que, em última análise, eles não são constituídos por mais nada, como poderemos explicar a *existência* da própria ordem de moléculas que produz aquilo a que chamamos vida e pensamento?

Cientificamente falando, tais problemas não fazem sentido. Se não existissem seres vivos e pensantes, não existiria ciência. Por isso não haveria interrogações. Mesmo o universo científico de matéria inorgânica é um universo estrutural; no que diz respeito ao mundo de matéria orgânica, este apresenta por todo o lado coordenação, adaptação e funções. Quando lhes perguntam por que existem tais seres organizados, os cientistas respondem: acaso. Qualquer pessoa pode executar por sorte uma jogada brilhante numa mesa de bilhar; mas quando um jogador faz uma série de cem, é uma justificação muito fraca dizer que ele teve sorte. Alguns cientistas sabem-no tão bem que substituem a noção de acaso pela noção de leis mecânicas, o que é precisamente o seu oposto. Mas quando chega o momento de explicarem como é que essas leis mecânicas deram origem a seres vivos organizados, são novamente forçados a

recorrer ao acaso quanto à razão última que é possível citar. «Os poderes que influem no cosmos», diz Julian Huxley, «são, ainda que unitários, contudo subdivisíveis; e embora subdivisíveis, são contudo relacionados. São os vastos poderes da natureza inorgânica, neutros ou hostis ao homem. Porém, deram origem à vida que evolui, cujo desenvolvimento, embora cego e fortuito, se encaminhou no mesmo sentido geral que os nossos desejos e ideais conscientes, dando-nos assim uma sanção externa para as nossas atividades direcionais. Isto, por sua vez, deu origem à mente humana que, no seu decurso, está a mudar o rumo da evolução através da aceleração»([11]), e etc. *ad infinitum*. Por outras palavras, as únicas razões científicas que podem levar o nosso jogador de bilhar a fazer uma série de cem são o facto de ele não saber jogar bilhar e de todas as hipóteses estarem contra.

Se os cientistas, falando como cientistas, não têm qualquer resposta inteligível para este problema, por que é que alguns deles parecem tão interessados em dizer disparates sobre o assunto? A razão é simples e desta vez podemos ter a certeza de que o acaso não tem nada a ver com a sua obstinação. Preferem dizer qualquer coisa do que atribuir existência a Deus partindo do princípio de que existe um objetivo no universo. Há uma justificação para esta atitude. Tal como a ciência pode destruir a metafísica, também a metafísica pode destruir a ciência. Tendo precedido a ciência no passado, fê-lo muitas vezes ao ponto de evitar a sua ascensão e de bloquear o seu desenvolvimento. Durante séculos, as causas finais foram erradamente tomadas como explicações científicas por tantas gerações de filósofos que hoje muitos cientistas continuam a considerar o receio das causas finais como o princípio do saber científico. A ciência está assim a fazer que a metafísica sofra pelos séculos em que esta se intrometeu nos assuntos da física e da biologia.

---

([11]) Julian Huxley, «Rationalism and the Idea of God», em *Essays of a Biologist*, cap. VI (Londres, Pelican Books, 1939), p. 176. Esta cosmogonia «científica» lembra estranhamente a *Teogonia* de Hesíodo, onde tudo é sucessivamente gerado a partir do Caos original.

Contudo, em ambos os casos, a verdadeira vítima do conflito epistemológico é apenas uma: a mente humana. Ninguém nega que os organismos vivos parecem ter sido designados ou destinados a cumprir as várias funções relacionadas com a vida. Todos concordam que esta aparência pode ser apenas uma ilusão. Estaríamos dispostos a tomá-la como ilusão se a ciência pudesse explicar o aparecimento da vida através das suas explicações habituais de tipo mecânico, onde nada mais está envolvido para além das relações dos fenómenos observáveis de acordo com as propriedades geométricas do espaço e as leis físicas do movimento. Pelo contrário, o que é mais notável é que muitos cientistas defendem obstinadamente o caráter ilusório desta aparência, embora reconheçam abertamente a sua incapacidade de imaginar qualquer explicação científica para a constituição orgânica de seres vivos. Logo que a física moderna deparou com os problemas estruturais colocados pela física molecular, viu-se confrontada com estas dificuldades. Contudo, os cientistas preferiram introduzir na física as noções não mecânicas de descontinuidade e indeterminação em vez de recorrerem a qualquer coisa como o desígnio. Numa escala muito maior, vimos Julian Huxley explicar ousadamente a existência de corpos organizados pelas mesmas propriedades da matéria que, de acordo com o próprio, tornam infinitamente improvável que esses corpos possam existir. Porque é que esses seres eminentemente racionais, os cientistas, preferem deliberadamente às noções simples de desígnio ou intencionalidade na natureza, as noções arbitrárias de força cega, sorte, emergência, variação súbita e outras semelhantes? Simplesmente porque preferem uma completa ausência de inteligibilidade em vez da presença de uma inteligibilidade não científica.

Parece que estamos a atingir aqui finalmente o âmago deste problema epistemológico. Por muito ininteligíveis que sejam estas noções arbitrárias, são pelo menos homogéneas relativamente a um encadeamento de interpretações mecânicas. Postuladas no início deste encadeamento ou inseridas nele quando necessário, proporcionam ao cientista as existências de que ele necessita para saber. A sua irracionalidade intrínseca exprime

a resistência invencível oposta pela existência a qualquer tipo de explicação científica([12]). Aceitando o desígnio ou a intencionalidade como princípio de explicação possível, um cientista introduziria no seu sistema de leis um elo totalmente heterogéneo relativamente ao resto da cadeia. Ele entrelaçaria as causas metafísicas da existência dos organismos com as causas físicas que tem de atribuir tanto à sua estrutura como ao seu funcionamento. Ainda pior, ele pode sentir-se tentado a confundir as causas existenciais dos organismos vivos pelas suas causas eficientes e físicas, regressando assim aos velhos tempos em que os peixes tinham barbatanas porque tinham sido feitos para nadar. Ora, pode muito bem ser verdade que os peixes tenham sido feitos para nadar, mas ao sabê-lo, ficamos a saber tanto sobre peixes como sobre aviões ao sabermos que eles são feitos para voar. Se não tivessem sido feitos para voar, não haveria aviões, já que serem máquinas de voar é a sua própria definição; mas precisamos de pelo menos duas ciências, aerodinâmica e mecânica, para nos explicar como é que eles voam. Uma causa final pressupôs uma existência cuja ciência pode só por si pressupor as leis.

A heterogeneidade destas duas ordens foi notavelmente expressa por Francis Bacon, quando este afirmou, ao falar de causas finais, que «na física, elas não são pertinentes, são como obstáculos ao navio, impedindo as ciências de manterem a sua rota de aperfeiçoamento» ([13]). A sua esterilidade científica é particularmente completa num mundo como o da ciência moderna, onde as essências foram reduzidas a meros

([12]) A nítida antipatia da ciência moderna em relação à noção de causa eficiente está intimamente relacionada com a característica não existencial das explicações científicas. É da essência de uma causa eficiente que qualquer coisa passa a ser ou existir. Uma vez que relação de efeito para a causa é existencial e não analítica, parece ao espírito científico uma espécie de escândalo que deve ser eliminado.

([13]) Francis Bacon, *The Dignity and Advancement of Learning*, Livro III, cap. IV, org. J. E. Creighton (Nova Iorque, The Colonial Press, 1900), p. 97. Cf. p. 98: «Contudo, estas causas finais não são falsas ou indignas de estudo no âmbito da metafísica, mas a sua incursão nos limites das causas físicas causa grande devastação nessa área».

fenómenos e eles próprios reduzidos à ordem daquilo que pode ser observado. Os cientistas modernos vivem ou fingem viver num mundo de meras aparências, onde aquilo que aparece é a aparência do nada. Todavia, o facto de as causas finais serem cientificamente estéreis não implica a sua desqualificação enquanto causas metafísicas e rejeitar respostas metafísicas a um problema apenas porque elas não são científicas, é deliberadamente mutilar o potencial de conhecimento da mente humana. Se a única maneira inteligível de explicar a existência de corpos organizados for a de admitir que existe desígnio ou intencionalidade na sua origem, admitamo-lo então, se não como cientistas pelo menos como metafísicos. E como as noções de desígnio e intencionalidade são para nós inseparáveis de pensamento, pressupor a existência de um pensamento como causa da intencionalidade de corpos organizados é também pressupor um fim de todos os fins ou um fim último, ou seja, Deus.

Nem vale a pena dizer que esta é exatamente a consequência que os adversários das causas finais pretendem negar. «Intenção», diz Julian Huxley, «é um termo psicológico; e atribuir intenção a um processo apenas porque os seus resultados são de algum modo semelhantes aos de um processo verdadeiramente intencional é completamente injustificado, além de ser uma mera projeção das nossas próprias ideias na economia da natureza»([14]). É certamente isto que fazemos, e porque não haveríamos de o fazer? Não precisamos de *projetar* as nossas próprias ideias na economia da natureza; elas pertencem-lhe por direito próprio. As nossas próprias ideias estão na economia da natureza porque nós próprios estamos nela. Cada uma das coisas que o homem faz inteligentemente é feita com uma intenção e com um determinado objetivo, que é a causa final por que o faz. O que quer que um trabalhador, um engenheiro, um industrial, um escritor ou um artista façam não é mais do que a realização, através de meios selecionados inteligentemente, de um determinado fim. Não existe qualquer exemplo conhecido de uma máquina autoconstruída que tenha surgido espontane-

([14]) Julian Huxley, *op. cit.*, cap. VI, p. 173.

amente em virtude das leis mecânicas da matéria. Através do homem, que é parte integrante da natureza, também a intencionalidade é certamente parte integrante da natureza. Então, em que sentido é que ela é arbitrária, sabendo à partida que onde há organização há também uma intenção, para concluir que há uma intenção onde quer que haja uma organização? Compreendo perfeitamente o cientista que rejeitar tal conclusão como não científica. Também compreendo o cientista que me disser que, como cientista, não lhe compete chegar a qualquer conclusão quanto à causa possível da existência de corpos organizados. Mas, realmente não consigo compreender em que sentido a minha conclusão, se eu a quiser inferir, é «um erro comum».

Por que haveria de ser um erro concluir que há intenção no universo, com base no progresso biológico? Porque, como responde Julian Huxley, isto «pode ser demonstrado como sendo um produto tão natural e inevitável da luta pela existência como é a adaptação, e como não sendo mais misterioso do que, por exemplo, o aumento da eficácia tanto do projétil perfurante como da blindagem, ao longo do século passado»([15]). Será que Julian Huxley sugere que a blindagem se tornou espontaneamente mais espessa à medida que os obuses se tornavam mais fortes durante o século passado? Por outras palavras, será que ele defende que a intencionalidade está tão ausente da indústria humana como está do resto do mundo? Ou será que defende que o resto do mundo está tão cheio de intencionalidade como o está obviamente a indústria humana? Em nome da ciência ele defende ambas as posições, nomeadamente, que as adaptações nos organismos não são mais misteriosas, onde não há intencionalidade para as explicar, do que o é a adaptação na indústria humana, onde por todo o lado a intencionalidade a explica. Que as adaptações que se devem a uma luta *sem* intenção pela vida não são mais misteriosas do que as adaptações que se devem a uma luta *com* intenção – se esta proposição é um «erro comum», não sei, mas parece certamente um erro. É o erro de um cientista que, dado que não sabe formular questões

([15]) *Ibid.*, p. 172.

metafísicas, recusa obstinadamente as suas respostas metafísicas corretas. No *Inferno* do mundo do conhecimento, existe um castigo especial para este tipo de pecado; a reincidência na mitologia. Mais conhecido como um prestigiado zoólogo, Julian Huxley também merece a honra de ter acrescentado o deus Luta à já grande família dos olimpianos([16]).

O mundo que perdeu o Deus cristão só pode assemelhar-se ao mundo que ainda não o encontrou. Tal como o mundo de Tales e de Platão, o nosso mundo moderno está «cheio de deuses». Nele existem a cega Evolução, a lúcida Ortogénese, o benevolente Progresso e outros cujo o nome é mais aconselhável não mencionar. Para quê ferir desnecessariamente os sentimentos dos homens que, hoje, os transformam num culto? Contudo, é importante percebermos que a humanidade está condenada a viver cada vez mais sob o feitiço de uma nova mitologia científica, social e política, exceto se exorcizarmos resolutamente estas noções confusas cuja influência na vida moderna se torna aterradora. Milhões de homens morrem de fome e sangram até à morte porque duas ou três destas abstrações deificadas, pseudo-científicas ou pseudo-sociais estão agora em guerra. Porque quando os deuses lutam entre si, há homens que têm de morrer. Poderíamos nós não fazer um esforço para compreender que a evolução deve ser em grande parte aquilo que quisermos que seja? Que o Progresso não é uma lei que se cumpre automaticamente mas algo para ser pacientemente conquistado pela vontade dos homens? Que a Igualdade não é um facto consumado mas um ideal que nos devemos progressivamente aproximar através da justiça? Que a Democracia não é a deusa condutora de algumas sociedades mas uma promessa magnífica que deverá ser cumprida por todos através do seu desejo obstinado de amizade, se forem suficientemente fortes para a fazer perdurar durante gerações?

Penso que poderíamos, mas deveria haver primeiro uma grande lucidez, e é aqui que, apesar da sua incapacidade pro-

([16]) Sobre as dificuldades filosóficas ocasionadas por esta noção de evolução, ver W. R. Thompson, *Science and Commom Sem/se*, pp. 216-232.

verbial, a filosofia poderia constituir uma ajuda. O problema de tantos dos nossos contemporâneos não é serem agnósticos mas antes serem teólogos pouco judiciosos. Os verdadeiros agnósticos são muito raros e não prejudicam ninguém a não ser a si próprios. Tal como não têm Deus, estes também não têm deuses. Muito mais comuns, infelizmente, são esses pseudo-agnósticos que, porque combinam conhecimento científico e generosidade social com uma total falta de cultura filosófica, substituem mitologias perigosas à teologia natural, a qual nem sequer compreendem.

O problema das causas finais é talvez o problema mais habitualmente discutido por estes agnósticos modernos. Foi por isso que atraiu particularmente a nossa atenção. É contudo apenas mais um entre os muitos aspetos do mais elevado de todos os problemas metafísicos, o do Ser. Para além da interrogação: «por que há seres organizados?», espreita uma mais profunda, que coloco utilizando os termos do próprio Leibniz: «Porque há alguma coisa em vez de nada?». Mais uma vez compreendo inteiramente um cientista que se recuse a colocar esta interrogação. Compreendo se ele me disser que a pergunta não faz sentido. Cientificamente falando, não faz([17]). Metafisicamente falando,

---

([17]) A hostilidade manifestada por uma ciência inteiramente matematizada em relação ao ato irredutível da existência é o que fica para além da sua oposição, tão bem sublinhada por H. Bergson, à própria duração. Malebranche considerava que a existência de matéria não era demonstrável; daí a sua conclusão de que a aniquilação do mundo material por Deus não afetaria de modo algum o nosso conhecimento científico dele. Sir Arthur Eddington não subscreveria certamente a metafísica de Malebranche; mas a sua própria abordagem do problema da existência é epistemológica, nomeadamente, este conjunto específico de conhecimentos a que chamamos física moderna; daí a consequência análoga de que, a partir de tal ponto de vista, «a questão da atribuição de uma propriedade misteriosa chamada *existência* ao universo físico nunca se coloca». *The Philosophy of Physical Science* (Cambridge, Cambridge University Press, 1939), cap. X, pp. 156-157. Como substituto do «conceito metafísico de *existência real*», Sir Arthur propõe um «conceito estrutural de existência», que define nas pp. 162-166. De facto, há um conceito metafísico de *ser*, que não é «vago» (p. 162), mas analógico; quanto à existência real, não é objeto de conceito mas de julgamento. Substituir «existência real» por «existência estrutural» é termos de chegar à conclusão de que «a existência inde-

faz. A ciência pode explicar muitas coisas deste mundo; pode um dia explicar tudo o que é realmente o mundo dos fenómenos. Por que é que alguma coisa é ou existe, a ciência não sabe, precisamente porque nem sequer sabe fazer a pergunta.

A esta questão suprema, a única resposta concebível é que toda e qualquer energia existencial, toda e qualquer coisa que exista depende, para existir, de um puro Ato de existência([18]). De forma a ser a resposta última a todos os problemas existenciais, esta causa suprema tem de ser a existência absoluta([19]).

---

pendente» é para um dado elemento «a sua existência como contributo para a estrutura», ao passo que a sua não existência é «um vazio que ocorre ou é acrescentado à estrutura» (p. 165). Por outras palavras, a existência *independente* ou não existência de um elemento depende estritamente do seu todo. Existir é «ser um-contributo-para»; deixar de existir é deixar de «ser um-contributo-para». Contudo, para ser um contributo para um todo, uma coisa tem primeiro de ser; e definir a morte de um homem pelo vazio que cria na sua família é assumir uma visão bastante desprendida do que parece ser para o próprio moribundo um acontecimento intensamente individualizado.

([18]) Sir Arthur Eddington lamenta que os filósofos nada façam para esclarecer aos «laicos» o que significa a palavra «existência». *The Philosophy of Physical Science*, cap. X, pp. 154-157. Como exemplo da sua ambiguidade, Sir Arthur cita a suposição: há um saque a descoberto no banco. Será um «saque a descoberto no banco» algo que existe? A resposta é: sim e não. A forma verbal «existe» tem dois significados distintos, de acordo com aquilo que designa: (1) a existência real de uma coisa; (2) a composição de um predicado com um sujeito numa suposição. O que existe no banco, no primeiro sentido é um descoberto; mas é verdade, no segundo sentido que «este descoberto é um saque a descoberto». Dizer que «um descoberto é um saque a descoberto» não significa de modo algum que um «descoberto» é ou exista realmente.

([19]) Alguns cientistas, que ainda compreendem o valor do argumento na base do desígnio, diriam que não sentem «a necessidade de um Criador para iniciar o Universo». A. H. Crompton, *The Religion of a Scientist*, p. 11. Por outras palavras, eles não percebem que estes dois problemas são idênticos e um só. O desígnio aparece-lhes como um facto cuja *existência* exige uma explicação. Então, por que não considerar os protões, os eletrões, os neutrões e os fotões como factos cuja *existência* também exige alguma explicação? Em que sentido é que a existência destes elementos é menos misteriosa do que a do seu compósito? O que impede muitos cientistas de chegarem ao ponto de fazerem esta segunda pergunta é que, desta vez, não podem deixar de perceber o caráter não científico do problema. Contudo, a natureza dos dois problemas é a mesma. Se a causa da *existência* de organismos está fora da natureza dos seus

Sendo absoluta, essa causa é autossuficiente; se cria, o seu ato criativo tem de ser livre. Como cria não apenas ser mas ordem, tem de ser algo que pelo menos contenha eminentemente o único princípio de ordem conhecido por nós através da experiência, nomeadamente do pensamento. Mas uma causa absoluta, que subsiste por si só e conhece não é algo mas alguém. Em suma, a primeira causa é o Uno em que coincidem a causa da natureza e da história, um Deus filosófico que também pode ser o Deus de uma religião([20]).

Ir mais além seria cometer um erro equivalente ao de alguns agnósticos. A incapacidade de tantos metafísicos de distinguir entre filosofia e religião revelou-se não menos prejudicial à teologia natural do que a sua invasão pela ciência pseudometafísica. A metafísica postula Deus como um puro Ato de existência, mas não nos fornece nenhum conceito da Sua essência. Sabemos que Ele é; não O compreendemos. Os metafísicos mais

---

elementos físico-químicos, ela transcende a ordem física; daí que seja transfísica ou seja metafísica, por direito próprio. Por outras palavras, se não há nada nos elementos para explicar o desígnio, a presença de desígnio num caos de elementos implica tão necessariamente uma *criação* como a própria existência dos elementos.

([20]) O Dr. A. H. Crompton é um exemplo interessante dos muitos cientistas que parecem não ter consciência de que atravessam fronteiras quando passam da ciência para a filosofia e da filosofia para a religião. Para eles a «hipótese Deus» é apenas mais uma daquelas «hipóteses de trabalho» que um cientista aceita provisoriamente como verdade apesar de nenhuma delas poder ser provada. Consequentemente, «a fé em Deus pode ser uma atitude totalmente científica, ainda que sejamos incapazes de determinar a correção da nossa crença». (*The Religion of a Scientist*, p. 13). Esta é uma lamentável confusão de linguagem. É verdade que o princípio da conservação da energia e que a noção de evolução são hipóteses; mas são hipóteses *científicas* porque, conforme as aceitemos ou rejeitemos, a nossa interpretação científica de factos observáveis está sujeita a tornar-se diferente. A existência ou não existência de Deus, pelo contrário, é uma proposição cuja negação ou afirmação não determina qualquer mudança na estrutura da nossa explicação científica do mundo e é totalmente independente do conteúdo da ciência enquanto tal. Supondo, por exemplo, que há um desígnio no mundo, a existência de Deus não pode ser postulada como uma explicação *científica* para a presença de desígnio no mundo; é uma explicação *metafísica*; consequentemente, Deus não tem de ser postulado como uma *probabilidade científica* mas como uma *necessidade metafísica*.

simplistas levaram involuntariamente os agnósticos a acreditar que o Deus da teologia natural era o «relojoeiro» de Voltaire ou o «carpinteiro» da apologética de pacotilha. Em primeiro lugar, nenhum relógio foi feito por qualquer relojoeiro; «relojoeiros» deste tipo simplesmente não existem; os relógios são feitos por homens que sabem fazer relógios. Do mesmo modo, postular Deus como causa suprema daquilo que é, significa saber que Ele é Ele que pode criar, porque Ele é «Ele que é»; mas isto ainda nos diz menos sobre o que pode ser a existência absoluta do que qualquer obra de carpintaria nos diz sobre o homem que a fez. Como homens, só podemos afirmar Deus em bases antropomórficas. Mas isto não nos obriga a postulá-Lo como um Deus antropomórfico. Tal como diz São Tomás de Aquino:

> O verbo *ser* é usado de duas formas diferentes: numa primeira, significa o ato de existir (*actu essendi*); numa segunda, significa a composição dessas proposições que a alma inventa juntando um predicado a um sujeito. Considerando *ser* na primeira forma, não podemos conhecer o «ser» de Deus (*esse Dei*) tal como não podemos conhecer a Sua essência. Conhecemo-lo apenas na segunda forma. Porque, de facto, sabemos que a proposição que formamos sobre Deus quando dizemos: «Deus é», é uma proposição verdadeira, e sabemo-lo a partir dos Seus efeitos([21]).

Se este for o Deus da teologia natural, a verdadeira metafísica não culmina num conceito, seja ele o de Pensamento, Bem, Uno ou Substância. Nem sequer culmina numa essência, mesmo que seja a do próprio Ser. A sua última palavra não é *ens* mas *esse*: não *ser* mas *é*. O derradeiro esforço da verdadeira metafísica é o de postular um Ato através de um ato, ou seja, postular através de um ato de julgamento o Ato supremo de existir cuja essência, porque é ser, ultrapassa a compreensão humana. Onde a metafísica do homem termina, começa a sua religião. Mas o único caminho que o pode conduzir ao ponto onde começa a verdadeira religião tem necessariamente de o conduzir para além da contemplação das essências, até ao

([21]) São Tomás de Aquino, *Summa theologica*, Pars I, qu. 3, art. 4, ad 2[m].

verdadeiro mistério da existência. Este caminho não é muito difícil de encontrar, mas poucos são os que ousam percorrê-lo até ao fim. Seduzidos como estão pela beleza inteligível da ciência, muitos homens perdem todo o gosto pela metafísica e pela religião. Alguns outros, absorvidos pela contemplação de alguma causa suprema, tomam consciência de que a metafísica e a religião deveriam acabar por se encontrar, mas não sabem dizer como ou onde; daí que separem a religião da filosofia ou ainda que renunciem à religião em prol da filosofia, se, como Pascal, não renunciarem à filosofia em prol da religião. Por que não havemos de conservar a verdade e de a conservar na sua totalidade? Isso pode ser feito. Mas só o conseguem fazer aqueles que compreenderem que Ele Que é o Deus dos filósofos é ELE QUE É, o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob.