

A IDEIA DE DEUS E AS DIFICULDADES DO ATEÍSMO

ÉTIENNE GILSON

Tradução de **Humberto Araújo Quaglio de Souza**

Publicado originalmente em:
Philosophy Today
Volume 13, Issue 3, Fall 1969
Etienne Gilson
Pages 174-205
DOI: 10.5840/philtoday19691332
The Idea of God and the Difficulties of Atheism

Traduzido e publicado com a devida permissão de:
Philosophy Documentation Center
P.O. Box 7147, Charlottesville, Virginia 22906-7147
www.pdcnet.org, Tel: 434-220-3300, Fax: 434-220-3301

Apresentação

O título e o conteúdo do presente ensaio são extremamente relevantes para o leitor que quer conhecer, aprofundar e atualizar a filosofia da Idade Média sem o filtro de uma teoria histórica: “A Ideia de Deus e as Dificuldades do Ateísmo”. Trata-se de um texto rigorosamente acadêmico, preciso e conciso, expressando e integrando o ideal da Universidade em seus primórdios, escrito pelo grande pensador medievalista, único sob todos os aspectos; Etienne Gilson (1884-1978) é o eminente professor da Sorbonne desde 1921, membro do Collège de France desde 1932, “scholar” nas Universidades de Harvard e de Toronto, fundador do Instituto Pontifício de Estudos Medievais de Toronto em 1929 e seu diretor até 1968, membro da delegação francesa na Conferência das Nações Unidas de 1945, em São Francisco, CA, oficial francês na Primeira Guerra Mundial sendo, por dois anos, prisioneiro durante a mesma.

A obra de Etienne Gilson é de uma altitude e extensão incomensuráveis, unindo o inesgotável depósito conteudístico do pensamento medieval ao perfeito rigor analítico do mundo anglo-saxão. Precisamente neste livro, equidistante tanto do historicismo relativista quanto do dogmatismo doutrinário, fundamenta nosso Autor, um modo de ver, de pensar e de agir com relação a uma visão de mundo e a uma estrutura alicerçada no ser, a partir de confrontos argumentativos e de dilemas lógicos muito bem situados.

A ideia de Deus como conceito, como uma espécie impressa na mente na história da filosofia é reconhecida tanto pelos filósofos que a aceitam quanto pelos que a consideram desprovida de significado. Etienne Gilson se coloca aqui apodicticamente, ao mesmo tempo, contrário à sua aceitação sumária, ingênua, assim como à sua rejeição peremptória, apriorística, empreendendo uma analítica da ideia em questão a partir do realismo metódico, por ele instituído; eis a rua, o caminho honesto de nosso Autor para se chegar com certeza à solução consentânea do problema. Não sem motivo, Gilson partiu de Descartes para iniciar suas pesquisas

filosóficas, e foi estabelecendo um “itinerarium” próprio, único, que ele implementou uma espécie de extensão argumentativa com relação à ilação eidético-metódica racionalista: Do “cogito ergo sum” de Descartes chega-se ao “cogito ergo res sunt” de Gilson. Para ele é estritamente verdadeiro poder dizer que todo pensador realista, que reflete a partir da escolástica medieval é também, em última análise, “a fortiori”, um cartesiano. É desta forma precisa que Etienne Gilson se insere no pensamento de Agostinho para repensá-lo sem cair no Agostinismo, assim como perscruta, com extrema profundidade, os tratados de Tomás de Aquino sem ser tomista, ou seja, sem se misturar com alguns pensadores contemporâneos seus que, na mesma época transformaram sistemas de pensamento em doutrinas. Etienne Gilson quer ser simplesmente um “scholar”, um Pesquisador “tout-court”, no melhor sentido saxão da palavra. Sem deixar de escrever em sua língua materna – pensava obviamente em francês a sua analítica – publicou, ineditamente, vários artigos em inglês, como o presente ensaio aqui apresentado.

Gilson conseguia perfeitamente trabalhar a ordem das ideias na gnosiologia dos grandes pensadores escolásticos, tais como Agostinho e Anselmo, Alberto Magno, Abelardo, Duns Scotus, Boaventura e Tomás a partir do conhecimento experimental, analítico, diria mesmo científico, do espírito humano, tornando-se assim um precursor do analitismo filosófico, para o qual a consciência crítica é “*condictio sine qua non*” em se tratando da filosofia sob o critério da lógica, inclusive da filosofia medieval, à qual dedicou todo seu trabalho e sua vida; distinguia sempre as objeções que logicamente procediam daquelas que não se sustentavam mediante um “approach” argumentativo consistente e convincente.

O presente ensaio compreende dois grandes momentos psicológicos interpostos e convergentes: num primeiro, construtor e sintético, Gilson faz sobressair a relevância fundamental da ideia de Deus como reguladora de uma visão, sempre enfatizando a estrutura complexa e completa do realismo filosófico; é como se colocar diante do mote no brasão da Universidade de Oxford, eu me expresso aqui comentando: “*Dominus illuminatio mea*”. Este versículo de um salmo quer nos dizer

que à luz da ideia de Deus conhece-se o mundo, o homem, a realidade de forma específica, ou seja, como seres criados e interconectados; trata-se, antes de tudo, de preservar o real nas relações, sem contradição e conversão, muitas vezes implementadas por uma consciência anômala, sem referencia e sem mapa, sem direção e sem rumo. Ao contrário, a ideia de Deus funciona argumentativamente como luz para ver e como “tópos” para existir. É orientação e sentido para se alcançar a verdade.

Num segundo momento psicológico, o ensaio de Gilson se configura como uma análise crítica das dificuldades do ateísmo fazendo-as naturalmente emergir de lacunas metafísicas e incongruências argumentativas de pressupostas premissas. Nosso Autor detecta, analisa, argumenta e demonstra. Interessa-lhe a natureza e a identidade das dificuldades enquanto tais.

Pois este é o texto primoroso de Etienne Gilson que agora, aqui, traduzido pelo Professor Doutor Humberto Araújo Quaglio de Souza (PPCIR-UFJF) se configura em texto onde o legado maior e melhor da Idade Média, o realismo metódico, se mescla com a força analítica da distinção lógica anglo-saxã, constituindo-se em uma síntese teórica única; sentidos e espírito integram harmônica e completivamente um sistema conceitual de visão, de percepção, de compreensão e de julgamento na ideia de Deus e nas dificuldades do ateísmo, na analítica perspicaz de Etienne Gilson, transformada em grande questão para o leitor brasileiro se debruçar e conferir.

Antonio Henrique Campolina Martins

Professor titular da UFJF, líder do Núcleo de Estudos Agostinianos (UFJF-CNPq)

Nota biográfica sobre o filósofo e historiador de filosofia medieval Etienne Gilson (1884-1978)

Reconhecido mundialmente como um dos maiores especialistas da filosofia da Idade Média em meio ao existencialismo Heideggeriano e Sartreano inerentes ao nascimento e desenvolvimento da fenomenologia de Husserl, Etienne Gilson se auto afirma como um dos principais expoentes da retomada do pensamento Tomasiano no século XX chamado devidamente de Neotomismo. Em Paris, seus estudos foram realizados na Sorbonne onde recebeu a influência de pensadores concomitantes como por exemplo, da filosofia da evolução de Henri Bergson (1859-1941). Frequentou igualmente e assiduamente o pensamento do sociólogo Lucien Lévy-Bruh (1857-1939) discípulo de Émile Durkheim. Como professor de filosofia medieval na Universidade de Paris-Sorbonne se dedicou quase que inteiramente ao estudo da filosofia de Tomás de Aquino defendendo contra o Idealismo Transcendental e o Subjetivismo Cartesiano o que se poderia chamar de Espiritualismo Realista deixando um legado de rigor filosófico e defesa da tradição metafísica cristã. Seu legado é inestimável: primeiramente em *Le Thomisme: Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* (1919). Nesta obra Etienne Gilson nos apresenta a filosofia propriamente dita de Tomás de Aquino, distinguindo *doctrina sacra* e *theologia naturalis* destacando em sua metafísica uma distinção fundamental, a de essência e existência que percorre toda sua interpretação e dá a ela a atualidade merecida. Tese que será analisada e aprofundada perfeitamente em ser *L'Être et l'Essence* (1948), traduzida recente em português brasileiro que defende que o ser não é um predicado, mas o ato supremo pelo qual uma coisa é. Seria como diríamos que ele perseguisse os passos exemplares da relevantíssima distinção entre *Ente e essência* do Doutor Angélico. Mas, Etienne Gilson o faz de maneira ainda mais desafiadora, estabelecendo uma minuciosa e precisa genealogia da distinção desde seu início à contemporaneidade. Como excelente professor que foi, não podia não nos legar uma obra mestre que demonstra sua

erudição genial sobre a Filosofia Medieval: *La Philosophie au Moyen Âge*, (1922). Com essa obra ele desconstrói a Idade Média como trevas. Todos os problemas que ocupam os verdadeiros filósofos hoje, ocuparam a inteligência sutil de grandes pensadores medievais. Contra a tendência contemporânea em estabelecer uma dicotomia entre fé e razão, já em 1932 ele se consagra com a obra *L'Esprit de la philosophie médiévale* afirmando que a filosofia cristã não existe porque a fé a justifica, mas porque a razão a demonstra. Frases como 'o maior erro de Descartes foi ter colocado o pensamento antes do ser' foi o oriente desse grande historiador, professor e pesquisador ao qual o 'renouveau' do interesse atual pela Filosofia Medieval, pois revela com clareza irrefutável que a Filosofia Medieval não era mera "serva da teologia", mas que sem renegar a tradição era autônoma e rigorosa. O presente texto produzido pela iniciativa em 1969 na série *The Great Ideas Today*, uma iniciativa da *Encyclopædia Britannica* e do periódico acadêmico norte-americano *Philosophy Today*, corrobora o que dissemos anteriormente, saber que a importância do pensamento de Etienne Gilson para século XX não se restringe à historiografia das ideias, suas investigações o consagraram como verdadeiro filósofo capaz de se posicionar como interlocutor à altura de seus contemporâneos e não como um mero apólogo de um cristianismo em decadência.

Prof. Dr. Pedro Calixto

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prefácio

O texto de Étienne Gilson que ora é apresentado ao público leitor de língua portuguesa foi publicado pela primeira vez há mais de meio século. Trata-se de um ensaio em inglês que compôs o volume de 1969 da série *The Great Ideas Today*, da Encyclopædia Britannica. E que foi também publicado pelo periódico acadêmico norte-americano *Philosophy Today*.¹

Gilson é já bastante conhecido nos meios acadêmicos brasileiros como autor de obras que se tornaram referenciais teóricos indispensáveis para quem se dedica ao estudo da filosofia medieval e do pensamento de nomes seminais da cultura do ocidente, como Agostinho ou Tomás de Aquino. Sua relevância para o pensamento do século XX, contudo, não se limita ao belo trabalho de historiografia das ideias que fez, pois seus escritos o consagraram como filósofo original e arguto, capaz de postar-se como interlocutor de seus contemporâneos com muito a dizer tanto a partir de seu vasto conhecimento da história da filosofia quanto a partir de suas próprias análises e reflexões sobre os problemas filosóficos centrais da tradição ocidental, que ele tão bem conhecia.

Nesse espírito, Gilson se postou como interlocutor de diversos nomes importantes da tradição filosófica, de variadas épocas, participando de um diálogo que continuava (e continua) vivo e dinâmico, e prossegue ao longo dos tempos sempre que qualquer ser humano se ponha a ler, a refletir e a falar ou escrever sobre ideias significativas desenvolvidas nos escritos dos seus antecessores.

¹ O tradutor e a equipe editorial do periódico *Ética e Filosofia Política*, da UFJF, agradecem ao Sr. George Leaman, Diretor do *Philosophy Documentation Center*, de Charlottesville, Virginia, Estados Unidos da América, instituição mantenedora do periódico *Philosophy Today*, pela gentil permissão para a tradução e publicação deste texto de Gilson.

Alguns desses interlocutores, porém, se mostram mais influentes no curso dessa conversa, assim como algumas ideias que se mostram mais persistentes e menos propensas ao esgotamento. É nesse quadro que Étienne Gilson e a ideia de Deus podem ser incluídos: um interlocutor que prestou muita atenção à conversa, que conhece muito da opinião daqueles que se pronunciaram antes, e que se põe a discorrer sobre um problema filosófico que, conquanto antiquíssimo, não parece querer se esgotar, e que continua a suscitar discussões sérias e até mesmo, por vezes, acaloradas e apaixonadas, mesmo nestas primeiras décadas do século XXI.

Mas uma pergunta legítima pode ser feita: Gilson, com seu ensaio sobre a ideia de Deus e as dificuldades do ateísmo, pode ainda ser considerado um interlocutor atual no estágio presente dessa grande conversa? O autor morreu há mais de quarenta anos, e o texto, como informado acima, já comemorou seu cinquentenário. É certo que o mundo de 1969 é bem diferente do atual. A revolução digital, a idade da internet e da inteligência artificial sequer eram vislumbradas pela imensa maioria da humanidade (e mesmo pelos bem-pensantes) naqueles tempos em que a corrida espacial ocupava as mentes do público e em que duas grandes potências políticas, representando duas cosmovisões rivais, pareciam inabaláveis no exercício da liderança sobre seus respectivos países-satélite e na disputa pela hegemonia global.

O contexto histórico tão diferente entre o tempo presente e a época em que Gilson escreveu seu ensaio ora traduzido para o português sem dúvida tem reflexos no mundo do espírito. Contudo, a ideia discutida por Gilson continua tão instigante quanto sempre, o que corrobora, aliás, um dos argumentos mais importantes do texto gilsoniano: o de que quando uma ideia está realmente morta, ninguém perde tempo tentando demonstrar que ela morreu. O que se vê neste final da segunda década do século XXI é justamente a persistência desse esforço entre algumas pessoas ligadas a algumas correntes de pensamento para se demonstrar que Deus, e a ideia de Deus, está morta. Mas qual é o *status* atual da ideia de Deus?

Em linhas gerais, pode-se dizer que as mudanças na discussão sobre essa ideia, desde 1969 até hoje, ocorrem muito mais em termos de grau do que propriamente de

qualidade. O presente ensaio gilsoniano lança seu foco sobre ideias muito populares entre as pessoas que, naquela época, se pretendiam ateias. Com sua verve analítica e com a meticulosidade que lhe é peculiar, Gilson se põe a examinar o pensamento de Nietzsche, aquele eloqüente demolidor de filosofias da segunda metade do século XIX, que tanta influência exerceu (e ainda exerce) no campo das humanidades com seu anúncio de superação do próprio humano. E Gilson faz uma escolha acertada ao eleger Nietzsche como seu primeiro grande objeto de análise: os escritos do pretenso anunciador de uma nova era de superação da moral e da metafísica estão entre os antecedentes dos trabalhos de outros célebres intelectuais irreligiosos muito populares que estavam em plena atividade nos anos 1960, como Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre, com os quais o autor do ensaio não perde muito tempo, mencionando-os apenas incidentalmente. A perspicácia de Gilson lhe permite vislumbrar em Nietzsche o epicentro de uma mentalidade antirreligiosa que permeou parte significativa da filosofia do século XX, assim como lhe permite identificar o calcanhar de Aquiles dessa mesma mentalidade, que é a indevida transposição de argumentos morais para conclusões metafísicas, movimento feito, contudo, mais pelos pósteros de Nietzsche do que por ele mesmo (o que Gilson também reconhece). Ainda que esse tipo de ateísmo de inspiração nietzscheana não seja o mais perceptível fora dos meios acadêmicos hoje, ele continua a se espalhar pelo pensamento contemporâneo, como mostra, por exemplo, a crescente influência de autores admiradores de Nietzsche, como Gianni Vattimo, na teologia e na filosofia.

O ateísmo casual de que fala Gilson é outro tema digno de reflexão hoje a partir de seu ensaio de 1969. Seus argumentos sobre ele continuam perfeitamente válidos, ainda que se leve em consideração as diferentes percepções dos tempos atuais e de meados do século XX sobre os processos de secularização e dessecularização. A impressão de que as igrejas estavam se esvaziando progressiva e inevitavelmente não é mais a mesma hoje, pelo menos neste Brasil do século XXI, onde os templos de incontáveis denominações religiosas parecem atrair cada vez mais freqüentadores. Não obstante, o processo de secularização no século passado deixou marcas que

persistem nos modos de existência de boa parte da população hoje. De igual modo, o ateísmo proletário de que fala nosso autor francês, tão em voga naqueles tempos de guerra fria, parece estar perdendo força nos dias correntes, mas a prolongada influência do pensamento de Marx, especialmente no contexto cultural latino-americano, ainda se faz sentir no modo como muitas pessoas que se dedicam à vida intelectual, mas que não lidam diretamente com a filosofia e a ciência da religião, percebem o fenômeno religioso e a ideia de Deus. Quanto a esse ateísmo de inspiração marxiana, as considerações de Gilson, especialmente sobre sua insustentabilidade filosófica, também continuam perfeitamente válidas.

Já aquele ateísmo que Gilson chama de “científico” parece estar ganhando mais visibilidade no tempo presente, principalmente no movimento que tem sido propagado como “neo-ateísmo” ou “novo ateísmo”. Gilson dedica poucos, mas argumentativamente sólidos, parágrafos à pretensão de se fundamentar a refutação da ideia de Deus no conhecimento do mundo natural e no desenvolvimento das ciências da natureza. Como na indevida transposição nietzscheana de argumentos morais para o campo metafísico, para Gilson o ateísmo científico incorre em erro análogo: quer transpor o conhecimento cada vez mais complexo sobre o âmbito da imanência para o âmbito da transcendência, algo que não se sustenta logicamente. Gilson, arguto como sempre, didaticamente refuta a pretensão que alguns ateus têm de confrontar a mitologia (componente legítimo da religião quando considerada em seu aspecto de sistema de símbolos) com o que se sabe sobre a *physis*, e nesse ponto seu texto cinquentenário mostra aos leitores contemporâneos que não há nada de novo no *soi-disant* “neo” ateísmo.

Entretanto, se em sua análise de diversas vertentes do pensamento ateuista Gilson se revela atual, é como filósofo em interlocução com outros filósofos que ele transmite ao leitor a relevância perene de seu pensamento. Gilson sabe destacar, com muita clareza, ideias e argumentos de pensadores tão distantes linguística, cultural e cronologicamente entre si quanto Parmênides, Tomás de Aquino e Kant, trazendo-os ao diálogo com a contemporaneidade e tecendo considerações pertinentes e (por que

não dizer?) atemporalmente válidas sobre suas contribuições à investigação filosófica acerca da ideia de Deus, essa ideia tão fundamentalmente importante para o ocidente. É nesse espírito de promoção de um diálogo que perpassa gerações que Gilson convida o seu leitor do século XX a tomar parte na conversa sobre Deus. E não há motivo algum para duvidar que esse convite ainda vale para o leitor lusófono do século XXI: juntemo-nos, pois, a esse notável pensador francês em suas reflexões sobre a ideia de Deus e as dificuldades do ateísmo!

Humberto Araujo Quaglio de Souza

Professor do Departamento de Ciência da Religião da UFJF

A IDEIA DE DEUS E AS DIFICULDADES DO ATEÍSMO

Étienne Gilson

Frequentemente me pedem uma demonstração da existência de Deus. Peço vênha para confessar que eu nunca fui capaz de desenvolver um interesse apaixonado por essa questão. Estou certo de que há um Deus, mas esta certeza não repousa em qualquer demonstração de sua existência. Para mim, a efetiva existência de uma realidade que transcende tanto a mim mesmo quanto o mundo parece tão absolutamente certa, que procurar provas de algo sobre o qual me sinto tão seguro me parece uma perda de tempo. Minha certeza, de fato, me deixa curioso acerca das razões que os ateus têm para acreditar que Deus não existe. Para mim, a inexistência, ou não existência, de Deus é que é a questão. Portanto, eu desejo testar algumas das razões invocadas em favor do ateísmo. Estou falando do ateísmo dogmático e positivo – a doutrina que, após uma reflexão madura e uma consideração séria do problema, conclui, como uma certeza racional, que nada correspondente à palavra “deus” existe na realidade. Por “nada” eu quero dizer “nenhum ser”.

Devo começar definindo a noção de que a afirmação será considerada uma afirmação de Deus, e a negação uma negação de Deus. Os elementos constitutivos dessa noção, suas *essentialia* como diria Christian Wolff, são três: 1) Deus deve ser um ser transcendente, ou seja, um ser que existe de maneira independente tanto de mim mesmo quanto do mundo; 2) Ele deve também ser um ser necessário; 3) Ele deve ser a causa de qualquer outra coisa que exista². A razão para o estabelecimento desses

² M. J. Adler, “God, Religion and Modern Man”, preleção feita no Aspen Institute for Humanistic Studies, 9 de agosto de 1966. Estou em dívida com o Dr. Adler por sua gentileza em me enviar uma cópia dessa memorável preleção, ainda mais considerando que não há nada nela que eu não possa endossar sem reservas. A concordância filosófica é um bem escasso demais para não ser acolhido de coração quando se tem a sorte de encontrá-la. Para os comentários subsequentes, vide *Esprit*, outubro de 1967, p 482 e 486.

requisitos exatos é que afirmar a existência de qualquer coisa chamada de Deus não é necessariamente o mesmo que afirmar Deus.

Por exemplo, *New World and Word of God* recentemente observou que “o primeiro atributo de Deus [dos cristãos] não é o ser, não é a onipotência, mas sim o amor”. O Deus dos cristãos certamente é Amor, mas para Ele ser amor, ele primeiro tem que *ser*. Isto é verdade até mesmo para Cristo: se ele não *é*, ele não pode de forma alguma *ser* Deus. Não é possível defini-Lo corretamente como a “comunicação de Si mesmo”, como “o dom de Si mesmo”, nem definir sua onipotência como a “comunicação do ser” sem primeiro reconhecer que Ele tem algum ser para comunicar; que, em suma, ele *é* ser.

Tem-se percebido corretamente que existe todo tipo de ateísmo. Se não há exatamente um ateísmo “científico” – a ciência não é qualificada para lidar com a noção de Deus –, há pelo menos um ateísmo nascido nas mentes daqueles que se dedicam exclusivamente a problemas científicos abordados por métodos científicos. Sendo uma atitude puramente pessoal, tal ateísmo positivista não é nem demonstrável e nem refutável; nós não estamos preocupados com ele. Há também um ateísmo prático, talvez a forma mais amplamente presente, na medida em que a religião a considera a ameaça mais insidiosa dentro das consciências dos próprios fiéis: a impiedade, o viver como se não houvesse Deus. Nós também não vamos nos ocupar com esta forma de ateísmo. Há também uma forma política e social de ateísmo, tal como a ateísmo marxista do Estado Russo moderno. Nós gostaríamos de deixá-lo de lado, pois ele não é, em essência, nem filosófico e nem teológico, mas não podemos fazê-lo já que ele se intromete constantemente nas próprias questões com as quais nos ocupamos agora.

Assim, apenas uma forma de ateísmo é relevante para nossa discussão: o ateísmo filosófico. Ele também pode ser chamado de teológico, no sentido de que a noção metafísica de Deus, que está em questão, é a peça mais importante daquilo que é chamado de “teologia natural”. Nós não vamos nos preocupar com o Deus auto-revelado da religião. Na medida em que ele exige ser levado a sério, o novo “ateísmo religioso” não faz sentido. Eu também não consigo ver qualquer sentido na noção de “ateísmo cristão”, no qual a noção de Cristo atuaria como um substituto para a noção de Deus, pois, de fato, o Deus de Cristo é o Deus cristão. Se porventura nossas

reflexões nos conduzirem à conclusão de que o ateísmo não existe, isto deve ser compreendido no sentido de que o ateísmo não existe como uma conclusão filosófica.

Deus está morto?

As palavras de Nietzsche, “Deus está morto”, tornaram-se um clichê. Ainda assim, quando ele as escreveu em *Assim Falou Zaratustra*, essas palavras representaram somente a primeira metade de sua mensagem. A outra metade foi: “Eu ensino a vocês o super-homem”. Para Nietzsche, a primeira metade não fazia sentido sem a segunda. Zaratustra, saindo da floresta em que ele havia visitado um velho eremita, resumiu para si mesmo a conversa: “Aquele santo velho ainda não aprendeu que Deus está morto”. Para Nietzsche, aquela era apenas a primeira das condições necessárias sob as quais o reino do homem, o sucessor legítimo de Deus, estava prestes a começar.

O sentido dessas palavras, contudo, não é completamente claro. Compreendidas literalmente, elas significam que um determinado ser, chamado Deus, finalmente cessou de existir. Entendida assim, a proposição é sem sentido³, pois até mesmo os gregos pagãos costumavam identificar a noção de “Deus” com “ser imortal”. Dizer “os imortais” ou “os deuses” era a mesma coisa, assim como para nós dizer “um mortal” ou “um homem” é o mesmo que usar dois termos que são praticamente sinônimos. O vínculo entre as noções de divindade e de imortalidade se tornou tão forte que, até mesmo para nós, a ideia de que um deus pode morrer é absurda. Se alguma vez já houve um deus, então ainda deve haver um deus, pois se esse ser morreu, ele não era deus. Não faz sentido ficar remoendo esse truísmo, exceto pelo fato de que gente demais se contenta em repetir certos “slogans” sem perceber que, de fato, eles são desprovidos de sentido. Contudo, admitamos que Zaratustra não estivesse anunciando o perecimento de algum ser mortal erroneamente considerado

³ Em “God, Religion and Modern Man”, citado acima, o Dr. Adler define o que ele chama de o sentido existencial de modo simples: “Deus não existe”. Consequentemente, ele conclui que “todos os nossos novos teólogos – nossos teólogos da morte-de-Deus – são ateus... Eles se satisfazem com as mais ultrajantes contradições e tolices para tentar persuadir seus leitores de que, com a morte de Deus, uma nova teologia surgiu; ou, o que é mais absurdo, uma nova era na vida religiosa do homem... O movimento ‘morte de Deus’ deveria ser descrito como a morte não de Deus, mas da teologia e da religião”. Esta apresentação perfeitamente clara do problema é irretocável; é possível que alguém se pergunte se ela não foi feita com uma precisão intelectual estranha à classe desses assim chamados teólogos.

imortal. Sua fórmula poderia então significar que a crença – amplamente aceita até há pouco tempo – de que existe um Deus finalmente deixou de ser aceita como verdadeira. Mas se isto é tudo o que ele significa, a celebrada fórmula é quase uma banalidade. O que ela realmente significava para Nietzsche?

Ateísmo ético

Para o próprio Nietzsche, a noção da morte de Deus era essencialmente ética. Ao deixar a floresta e seus eremitas, Zarathustra deixa para trás santos que, vivendo em solidão como ele mesmo havia vivido, passavam suas vidas no louvor a Deus. Os eremitas simbolizam a raça daqueles homens que renunciavam ao mundo, abdicam da autonomia de suas vontades e submetem suas mentes ao reconhecimento de valores transcendentais impostos sobre eles por instâncias superiores. Tais valores nos são conhecidos pelos nomes de *bem* e *mal*, e codificados naquilo que chamamos de ética. Ir além do bem e do mal é superar essas noções de conduta boa e conduta má, assim como as de modo de pensar certo e modo de pensar errado.

Dito de maneira geral, a reforma que Nietzsche busca é a eliminação do ideal judaico-cristão de humildade e de sua exaltação da mansidão, com o objetivo de substituí-los por uma glorificação do poder, da força, em suma, uma exaltação de todos os poderes do homem em seu nível mais elevado. O que está verdadeiramente morto, portanto, é o Deus cristão da ética tradicional. Por que Nietzsche, ao falar desse Deus, diz que ele está morto? Porque se tornou impossível até mesmo blasfemar contra ele, já que não há mais ninguém para ouvir nossas blasfêmias. “Anteriormente, a maior de todas as blasfêmias era a blasfêmia contra Deus, mas Deus está morto, e essa blasfêmia morreu com ele”. A partir de agora, a blasfêmia verdadeiramente grave é contra o homem; ela consiste em atribuir à terra menos importância do que aos céus, em dar menos importância ao homem do que a Deus.

O pensamento vulcânico de Nietzsche desafia definições. O que ele omite não está necessariamente fora de sua mente; neste caso, contudo, é possível observar que a negação de Deus feita por Nietzsche não se aplica, pelo menos explicitamente, à noção física ou metafísica de Deus como criador do mundo e do homem. Se me perguntassem o que ele pensava dessa questão, eu não saberia responder. É ainda mais difícil para mim dizer o que teria acontecido com essa noção se Nietzsche a tivesse

submetido à sua própria crítica e a substituísse por uma nova. Ele faria objeções ao Deus dos judeus e cristãos de qualquer jeito, mas e quanto aos deuses dos gregos? Seus adoradores não os concebiam como muitos super-homens ou super-trabalhadores, como o demiurgo do Timeu, um autor divino da natureza e um quase criador do mundo? Pois, de fato, diz Platão, tudo é devir, nada realmente é, e tudo o que vem a ser deve necessariamente ser produzido por alguma causa, já que “sem uma causa nada pode ser produzido.”

O próprio Nietzsche estava consciente de não ter respondido essa parte do problema, pois ele era mais um moralista do que um metafísico, e sabia disso. Leitores desatentos podem não conseguir perceber essa importante limitação de seu ponto de vista, mas o próprio Nietzsche estava consciente dela. Em suas próprias palavras, “foi a teologia que sufocou Deus, assim como a moralidade sufocou a ética.” O próprio Deus não está apodrecendo como um cadáver, mas sim “como uma serpente que se desfaz de sua pele velha e se reveste de uma nova. Deus está se desfazendo de sua pele *moral*, e você em breve o verá retornar, além do bem e do mal.” Em uma de suas notas, intitulada *A refutação de Deus*, Nietzsche escreveu: “Na realidade, somente o Deus *moral* é refutado”⁴.

Permanece aí, então, todo um campo teológico que Nietzsche sabia que não havia abrangido. Para a maioria daqueles que repetem com ele que Deus está morto, o Deus que eles têm em mente é exatamente o Deus metafísico, criador do céu e da terra, preservador do universo e, para o homem, uma providência. Obviamente, os ateus metafísicos estão bem cientes de algumas das conseqüências do ateísmo no nível da moralidade prática, mas é notável o fato de que um “libertino” costumava ser considerado tanto um ateu quanto um depravado. “Se não há Deus,” o pai dos *Irmãos*

⁴ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, tradução francesa de G. Bianquis, Paris, Gallimard, 23 ed., 1950, apêndice, § 62, p. 310. Ao transformar as palavras de Nietzsche em um “slogan”, os meios de comunicação de massa obscureceram essa importante distinção, mas Jean-Paul Sartre a percebeu claramente e a ilustrou vividamente em sua peça *As moscas*. Na cena central do drama, Zeus exige que Orestes o reconheça como o supremo poder que governa o mundo; Orestes responde que a natureza, de fato, está lado a lado com Deus, mas se há um Deus para a natureza, não há um Deus para o homem porque o homem, diferentemente da natureza, é dotado de vontade e, portanto, é livre. Aristóteles não previu essa inesperada explicação de seu próprio princípio de que tudo o que é causado, é causado ou por uma natureza ou por uma vontade. Para ele, até mesmo a vontade é um tipo de natureza. Não é assim na doutrina de Nietzsche; por esta razão, sua ética não consiste em aceitar os valores encontrados pela razão na natureza, mas sim em derrubá-los. Sartre entendeu corretamente o tipo de ateísmo de Nietzsche: Deus e a natureza de um lado, o homem e sua vontade do outro.

Karamazov diz, “tudo é permitido!” Isto explica porque o nome de libertino costumava ser dado “àquele que professava uma vida licenciosa.”

Nietzsche, porém, acreditava que “a não ser que nós mesmos façamos da morte de Deus um grandioso ato de renúncia e uma contínua vitória sobre nós mesmos, teremos que suportar a perda”⁵. Uma vez que se esteja de acordo com a ideia de que não há nenhum deus acima do homem, o próprio homem terá que ser deus. Mas o homem tal como ele é agora, e não como ele deve se tornar: o super-homem. Juntamente ao novo deus, Nietzsche pretende conservar algo da religião, à medida que a religião é essencialmente “uma doutrina da hierarquia,” como ele diz, “de uma escala cósmica de poder.” Ele prossegue: “Neste século de populismo, uma mente nobre e bem nascida deveria começar cada dia *pensando na hierarquia*, pois é aí que estão os seus deveres, juntamente com a sutileza de suas decisões erradas”⁶.

Eu não estou tentando transformar Nietzsche em um defensor da crença na existência de Deus. Seu ateísmo moral é absoluto, violento ao ponto de ser patológico, como de fato viria a ser no fim de sua vida, em seu *Ecce Homo*. Mas seu ateísmo é na verdade um anti-cristianismo (que inclui um anti-semitismo), é uma denúncia violenta do Cristo judeu, do homem sofredor, e do pregador de um ideal baseado na recusa em servir a este mundo, o único mundo que há. O *non serviam* de Nietzsche é uma reivindicação, para beneficiar o homem, dos privilégios usurpados pelo Deus dos judeus e dos cristãos. Seu super-homem é o homem como ele está prestes a se tornar depois de se ter libertado dos grilhões da religião e da moralidade convencionais.

Essa será uma luta renhida, para a qual poucos homens estão preparados. Nietzsche provavelmente desprezaria a maioria dos que hoje pretendem ser seus discípulos. “Eles derrubam imagens e estátuas,” Nietzsche diz, “e dizem que não há nada sagrado ou que mereça ser adorado, porque eles mesmos são incapazes de moldar, para seu próprio uso, a imagem de um Deus, e de criá-lo”⁷. O que o autêntico pensamento de Nietzsche tem em comum com o tipo de ateísmo barato que hoje está

⁵ *Op. cit.*, §61, p. 310. Este ponto foi enfatizado por Jean-Paul Sartre em seu livro, *O existencialismo é um humanismo*. O ateísmo é o esforço heróico de uma vontade livre resolvida a libertar-se tanto dos grilhões da natureza quanto dos de Deus.

⁶ *Op. cit.*, §63, p. 310 e 72, p. 311.

⁷ *Op. cit.*, §110, p. 317.

associado ao seu nome? Como ele disse uma vez: “Sempre me pareceu impossível ensinar a verdade lá onde um modo de pensar desprezível prevalece”⁸.

Por meio de que indício, você pode muito bem perguntar, se saberá que Deus realmente está morto? A isto eu responderia: pelo completo silêncio e esquecimento no qual seu próprio nome terá afundado. Quando algo está verdadeiramente morto, ninguém perderá tempo demonstrando que realmente morreu. Júpiter e Netuno estão mortos; nós nem sonharíamos em provar que esses mitos perderam toda realidade concebível, exceto pela sua existência poética na imaginação. Os mortos são rapidamente esquecidos. Se realmente não restasse um Deus, ninguémalaria dele; grandes escritores, tais como Nietzsche, não ficariam loucos combatendo a ilusão de sua existência. As pessoas não dizem simplesmente: todo mundo sabe que não há Deus; sua não-existência não é considerada uma questão resolvida de uma vez por todas, de maneira que possamos agora dispensá-la calmamente de nossas mentes. Porém, é isso que indubitavelmente acontecerá quando Deus estiver realmente morto; a própria noção dele se tornará então uma mera curiosidade arqueológica.

Isso já aconteceu com muitos conceitos atualmente antiquados, e o fundador do positivismo francês, Auguste Comte, pensava que todos os conceitos metafísicos – ou seja, todos os conceitos que não podem ser justificados cientificamente – teriam o mesmo destino. Em seu *Discurso sobre o Espírito Positivo*, Comte sugeriu que todas as opiniões sobre problemas insolúveis não deveriam ser refutadas e nem mesmo negadas, mas simplesmente ignoradas, desprezadas; a “filosofia sólida” deveria permitir que elas caíssem em desuso. O que Comte quer dizer com filosofia sólida é uma recusa em lidar com noções que são puros produtos da imaginação que se sustentam sobre objetos inacessíveis à observação direta. Tais noções, Comte diria,

⁸ *Op. cit.*, 105, p. 217. Eu não estou negando o ateísmo de Nietzsche; desejo apenas definir sua natureza. Se alguma vez ele disse: “eu sou o primeiro ateu”, o que eu duvido que ele tenha dito, foi no mesmo sentido que ele disse: “eu sou o primeiro imoralista” (*Ecce Homo*, tradução francesa de Alexandra Vialatte, Paris, Gallimard, 1942, p. 99). Em sua linguagem própria, o “Infame” não é nem a religião e nem Deus, é o cristianismo, Jesus Cristo, e a sua noção de vida moral. Para Nietzsche, sua missão cósmica era revelar ao mundo o caráter pestilento da ética cristã, com sua deificação da fraqueza e da renúncia. Ao fazê-lo, Nietzsche “cortou no meio a história da humanidade” (p. 175); ele é “Dionísio diante do Crucificado” (p. 177). O cristianismo destronou os valores da vida e entronizou os valores da morte. O resultado é uma “moral”, a que Nietzsche chama: “uma idiossincrasia de decadentes guiados pela intenção secreta, frequentemente bem sucedida, de vingar-se na vida” (p. 174). O imoralismo é a própria essência do ateísmo de Nietzsche (p. 172). O ateísmo simples é apenas um “instinto natural” nele (p. 42); para ele, o ateísmo é a rebelião natural contra tudo aquilo que aparenta transcender – exceto, é claro, o próprio homem.

não são suscetíveis nem de afirmação e nem de negação. “Sem dúvida, ninguém jamais estabeleceu logicamente a não-existência de Apolo, de Minerva, etc.; nem jamais foi demonstrada a não-existência das fadas do oriente, e de outras criações poéticas semelhantes, mas isso não impediu a mente humana de desistir irrevogavelmente de tais crenças antigas tão logo elas tenham deixado de ser compatíveis com a situação então alcançada”.

Comte estava realmente certo. Contudo, mesmo que fosse ridículo demonstrar que Napoleão I esteja morto – uma proposição, aliás, que não pode ser demonstrada cientificamente – está longe de ser ridículo empreender a demonstração de que não há Deus. O simples fato de haver homens que ainda se dão ao trabalho de declararem-se ateus, e de justificarem sua descrença por meio de argumentos tais como a existência do mal, claramente mostra que esta é uma questão ainda viva. Se a morte de Deus significa sua morte final nas mentes dos homens, a persistente vitalidade do ateísmo constitui para o ateísmo sua dificuldade mais séria. Deus estará realmente morto quando ninguém mais pensar em negar sua existência. Até lá, a morte de Deus continua sendo um rumor não confirmado.

Ateísmo casual

Frequentemente se diz, e se lamenta, que as igrejas modernas perderam o apoio das classes trabalhadoras, e isto bem que pode ser verdade, mas ninguém sabe exatamente a extensão ou a profundidade dessa perda. Olhando para os fatos a partir do lado de fora, parece até que o ateísmo está invadindo todos os grupos sociais.

Cícero afirmou, como algo auto-evidente, que os filósofos não acreditavam na existência dos deuses. Ele provavelmente estava certo, pois de fato os deuses do panteão romano, que incluía todos os outros panteões do Império, ofereciam um alvo fácil para a crítica filosófica na época de Cícero. Sem dúvida, este era o significado de seu comentário: não se poderia esperar que os filósofos acreditassem nas lendas dos deuses greco-romanos. De qualquer modo, se os antigos filósofos fossem ateus, a causa do fenômeno não seria que eles fossem pobres e formassem um proletariado explorado.

Havia muitos artesãos e camponeses pobres nas cidades e vilas da Europa nos séculos XVI e XVII; ainda assim as igrejas estavam cheias, e nada autoriza a

suposição de que o ateísmo prosperava entre aquelas populações necessitadas. Ao contrário, eram as classes abastadas que compunham os viveiros da imoralidade e da incredulidade. Os libertinos franceses e italianos daquela época, os depravados da Restauração inglesa, a vida incrivelmente dissoluta na corte do mui cristão Rei da França Luis XIV, mostram claramente que ateísmo e imoralidade prosperam na riqueza tanto quanto na pobreza. Mas agnosticismo e licenciosidade não são ateísmo. Os duques de Vendôme e Nevers, como Saint-Simon os descreve em suas *Memoirs*, parecem ter sido desastres morais, mas é muito difícil dizer se eles morreram como ateístas confessos.

La Bruyère, que conheceu pessoalmente os libertinos da corte real, fez uma observação que é universalmente aplicável quando disse que o ateísmo em sentido estrito, solidamente fundado em razões filosóficas, é difícil de encontrar. “Eu ficaria extremamente curioso ao encontrar um homem realmente convencido de que não há um Deus; ele, pelo menos, seria capaz de me dizer a invencível razão que o convenceu disso”. Não encontrando nenhum, ele acrescentou: “A impossibilidade na qual me encontro, de provar que não há Deus, revela-me sua existência”⁹.

La Bruyère não diz “*prova-me sua existência*”; ele diz apenas “*revela-me*”. A ausência de quaisquer provas da não-existência de Deus não equivale à prova de sua existência, mas esta ausência nos convida a pensar que algum fato ou razão – cuja natureza ainda está para ser determinada – deve explicá-la. Aqueles que dizem que Deus não existe se encontram exatamente na mesma situação na qual colocam seus oponentes. Eu não alego que não haja argumentos favoráveis à posição deles; eu apenas observo que eles não parecem preocupar-se em empregar quaisquer argumentos desse tipo – e se eles o fazem, nenhum deles jamais foi capaz de encontrar uma resposta conclusiva para essa questão.

É isso o que La Bruyère parece ter em mente naquela passagem de tom um pouco irreverente, talvez, mas tão pertinente, na qual, após dizer que “o ateísmo não existe”, ele especifica que o ateísmo não existe pelo menos como uma posição filosoficamente justificada; ele declara: “Os nobres, mais suspeitos de ateísmo do que os soldados rasos, são preguiçosos demais para chegar à conclusão de que Deus não existe. Sua indolência os deixa frios e indiferentes no que diz respeito a este ponto

⁹ La Bruyère, *Les caractères ou des mœurs de ce siècle*, ed. G. Servois e Alf. Rébelliau, Paris, Hachette, 1901; *Des esprits forts*, p. 480.

fundamental, bem como no que diz respeito à natureza de suas almas e à importância de uma religião verdadeira; eles nem negam e nem admitem tais coisas; eles simplesmente não pensam nelas”¹⁰.

É exatamente isto: eles não pensam nessas coisas. Acrescentemos apenas que esse ateísmo negligente, por assim dizer, não é mais típico da nobreza do que dos soldados rasos, já que o encontramos em Friedrich Nietzsche, que não pertencia a nenhuma dessas classes. Leiamos um pouco mais da passagem já citada de *Ecce Homo*: “Deus, imortalidade da alma, redenção, libertação, tantas ideias às quais eu nunca dediquei qualquer atenção ou tempo, nem mesmo em minha mais tenra juventude. Talvez eu nunca tenha sido criança o suficiente para isso? Eu não poderia ver o ateísmo como uma conclusão, ou como uma consequência; em mim ele é um instinto natural”. Para Nietzsche, uma questão mais importante do que a da salvação, tão cara aos teólogos, era a da comida ou, digamos, da alimentação. O que alguém deve comer para estar bem e ficar forte? Após relatar uns experimentos culinários, alguns deles malogrados, Nietzsche conclui dogmaticamente: “A melhor culinária, em termos gerais, é a do Piemonte”. Comida é certamente importante, mas a culinária não é um problema de importância comparável ao da existência de Deus. Que Nietzsche pense que ela seja, ou que finja que ela seja, mostra quão pouco interesse ele tinha nessa questão. Ele mesmo admite isso: “Eu sou uma mente inquisitiva demais, cética demais, e orgulhosa demais para me satisfazer com uma dessas respostas grosseiras que são um insulto a um pensador, algo como uma proibição final e brutal contra a ação; um ‘não-pensar positivamente’”¹¹.

Se essa é a reação espontânea de uma mente como a de Nietzsche diante da simples menção à palavra “Deus”, é possível imaginar facilmente o quanto é filosoficamente superficial o ateísmo da maioria dos ateus. Eu não tenho a pretensão de conhecer os pensamentos e a interioridade da maioria daqueles que se consideram ateus; só me parece que a descrição que La Bruyère faz dos ateus corresponde de maneira notável à atitude ateísta do próprio Nietzsche. Uma concordância entre homens e mentalidades tão diferentes sugere que esse é um padrão bastante comum. Alguns não pensam sobre a questão; outros se sentem indignados com a simples menção dela. De modo geral, La Bruyère estava certo; sendo ou não sendo possível

¹⁰ *Op. cit.*, p. 481.

¹¹ Nietzsche, *Ecce Homo*, ed. cit., p. 42.

provar que não há Deus, nenhum ateu se dá ao trabalho de fazê-lo. Se essa é uma prova insuficiente da existência de Deus, ela pelo menos sugere que não há razões invencíveis para negá-lo.

O que os ateus chamam de Deus

De todos os ramos da teologia, o do ateísmo recentemente se tornou o mais confuso deles. Ao mesmo tempo, ele se tornou uma das maiores preocupações não apenas das várias igrejas, mas também do mundo do jornalismo. No momento em que foi lançado com sucesso por seu autor como um tipo de desafio, a fórmula de Nietzsche se tornou um tipo de slogan. A publicação semanal *Time* deu a melhor prova de que essa questão está viva. Pela primeira vez em quarenta e três anos, em 8 de abril de 1966, sua capa não exibiu o retrato de qualquer homem da semana, nenhuma imagem ou fotografia de qualquer tipo, nada além destas três palavras: *Deus está morto?* Após procurarem em vão durante meses, os editores desistiram de sua busca por “uma obra de arte que sugira uma noção contemporânea de Deus, e a partir disso eles concluíram que nenhuma representação apropriada de Deus pode ser encontrada”. Pela primeira vez, o problema da morte de Deus preencheu o espaço geralmente destinado à política, aos negócios ou às personalidades ligadas ao entretenimento.

Dá para acreditar prontamente na *Time* quando ela fala do enorme esforço que demandou a preparação das cinco páginas intituladas “Em direção a um Deus oculto”. Alguns leitores ficarão desapontados por não lhes terem sido dados os resultados completos de sua ampla pesquisa, mas isto teria excedido demasiadamente o espaço disponível na publicação. De qualquer modo, os documentos obtidos pelos editores já fornecem um amplo material para reflexão.

Observemos em primeiro lugar a sobrevivência da família espiritual já descrita por La Bruyère: a dos ateus por desatenção, ou por negligência. Alguns deles são pessoas muito distintas. Por exemplo, Claude Lévy-Strauss, Professor de Antropologia Social no Collège de France, declarou calmamente que ele nunca se viu pessoalmente confrontado com a noção de Deus. Uma afirmação surpreendente – é possível pensar – para um etnólogo que suportou várias e severas dificuldades para observar *in vivo* o quão pouco restou de algumas tribos que mal sobrevivem nas

florestas da Amazônia. Lévy-Strauss considera perfeitamente possível passar sua vida inteira sabendo que nunca explicará o universo, mas já que ele declara que não sabe nada sobre Deus, nem mesmo se ele está morto, nós não podemos esperar dele qualquer informação sobre esse problema. Porém, há muitas outras coisas que o Professor Lévy-Strauss nunca explicará neste mesmíssimo universo; por exemplo, a causa da existência das mesmíssimas tribos amazônicas tão amorosamente estudadas por ele. Ainda assim, sua indiferença quanto a essa questão não impede que elas existam enquanto ele as estuda. A partir do fato de que um eminente professor de etnologia não está interessado no problema da existência de Deus, seria um *non sequitur* concluir que Deus não existe. A desatenção é responsável por essas formas ingênuas de ateísmo, e se faz sentir no próprio caráter vago de sua expressão¹².

Este tipo de ateísmo tem uma segunda característica. Quando ele escolhe invocar razões positivas, ele parte de uma noção previamente dada de Deus e, ao concluir que ela é insatisfatória após exames posteriores, ele então infere que não pode haver nenhum tipo de Deus já que *aquela* Deus não é satisfatório. Em outras palavras, nós formamos uma certa noção de Deus; essa noção explica certo número de coisas, mas quando nos damos conta de que a explicação suscita dificuldades maiores do que aquelas que ela explica, nós a abandonamos.

Foi isso o que aconteceu com Simone de Beauvoir no dia em que ela se deu conta de que para ela era mais fácil pensar em um mundo sem criador do que em um criador responsável por todas as contradições do mundo¹³. Esse argumento seria conclusivo se o problema da existência de um criador do mundo dependesse, para sua solução, da noção pessoal cogitada pela Madame de Beauvoir sobre sua natureza. Ela pertence a uma escola de pensamento que enfatiza forçosamente a ausência de sentido da realidade. Nenhum filósofo, é claro, invocou a noção de um criador para explicar esse tipo de universo, mas, ao contrário, para explicar a surpreendente inteligibilidade do universo em que vivemos. Leibniz pensava que tinha encontrado uma resposta para a questão. Tomás de Aquino provavelmente nos explicaria porque o problema é tanto

¹² *Time*, 8 de abril de 1966, p. 60, col. 3. Semelhante ao ateísmo de desatenção é o ateísmo de distração, aquele de pessoas que John Courtney Murray descreveu como sendo “ocupadas pra caramba” para encontrar tempo para se preocuparem com Deus. Tudo aquilo que era familiar a Moisés Maimônides, seguido por Tomás de Aquino e renovado por Pascal em sua famosa noção de “divertissement” (caçadas, jogos, tudo aquilo capaz de ajudar o homem a esquecer-se tanto de si mesmo quanto de Deus).

¹³ *Time*, *loc. cit.*, p 60, col. 3.

inevitável quanto insolúvel, mas esse não é o nosso problema. Pergunta-se apenas: que peso a decisão pessoal de tal ou tal professor de filosofia deveria ter na discussão da questão? Alguém poderia até mesmo se perguntar: que unidade de peso o professor pode usar para decidir que os argumentos a favor de um universo sem deus são mais pesados do que os contra ele? As razões de Leibniz para se lançar no labirinto de sua *Teodiceia* são conhecidas. Ele preferia correr o risco, em vez de admitir que não houvesse razões inteligíveis para explicar por que deveria haver algo em vez de nada. Renouvier preferiu recorrer à hipótese de um Deus finito em vez de deixar a questão fundamental sem resposta. Outros ainda preferem deixar as coisas como estão, o que ninguém pode impedi-los de fazer, mas ninguém precisaria de uma pesquisa do Gallup entre professores de filosofia para determinar a resposta correta, ainda mais se considerando o fato de que professores de filosofia talvez não sejam os melhores juízes possíveis da questão.

Muitos sacerdotes e ministros parecem identificar o ateísmo com a abstenção de práticas religiosas, o que eles chamam de uma ausência de religião. Quando foi relatado que, em 1965, 97% da população dos EUA respondeu que acredita em Deus, este número impressionante provavelmente significa que, diante da pergunta *you believe that there is a God?*, 97% colocaram um “x” na coluna *sim*, e apenas 3% responderam *não*. Não há ambiguidade nessas respostas, pois apesar de haver muitas diferenças individuais na maneira de se afirmar Deus, e de negá-lo, todos aqueles que responderam *sim*, por qualquer razão e em qualquer sentido, certamente pretendiam distinguir-se daqueles que responderam *não*. O caso é diferente no que diz respeito à qualidade dessa crença em Deus e o pesquisador observa que dos 97% dos que disseram que acreditam em deus, apenas 27% se declararam profundamente religiosos¹⁴. Nesse ponto, a pesquisa se move para um terreno diferente. Religião é uma virtude moral, e todos aqueles que acreditam em Deus não possuem necessariamente essa virtude. Dos que a possuem, quantos, dentre os que não se consideram profundamente religiosos, ainda assim o são à maneira do publicano? De qualquer modo, saber se alguém é ou não profundamente religioso, e saber se alguém acredita ou não que haja um Deus são questões diferentes. Nenhum homem religioso, ainda que seja apenas um pouco religioso, é um ateu. Para Nietzsche, tal homem continua sendo um dos muitos “que não sabem que Deus está morto”.

¹⁴ *Loc. cit.*, p. 61, col. 1.

Outra mudança ainda ocorre quando a pesquisa afere a profundidade do sentimento religioso pela medida de frequência à igreja. Mais de 120 milhões de americanos hoje pertencem a alguma igreja em particular, e uma recente pesquisa do Gallup revela que apenas 44% deles frequentam cultos religiosos toda semana. Muitos se consideram religiosamente mornos porque raramente são vistos em uma igreja. Mas isso, de novo, é outra coisa. Acreditar que haja um Deus não é necessariamente professar uma determinada religião, e professar uma certa e determinada religião não é necessariamente praticar seu culto com a assiduidade que ela mesma recomenda. Um amplo abismo separa a proposição de que há um Deus da decisão de adorá-lo de uma determinada maneira, em certas horas e em certos lugares. A crença na existência de Deus é comum a diferentes religiões, ainda que elas possam ter diferentes modos de adoração. As maneiras habituais de se prestar reverência a Deus são contingentes e humanas; a liturgia pode parecer a alguns de nós excessivamente espalhafatosa e teatral, enquanto outros a consideram bastante ruim; em ambos os casos, ela pode ser considerada algo insuportável. Este é o momento em que a garota americana diz, na angústia de seu coração: “eu amo a Deus, mas odeio a igreja”¹⁵. Para um crente, este é certamente um sentimento desconfortável, mas não é o mesmo que acreditar que Deus esteja morto.

O Professor Novak, que na época estava na Universidade Stanford, é um daqueles que reclamam de sua própria inabilidade para “compreender Deus e o modo como ele age”. “Se por vezes eu elevo meu coração a Deus em oração – continua esse testemunho –, não é para algum Deus que eu possa ver, ou ouvir, ou sentir; é para um Deus situado em uma noite polar tão fria e escura quanto a que qualquer descrente já conheceu”. Alguns clérigos de fato deixam escapar uma incerteza semelhante. Por exemplo, o deão episcopal da Catedral Nacional de Washington, Francis B. Sayre, confessa que ele mesmo também se encontra “em uma certa confusão sobre o que Deus é” mas, ele acrescenta, “assim também se encontra o resto da América”¹⁶.

Tais afirmações não indicam ateísmo, mas são confissões de ignorância acerca da essência de Deus, e elas revelam uma alma muito mais adiantada no caminho do único conhecimento de Deus acessível para nós nesta vida. Quando o deão episcopal da Catedral Nacional de Washington confessa modestamente que “eu estou confuso

¹⁵ *Loc. cit.*, p. 61, col. 2.

¹⁶ *Loc. cit.*, p. 61, col. 1-7.

sobre o que Deus é”, ele usa as mesmas palavras de Tomás de Aquino na passagem de suas questões sobre as *Sentenças*, onde descreve a condição daquele que, progredindo de negação a negação em direção a uma noção mais pura de Deus, finalmente se encontra “em uma certa confusão”¹⁷. Em outras palavras, o deão e o resto da América não deveriam se preocupar demais com seu fracasso em alcançar, para além das analogias, uma noção clara da essência de Deus. Sua “douta ignorância” (*docta ignorantia*) representa para Tomás de Aquino o ápice do conhecimento de Deus acessível a nós por meios puramente naturais.

Ateísmo científico

Já foi dito que o agente mais ativo na secularização das mentes modernas é a “ciência”¹⁸. Há algo de verdadeiro nessa afirmação, mas em que sentido?

Em primeiro lugar, devemos eliminar da discussão os conhecidos confrontos entre crenças religiosas e ideias científicas sobre o mundo. Os conflitos são bem reais, mas eles ocorrem somente entre ciência e mitologia, e não entre ciência e religião. Mitologias são um fenômeno inevitável. O homem não pensa sem imagens; mesmo que ele pense sobre algum objeto cuja própria natureza escapa à imaginação, ele irá formar alguma imagem dele. Os panteões gregos e romanos tinham que ser combatidos pelos primeiros cristãos porque eles eram uma adoração de “deuses falsos” e impediam o reconhecimento do “Deus verdadeiro”, e ainda assim até mesmo os primeiros cristãos nunca supuseram que os falsos deuses dos pagãos não existiam; ao contrário, eles identificavam aqueles deuses com o que eles próprios chamavam de demônios. Na nossa distância contemporânea dessa disputa, nós não precisamos tomar partido. Na verdade, nós não poderíamos, mesmo que quiséssemos. É possível afirmar pelo menos isso: que um elemento de piedade genuína deve ter existido na adoração pagã dos ídolos, assim como um sentimento genuinamente religioso foi

¹⁷ *Loc. cit.*, p. 61, col. 2. Cf. Tomás de Aquino, *I Sent.*, dist. 8, art. 1, ad 4., ed. Mandonnet, Vol. I, p. 196. O tema clássico da *docta ignorantia* pode ser mal-entendido. Por exemplo, como quando o seminarista romano diz: “Deus é tudo aquilo que eu não posso compreender”. As categorias do “difícil de entender”, até mesmo do “incompreensível”, não são suficientes para situar Deus entre os objetos do pensamento. Naturalmente, o fato de que pintores representam Deus ingenuamente como um ser humano é irrelevante para o nosso problema (*loc. cit.*, p. 61, col. 2 e 3). Aquilo que o artigo chama de “o Deus antropomórfico de Raphael” é apenas aquele das pinturas de Raphael. Estritamente falando, Deus não pode ser pintado de forma alguma.

¹⁸ *Time, loc. cit.*, p. 62, col. 3.

exprimido em muitas das fábulas pagãs. Os filósofos gregos não esperaram pelo cristianismo para denunciar a imoralidade das histórias que os pagãos estavam contando sobre seus deuses, mas ainda há, e sempre haverá, um elemento mitológico na nossa maneira de imaginar um ser que, em virtude de sua própria essência, está para além da natureza e que, portanto, foge à imaginação. Substituir a ciência pela mitologia em nossas representações de Deus e do divino é substituir uma nova mitologia por uma mais antiga. É tarefa dos teólogos resolver o problema espinhoso dos “nomes de Deus”, mas a própria existência do problema mostra que alguma mitologia é inevitável, porque não podemos nomear Deus sem imaginá-lo, e não podemos imaginá-lo sem, em certa medida, mitologizá-lo.

Tudo o que a ciência pode fazer quanto a isso é atualizar nossas mitologias; a fé religiosa verdadeira não se ocupa com tais operações. Se o mundo criado é aquele de Homero e dos mitos babilônicos, ou aquele de Aristóteles, de Galileu, de Descartes, de Newton, de Darwin, ou de Einstein, não é um problema para a crença religiosa. As religiões aprenderam agora a não vincular suas próprias verdades a sistemas científicos que se sucedem uns aos outros no mundo a uma velocidade sempre crescente. O que quer que a ciência diga sobre o que é o mundo, qualquer crente está pronto para aceitar como a melhor noção que a mente humana pode formar agora sobre a obra de Deus. Porém, o próprio Deus continua sendo para nós o Deus oculto, a causa invisível do mundo visível, de quem nós apenas sabemos *que ele é, o que ele não é, e como* o mundo que ele fez está relacionado a Ele.

Muito mais perspicaz é a observação, atribuída ao teólogo anglicano David Jenkins, de que o crescente prestígio da ciência está obscurecendo todos os outros modos de conhecimento, incluindo até mesmo o da fé religiosa¹⁹.

¹⁹ *Time, loc. cit.*, p 62, col. 3 – p. 63, col 1. Essa observação é verdadeira em si mesma, e resume uma experiência histórica imensa. O desenvolvimento da ciência desde o fim da Idade Média favoreceu a difusão daquilo que pode ser chamado de “espírito científico”, ou seja, um desejo generalizado de conhecer tudo de um jeito científico, e uma rejeição geral de todos os problemas e soluções não passíveis de abordagem científica. Tal mentalidade positivista, ou científica, é um fato. A ciência é uma fonte fecunda de melhoramentos para o lado material da vida humana; a metafísica e a teologia não. Ainda mais importante, a ciência e seu método se concentram principalmente no conhecimento da natureza e do homem apenas na medida em que ele possa ser abordado como mais um ser natural. Daí vem a progressiva decadência das humanidades clássicas e, ao mesmo tempo, da metafísica e da teologia. A ciência não precisa de uma ontologia, já que ela pressupõe o próprio ser como algo dado. O aspecto mais perigoso da crise atual nas igrejas é que a mentalidade científica tem agora invadido incontáveis mentes completamente simplórias no que diz respeito ao à formação e ao conhecimento científico. Quando essas são as mentes dos clérigos, como acontece frequentemente, o perigo torna-se mais grave, e chega ao seu pior ponto quando tais clérigos, impelidos por um zelo religioso mal

Para que tal desvalorização da crença espontânea na existência de Deus acontecesse, deve ter ocorrido uma confusão entre a própria noção de Deus e as assim chamadas provas de sua existência, pois, de fato, nem Descartes, nem Leibniz, nem Pascal, nem Kant, nem Bergson jamais encontraram na ciência qualquer razão para duvidar da existência de Deus. Então, o problema deve ser diferente, e nós devemos agora tentar defini-lo.

O verdadeiro problema

Todas as questões até agora discutidas dizem respeito ao nosso conhecimento de Deus, à nossa maneira de concebê-lo, às especulações teológicas sobre sua natureza, bem como aos sentimentos pessoais que sua noção suscita em nós, mas nenhuma delas diz respeito diretamente às razões objetivas para sustentar que Deus esteja ainda vivo ou que ele já esteja morto.

Eu não consigo pensar em uma maneira melhor de lidar com o problema do que uma tentativa de reexame filosófico daquilo que é chamado, de modo um tanto impróprio, de prova pelo consenso universal. Não é um fato que todos os homens concordem que exista um deus, mas sim que em todos os países e, ao que parece, em todos os tempos, não importando quão baixo seu nível de cultura, todos os homens tenham ouvido falar de algum ser ou poder maior do qual o homem depende para sua segurança e prosperidade, em suma, para sua vida. Se eles o chamam de deus ou de outra coisa, é outra questão. Os etnólogos estão certos ao denunciar a ilusão dos observadores civilizados, a maioria deles missionários, que indiscriminadamente atribuem a noção de deus a todas as populações, civilizadas ou não, com as quais eles estabelecem contato. Os deuses de Aristóteles, Descartes ou Kant certamente não são

direcionado, buscam no próprio cientificismo um remédio para os efeitos destrutivos que ele produz no humanismo, na teologia e na religião. Esse problema foi claramente percebido e discutido na *Gaudium et spes*, a Constituição Pastoral do Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje, Prefácio, 3, 5, 7; sobre as raízes e as formas do ateísmo contemporâneo, 19, especialmente o §2. No que diz respeito às soluções para o ateísmo; é notável que (21, § 5) o Concílio mencione apenas quatro soluções, nenhuma das quais é obtida da filosofia: 1) uma adequada apresentação da doutrina (na qual, contudo, a metafísica tem provavelmente um papel a desempenhar); 2) a pureza da vida da Igreja e de seus membros; 3) o testemunho de uma fé vívida e adulta, treinada para reconhecer os obstáculos e para ser capaz de superá-los; 4) por último, “aquilo que mais contribui para revelar a presença de Deus é o amor fraternal dos fiéis trabalhando juntos, com um ouvido unânime para a fé do Evangelho, e mostrando-se como um sinal de unidade”.

conhecidos por todos os povos. A noção filosófica de divindade é demasiadamente abstrata para mentes ainda não iniciadas nos modos lógico e científico de pensar; mas até mesmo as mais primitivas populações revelam uma consciência do tipo de realidades (seres, ou forças) que eles consideram sobrenaturais. O que eu quero dizer com essa palavra é simplesmente uma consciência de que aquilo que nós podemos ver e tocar não é a totalidade da realidade, e que a parte invisível da realidade é mais importante para nós do que aquela que nós vemos. Até mesmo em nossos dias, o animismo, ou “espiritualismo” como eles dizem, é uma forma amplamente difundida de culto em algumas tribos primitivas da África ou da Amazônia. De qualquer modo, os povos do mundo ocidental são mais facilmente observáveis; e não importa o quão longe no passado nós escavemos, nós encontraremos algumas divindades – até mesmo, como no caso de Jeová, aquelas situações em que um Deus (verdadeiro) luta pela completa eliminação dos outros (falsos) deuses.

A ideia de Deus

Santo Agostinho distinguiu três diferentes fontes da noção de Deus: os poetas, a Cidade e os filósofos. Antes dele, Aristóteles havia distinguido duas dessas fontes, o céu estrelado e a autoconsciência da alma, prefigurando assim o famoso dito de Kant: o céu estrelado sobre mim, a lei moral dentro de mim. A observação de si mesmo mostra essa situação sob uma ótica ainda mais simples. O homem ocidental vive em uma sociedade onde a noção de Deus vem a ele pela família e pela escola; a religião permeia as várias literaturas e os vários aspectos de sua linguagem. Por que tantas pessoas teriam prazer em praguejar por um deus ou um inferno em cuja existência eles professam não acreditar? Saber se um ser humano nascido e criado em total solidão desenvolveria tais ideias é uma questão sem sentido, pois tal homem, de fato, não existe, e se ele existisse como nos comunicaríamos com ele? É certo que, como animal social, o homem encontra a noção de algum ser e poder divino presente na sociedade na qual ele vive assim que ele se torna consciente de pertencer a ela. Esta semente, este germe, mesmo que seja um sentimento extremamente confuso, é a origem e a substância da futura noção de Deus tanto nas mentes dos filósofos quanto nas dos crentes mais simples. Seja nascida da reflexão racional ou da revelação, toda

informação subsequente sobre a divindade se relacionará com aquele sentimento religioso elementar.

Essas observações não implicam nenhuma resposta particular à questão: como os homens recebem essa noção, ou sentimento, elementar da divindade? Alguns deles *nos asseguram* que viram Deus, ainda que seja somente em uma nuvem, como Moisés viu Yahweh; outros dizem que Deus inesperadamente os elevou para si, revelando-lhes assim coisas que eles não podem descrever e dizendo-lhes palavras que eles são incapazes de repetir; mas a maioria deles simplesmente encontra na contemplação do universo bem como dentro de suas próprias almas as marcas visíveis de sua existência. Era um ensinamento corriqueiro dos Pais da Igreja e dos teólogos escolásticos, todos seguindo a tradição do Antigo e do Novo Testamentos, que Deus deixou em seu trabalho a marca visível de sua arte, de tal maneira que é para nós inescusável fingir que não sabemos de sua existência. A mais evidente dessas marcas é o próprio homem, especialmente seu intelecto e sua vontade, feito por Deus à sua própria imagem e semelhança.

Cada uma dessas respostas é válida à sua própria maneira, mas todas elas suscitam algumas dificuldades. No caso dos homens privilegiados que alegam terem visto Deus, tudo o que podemos fazer é acreditar neles; mas nossa crença em sua revelação é muito diferente de recebermos nós mesmos essa revelação. Quanto à resposta clássica, inspirada no Apóstolo, de que o homem conheceu Deus ao ver sua criação, ela pode ser verdadeira, mas deixa sem resposta a principal questão para um filósofo: como, sem alguma noção ou sentimento preexistente da divindade, os homens formaram o conceito de uma causa de natureza tão completamente diferente de seus efeitos observáveis? O evemerismo nos diz que os primeiros deuses eram homens divinizados por outros homens, mas o problema permanece. A questão, de fato, é: como chega aos homens uma noção de Deus que é tão completamente diferente da noção de homem? Se eu tenho uma ideia de Deus, eu compreendo a proposição de Evêmero – eu sou capaz de conceber os deuses como se fossem vários super-homens. Mas, na verdade, a questão é: como e por que eu deveria pensar em um deus que está tão distante da divindade quanto um homem?

Aqui nós estamos chegando a um ponto que eu não consigo deixar de achar misterioso. Uma certa noção, para a qual não há um modelo conhecido na experiência, é encontrada nas mentes de muitos homens. Que todos os povos tenham uma certa

noção do sol, da lua, da terra com suas montanhas, rios, florestas e todos os animais que nela vivem, não é um mistério. Uma noção do sol é encontrada em toda parte porque o sol está aí para todos verem. O primeiro problema suscitado pela presença da noção de Deus na mente do homem é saber de onde ela vem, já que nenhum homem vivo jamais viu Deus, e nem mesmo um deus. Nós nem sequer sabemos com o que ele se parece para podermos nos assemelhar a ele.

A partir desse ponto de vista, a observação de La Bruyère se torna completamente inteligível. Ela não é nem um paradoxo e nem um artifício para se livrar do problema. É uma verdade simples. A questão era: esse ser – do qual temos uma noção, se não uma ideia – tem realmente existência ou não? Naturalmente, quando pensamos em tal ser, concebemo-lo como real. De qualquer maneira, não temos consciência de estarmos inventando essa noção; nós a encontramos ali, e embora sua presença não prove que um ser efetivo corresponda a essa noção na realidade, o *onus probandi* recai sobre aquele que a nega, mais do que sobre aquele que a afirma. O problema da inexistência de Deus vem primeiro. Como poderia o homem ter formado a noção de um ser que não é dado na experiência sensível, e que não é sua própria criação consciente, se esse ser não existe?

A primazia dessa noção no que diz respeito à prova é vista em várias das maneiras tradicionais de apresentação do problema da existência de Deus. Parece até que nenhum modo de colocação do problema foi capaz de evitar com sucesso a inserção dessa noção entre seus dados.

Em primeiro lugar, há o sentido concreto da celebrada doutrina do caráter inato da ideia de Deus. Se ela é inata, sua presença nas mentes humanas é assim responsável por ela e, pela mesma razão, a existência real de seu objeto se torna praticamente certa. Na verdade, todos os defensores do caráter inato da ideia de Deus inferem dela a conclusão de que Deus realmente é, ou existe. Essa parece ser a única coisa que o caráter inato da noção de Deus significa para eles, pois se alguém lhes perguntar como compreendem esse caráter inato, eles darão respostas muito diferentes. Ele pode ser uma reminiscência à maneira de Platão; ou ele pode significar que todo homem em algum ponto de sua vida descobre que possui uma certa noção de Deus, como se ela sempre houvesse estado lá. Ou então ele pode significar que, considerando o fato de que a noção não veio à mente do sujeito a partir da exterioridade, ela necessariamente veio da interioridade de uma maneira que ainda

não foi determinada. O ponto mais importante é o fato de que até mesmo as demonstrações da existência de Deus obtidas a partir do mundo físico pressupõem a presença na mente de uma noção confusa de divindade. Cada uma das cinco vias de Tomás de Aquino se inicia com uma definição nominal de Deus; sem tal conceito condicional de Deus, a mente não saberia o que encontrou ao fim da demonstração.

Neste ponto, eu gostaria de abrir parêntesis e acrescentar que as famosas *quinque viae* de Santo Tomás²⁰ são, em si mesmas, demonstrações puramente racionais e filosóficas. O que eu quero dizer é que elas poderiam ser extraídas da *Summa* e introduzidas, sem modificação, em um tratado de filosofia; mas nem mesmo um filósofo poderia formular a pergunta sobre se Deus existe sem primeiro ter em mente alguma noção daquilo que ele está procurando. Cada uma das cinco vias conduz à existência de um ser primordial em uma certa ordem de realidade: movimento, causalidade eficiente, necessidade e possibilidade, etc. Após concluir que tal ser primordial existe, Tomás de Aquino simplesmente acrescenta: “E todos compreendem que ele é Deus”. Em outras palavras, todos compreendem que de imediato que o motor imóvel primordial é o ser que eles já estão acostumados a chamar de Deus antes mesmo de provar sua existência. Há, portanto, uma pré-cognição de Deus anterior às provas. O mesmo é verdade quanto à segunda via: “Deve-se, portanto, estabelecer uma causa eficiente primordial, a que todos chamam de Deus: *quam omnes Deum nominant*”. Isso que pode ser a origem dessa pré-noção – a partir da primeira educação da criança, a partir do consenso universal em consequência do qual praticamente ninguém pode passar sua vida sem ter ouvido a palavra “deus”. Em seu tratado *Das substâncias separadas*, capítulo I, Tomás de Aquino chega ao ponto de falar sobre um conhecimento inato de Deus, pelo menos no sentido de que sempre que os homens chegam a uma noção de um primeiro princípio de todas as coisas, é algo inato que eles o chamem de Deus. Essa antecipação espontânea não é uma prova, mas ainda assim ela desempenha um papel na interpretação da prova. Se não fosse por essa antecipação, nós não saberíamos que o Ser Primordial, Motor, Causa, etc., é o mesmo ser que todos os homens concordam em chamar de “Deus”.

²⁰ Aquinas [Tomás de Aquino], *The Summa Theologica*, pt. I q.2, a. 3, *GBWW* [Great Books of the Western World], vol. 19, p. 12c.

Desde o início, Tomás de Aquino sabe que o que ele está procurando é Deus, e de fato não há nada mais adequado que isso em uma Suma de Teologia. Em sua própria *Metafísica*, o filósofo Avicena nunca diz “deus”, mas sempre *Primus*, e isso também é bastante adequado, pois “Deus” é uma noção mais religiosa do que filosófica. Tão logo digamos que o Ser Primordial é Deus, deixamos de falar filosoficamente e começamos a falar teologicamente no sentido religioso da palavra. Para Tomás de Aquino, a origem da noção de Deus era bem conhecida; foi o próprio Deus que revelou ao homem sua existência. Mas pode haver outras fontes para o nosso conhecimento de Deus, e a crença comum e espontânea dos homens na existência de seres sobrenaturais se assemelha ao conhecimento revelado de Deus no sentido de que ela não é abstratamente especulativa, não é “filosófica” ou “metafísica”. Ela não é obtida pelo avançar além da física na investigação científica da realidade e de suas causas. Assim como a fé é uma revelação do alto, a noção simples e comum de Deus é uma reação do homem, em sua inteireza, à presença confusamente percebida de Deus na natureza e em si mesmo. Esta é a verdade oculta na noção bem conhecida de uma *anima naturaliter christiana* de Tertuliano. Não é possível ser um cristão por natureza, mas somente por Cristo. Porém, se Tertuliano tivesse falado de uma *anima naturaliter religiosa*, ele estaria correto.

Nenhuma noção específica de Deus está em jogo aqui. Até mesmo aquela que é considerada a mais formidável objeção à existência de Deus, ou seja, a presença do mal no mundo, não afeta de modo algum o que acabou de ser dito sobre a presença da ideia de Deus em nós. Pelo contrário, ela fortalece a significância desse fato. Se é absurdo que deva haver o mal em um universo criado por Deus, a onipresença do mal, por ser sentida e experienciada por todos os homens com uma evidência avassaladora, deveria tornar impossível para as mentes humanas a formação de uma noção de Deus. Porém, elas não pensam em Deus apesar do mal, mas o fazem mais particularmente quando sofrem com o mal, e ainda mais especialmente quando temem a morte. Como diz Spinoza bem no começo de seu *Tractatus theologico-politicus*, se os homens soubessem sempre com certeza como conduzir seus negócios, ou se eles fossem sempre favorecidos pela fortuna, a superstição não encontraria lugar em suas mentes. Esta, Spinoza acrescenta, é a verdadeira causa da superstição, apesar das alegações feitas por outros, de que ela surge da presença de uma noção confusa da Divindade nas mentes dos homens. Desde os tempos de Lucrécio, a noção de que o medo é a

própria raiz do sentimento religioso tem sido familiar; mas parece ser paradoxal afirmar que o medo do mal é a fonte principal da crença do homem em Deus e, ao mesmo tempo, afirmar que é um argumento contra ela.

Acredito que uma pesquisa detalhada sobre o problema apoiaria essa conclusão. De outro modo, não é possível entender como um gênio científico como Descartes pôde imaginar que a presença da noção de Deus em nós constitui uma base sólida para uma prova de sua existência. Como é bem sabido, Descartes considerava essa noção uma ideia inata²¹. Alguns pensam, como John Locke, que sua posição pode ser refutada simplesmente estabelecendo-se que não existem ideias inatas²². Mas mesmo se seus opositores estiverem certos, Descartes ainda poderia lhes perguntar: se minha ideia de Deus não é inata em mim, como eu a formei? Pois esse é o verdadeiro sentido da noção cartesiana do caráter inato da ideia de Deus. O caráter inato dessa noção não pode ser distinguido do poder de formá-la. Já que eu não encontro o modelo para essa noção nem dentro de mim e nem fora de mim, ela deve ter sido “posta em mim por alguma substância realmente infinita”. Daí decorre a conclusão da terceira *Meditação Metafísica*: “Consequentemente, é por necessidade que Deus existe”. A objeção de Locke e dos empiristas, de que os elementos da noção são fornecidos pela experiência dos sentidos, não altera o fato de que a própria noção não possui um modelo correspondente na realidade interior ou exterior. Nenhum objeto infinito é dado em qualquer tipo de experiência. Dizer que os elementos do conceito de Deus são dados assim não explica a presença em nós do padrão de acordo com o qual esses elementos são associados na mente de modo a constituir tal conceito. Na verdade, muitos sucessores de Descartes, desde Malebranche até a escola mais recente dos chamados “ontologistas” chegam à natural inferência: se eu penso em um ser chamado Deus, então esse ser existe. Isto é o que eu quis dizer quando afirmei que o que precisa de justificação é o ateísmo, muito mais do que a crença espontânea de que há um Deus.

Ateísmo proletário

²¹ Descartes, *Meditation III*, *GBWW*, vol. 31, p. 81d-89a.

²² Locke, *Essay I*. 3, 8-16, *GBWW*, Vol. 35, p. 114-117a.

Karl Marx não se contentou com a expressão de que Deus não existe, o que é a posição própria do ateísmo especulativo, ou teórico. Ele decidiu suprimir Deus – erradicar a própria noção das mentes dos homens. O poeta Heinrich Heine disse que Kant foi o Robespierre da teologia natural (Robespierre disse publicamente sobre o Rei Luis XVI: “Nós não estamos aqui para julgá-lo, mas para matá-lo”). O que Heine disse de Kant é muito mais verdadeiro em relação a Marx – sua primeira intenção era, de fato, matar Deus. Porque Marx era essencialmente um revolucionário, toda a sua doutrina foi determinada pela noção de práxis. Assim como para alguns teólogos, o pensamento para ele só era legítimo como um modo de ação. Ao tentar entender Marx, seu dito compreensivelmente famoso deveria ser lembrado: “Até agora os filósofos têm se contentado em interpretar o mundo de várias maneiras diferentes. A questão agora é transformá-lo”²³.

Seria, portanto, possível dizer que o ateísmo de Marx não interessa nem à filosofia e nem aos filósofos. Sua decisão, de que não há Deus, situa-se do lado de fora, em um nível no qual o filósofo não tem poder. É possível perseguir os fiéis, fechar as igrejas e matar os sacerdotes assim como em séculos passados seria possível queimar ateus na fogueira; mas não é possível ver que sentido “filosófico” pode ser atribuído a tais atos. A própria decisão de transformar a filosofia em uma *praxis* não é – se considerada em si mesma – uma decisão filosófica. Se a crença de que há um Deus é verdadeiramente necessária para a salvação, então é dever dos teólogos fazer com que os homens acreditem que há um Deus; se é necessário, para o sucesso da revolução proletária, suprimir a crença dos homens na existência de Deus, então os homens devem ser levados a essa descrença. Em nenhum desses casos os filósofos, enquanto filósofos, têm algo a ver com a ação.

Por que então nós, como filósofos, estamos falando sobre isso? Estamos falando sobre Marx pela mesma razão porque estamos falando sobre Tomás de Aquino. O Aquinata diz que nós deveríamos acreditar que há um Deus, e tendo dito isto ele passa de imediato a demonstrá-lo racionalmente em cinco diferentes vias filosóficas; assim também, tendo decidido matar Deus, Marx se lança imediatamente à tarefa de provar que, de fato, Deus nunca existiu exceto como uma ilusão nociva

²³ K. Marx, “Thèses sur Feuerbach”, XI, em *F. Engels et la fin de la philosophie classique*, Paris, Les Revues, p. 145. Em vista do que segue, observe-se a Tese X: “A base do materialismo antigo era a sociedade burguesa. A base do novo materialismo é a sociedade humana, ou a humanidade socializada”. *Op. cit.*, p. 145.

nas mentes dos homens. Portanto, o ateísmo marxista é a justificação especulativa de uma decisão prática e política.

O projeto de se examinar tal doutrina com o intuito de refutá-la, portanto, não faz sentido. Não se refuta dialeticamente uma decisão da vontade. Um diálogo, como eles o chamam hoje em dia, entre qualquer forma de teísmo e o ateísmo marxista está antecipadamente condenado ao fracasso porque as duas posições pertencem a duas instâncias especificamente diferentes. Nas palavras de um de seus expoentes mais recentes, a filosofia marxista é “antes de tudo o mais um guia para a ação, um instrumento nas mãos do proletariado”²⁴. Armado com essa teoria revolucionária, o proletariado se transforma em um combatente destemido pela realização dos ideais marxistas, ou seja, pela integralidade da humanidade marxista. “Por esta razão, uma séria tarefa histórica recai sobre o marxismo desde sua primeira aparição – estabelecer uma aliança entre a teoria socialista marxista e o movimento proletário – uma aliança entre a arma espiritual da teoria e o poder material capaz de usar essa arma, ou seja, o proletariado, o ‘povo’”.

É possível perceber imediatamente sob que condições essa declaração de princípios se torna inteligível. Em primeiro lugar, nos pedem que lhes concedamos seu direito de falar sobre forças espirituais em uma doutrina materialista; mas isto não é nada. A dificuldade real é conceber a *teoria* como uma *arma*; em outras palavras, aceitar como uma visão objetiva da realidade como ela é qualquer doutrina expressamente concebida para transformá-la. A ordem filosófica apropriada seria: primeiro, ver a realidade como ela é e, depois, como os cientistas fazem com o mundo físico, imaginar as possíveis e desejáveis transformações dela por meio de uma engenharia. O erro radical do marxismo é justificar mudanças sociais revolucionárias por meio de uma visão errônea da realidade social.

Pela mesma razão, eu não vejo sentido em tentar refutar a concepção marxista da história da filosofia que a reduz a uma luta sem fim entre materialismo e idealismo. Essa noção é ainda mais surpreendente já que o marxismo, que professa claramente ser um materialismo, percebe a si mesmo como uma reinterpretação do hegelianismo, que é o caso mais evidente de idealismo que se pode mencionar²⁵. Mas talvez a noção

²⁴ G. Yakhot, *Qu'est-ce que Le matérialisme dialectique?*, traduzido para o francês a partir do russo, Editions Du Progrès, Moscou, n.d., p. 46.

²⁵ “Hegel fundou o materialismo objetivo. Para ele, a Ideia absoluta, o Espírito universal, era a base da natureza e da sociedade... A ideia absoluta é o Demiurgo, o criador da realidade, o último ser mas

de oposição entre idealismo e materialismo não esteja perfeitamente clara nas mentes dos nossos próprios contemporâneos marxistas.

Como o marxismo contemporâneo compreende a oposição entre materialismo e idealismo? Este é o problema fundamental na filosofia, diz G. Yakhot, e pode ser formulado, com Engels, nos seguintes termos: “Foi o mundo criado por Deus, ou ele existe desde toda a eternidade? Para esta questão os materialistas e os idealistas dão respostas mutuamente excludentes”²⁶.

Tomás de Aquino não via contradição entre a noção de um mundo criado por Deus e a de um mundo eternamente existente²⁷. Além do mais, a questão da eternidade do mundo não tem nada a ver com a da sua materialidade. Deus poderia ter criado um universo de puras substâncias imateriais, ou espíritos, como o de Berkeley, e poderia tê-lo criado a partir de toda a eternidade. Ou então poderia haver tanto matéria quanto espírito em um universo eterno e não criado, como o de Aristóteles. Há obviamente muita confusão sobre este ponto no marxismo contemporâneo.

A razão para isso é que, na mente dos marxistas, a não ser que a matéria seja eterna, não é possível ter certeza de que não haja um Deus que a tenha criado, e já que eles relutam em pensar em um Deus material – uma noção familiar para os estoicos, para os epicuristas e até mesmo para o cristão Tertuliano – a mera noção de Deus lhes parece conduzir a algum tipo de idealismo, ou seja, à possibilidade de algum ser imaterial realmente existente. “Idealismo”, Lênin costumava dizer, “foi inventado em favor da religião, e para defendê-la”²⁸. Confundindo obstinadamente as duas noções de materialismo e de eternidade do mundo, Yakhot insiste que, segundo o materialismo, “matéria, natureza, sempre existiram”. Aristóteles também acreditava que a matéria e a natureza eram eternas, mas ele não era um materialista. Se ninguém criou a matéria, Yakhot prossegue, “a evolução do mundo não fica na dependência de uma força divina. Deus é supérfluo, o mundo evolui eternamente sem sua intervenção. Portanto, dessa maneira o materialismo conduz à negação de Deus. Ele é

a manifestação externa da Ideia. Você certamente notou que, ao dizer isto, Hegel simplesmente reapresenta, sob uma expressão velada, a noção religiosa de criação do mundo por Deus”. G. Yakhot, *op. cit.*, p. 35-36. O autor mostra (p. 37) como o método dialético de Hegel, tendo finalmente “traído a si mesmo em favor de seu sistema metafísico” e assim gerado o imperialismo germânico, “não obstante tornou-se uma das fontes especulativas do marxismo”.

²⁶ G. Yakhot, *op. cit.*, p. 14.

²⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, pt. 1, q. 46, a. 1-2; *GBWW*, vol. 19, p. 250a-255a.

²⁸ *Loc. cit.*

inevitavelmente ligado ao ateísmo. O materialista é ao mesmo tempo um ateu”. Esse é obviamente um ateísmo belicoso e combativo. Yakhot pergunta: quem lucra com as teses do teísmo e do idealismo, quem “se não os capitalistas e exploradores! Ao fazê-lo, o idealismo apóia tudo o que é reacionário e antiquado, desde os exploradores até a religião”²⁹. Resumindo toda a sua doutrina em uma fórmula concisa, Yakhot conclui: “Toda a filosofia expressa os interesses de uma classe bem determinada”³⁰.

Nada é mais difícil de refutar do que uma afirmação evidentemente falsa. É um fato bem conhecido que o cristianismo foi originalmente, e durante muito tempo, uma religião de um povo pobre e humilde. Quanto à noção de que toda e qualquer filosofia se vincula a uma determinada classe econômica e social, ela é tão incrivelmente falsa que nem dá para saber o que responder. Em que sentido a filosofia de Parmênides é a expressão de uma classe? Para que classe ela deixa de ser verdadeira entre sua própria época e a de Hegel? Como se poderia explicar que a filosofia de Aristóteles, verdadeira para ele no Império Macedônio do século IV a.C., continuava a ser verdadeira para um muçulmano persa, Avicena, no século X, para um muçulmano espanhol, Averróes, no século XII, para um monge cristão, Tomás de Aquino, no século XIII, e, para encurtar a história – mesmo supondo que pudéssemos colocar todos esses homens na mesma classe social e econômica – como poderíamos acrescentar a esta lista um filósofo francês do século XX tão pouco favorável à classe capitalista quanto Jacques Maritain? Mesmo reduzindo todos os sistemas a duas classes, idealismo e materialismo, que relações há entre, de um lado, o materialismo do grego Epicuro – segundo o qual o sábio, com um bocadinho de pão, água e alguns poucos amigos, se equipara ao próprio Júpiter – ou o do escravo Epíteto, e, do outro lado, aquele materialismo de um judeu moderno como o próprio Marx, que vivia sob condições tão burguesas quanto o russo Lênin?

Para resumir, ao dizer que há um Deus, você trabalha para o capitalismo, enquanto ao dizer que não há Deus você trabalha para o proletariado; o proletariado é a verdade, e conseqüentemente não há Deus. A posição é perfeitamente consistente;

²⁹ *Op. cit.*, p. 15. Às observações subsequentes, um marxista responderia que, do ponto de vista de sua influência sobre a especulação, todos os sistemas econômicos não-marxistas são praticamente idênticos. Todos os idealismos “convidam, de um jeito ou de outro, os trabalhadores a desistirem de sua luta contra o capitalismo e a miséria” (*Ibid.*). Neste sentido, alguém poderia dizer que São Francisco de Assis serviu aos interesses dos capitalistas e dos exploradores do povo. Aqui também, “quem não está comigo, está contra mim”.

³⁰ *Op. cit.*, p. 17.

só que é uma posição, como costumavam dizer nas antigas escolas filosóficas, *extranea philosophiae* – destituída de qualquer sentido filosófico. Até que o proletariado se torne a totalidade da espécie humana, até mesmo para o marxismo a morte de Deus permanece uma mera esperança; para não marxistas, ela não significa nada³¹.

O cerne do problema

O experimento do estado marxista, de erradicar a noção de Deus das mentes – e seu fracasso – é duplamente significativa. Por um lado, ele sugere que a crença na existência de algum ser divino é um fato da natureza – a humanidade não parece ser capaz de subsistir sem ela. Reiteremos que isto não prova a existência de um objeto que corresponda a essa crença espontânea e natural. Pode ser que o homem não seja capaz de viver, e que a espécie humana não possa perdurar biologicamente, por assim dizer, sem alguma crença desse tipo, mas isso ainda não provaria que a noção de Deus é algo mais do que uma ilusão necessária. O que quero dizer é que, até mesmo como uma ilusão, sua generalidade, sua persistência, sua aparente inerradicabilidade são notáveis. Nenhuma outra noção apresenta as mesmas características; como um fato simples, esta noção é por si só um problema. Exige-se reflexão filosófica para resolvê-lo.

Em segundo lugar, é digno de nota que a crença espontânea na existência de Deus, longe de se dissolver imediatamente sob o escrutínio da razão, oferece uma notável resistência a todos os esforços para destruí-la. Uma impressionante confirmação dessa verdade se encontra em uma carta de Benjamin Constant, escrita em Hardenberg e datada de 11 de outubro de 1811, a seu amigo Claude Hochet:

³¹ Não faria sentido discutir os argumentos dos marxistas em favor de suas próprias posições. Eles pressupõem uma ignorância da história da filosofia que é enciclopédica em suas dimensões. Eles frequentemente confundem a noção de que o mundo é eterno com uma noção diferente, de que o mundo é incriado: “A tese científica de que o mundo é eterno derruba definitivamente a crença religiosa na criação do mundo” (*op. cit.*, p. 62). Mas Tomás de Aquino não vê nenhuma impossibilidade na noção de um universo eternamente criado. Quanto à descoberta, atribuída pelo Partido Comunista ao grande cientista russo Lemonossov, de que “na natureza nada é nascido do nada, e nada desaparece sem deixar traços de si mesmo” (p. 63), é pelo menos tão velha quanto os versos do poeta romano Persius, “gigni de nihilo nihilum, in nihilum nil posse reverti” (*Sat.* III, 34). A Igreja, dizem os marxistas, é incapaz de refutar essas argumentos (p. 64). Mas é precisamente porque nada pode vir do nada que a Igreja exige um Criador Incriado como a causa do mundo criado.

Em alguns dias, espero, verei completamente concluída minha História do Politeísmo. Todo o projeto foi reformulado, assim como três quartos dos capítulos. Eu tive que fazê-lo para conseguir a ordem que eu tinha em mente, uma ordem que, penso, eu agora alcancei. Outra razão foi que, como você sabe, eu não sou mais aquele intrépido filósofo que tinha certeza de que não havia nada depois deste mundo, e tão contente com isso que se comprazia com o pensamento de que não há nenhum outro.

Meu trabalho é uma prova singular da verdade do dito de Bacon, de que um pouco de ciência conduz ao ateísmo, e que mais ciência conduz à religião. E positivamente, foi escrutinando os fatos, foi coletando-os por toda parte, e foi tropeçando nas incontáveis dificuldades que eles opõem à incredulidade, que eu finalmente me vi forçado a regressar às ideias religiosas. Eu certamente o fiz de perfeita boa fé, pois todos e cada um dos passos que dei para trás me custaram muito. Até mesmo no presente, todos os meus hábitos, todas as minhas memórias, ainda são aqueles de um filósofo, e estou lutando para defender, uma após outra, todas as posições que a religião exige de mim. Há até mesmo um sacrifício do amor-próprio envolvido no processo, pois eu acredito que seria difícil encontrar uma lógica mais estrita do que aquela que eu utilizava ao atacar todas as opiniões desse tipo.

Meu livro não tinha absolutamente nenhum outro defeito além do de ir contra tudo aquilo que, no presente, eu considero bom e verdadeiro. Eu certamente teria obtido sucesso político. Eu poderia até mesmo ter obtido ainda outro tipo de sucesso, pois, pelo preço de uns poucos empurrões, eu poderia ter feito do livro o que o povo prefere hoje, a saber, um sistema de ateísmo para cavalheiros, um manifesto contra os sacerdotes, a coisa toda combinada com a admissão de que deveriam existir certas fábulas para o populacho, uma admissão que dá satisfação tanto à autoridade política quanto à vaidade pessoal.

Até certo ponto, tais experiências pessoais podem muito bem ser responsáveis pela durabilidade da crença amplamente difundida na existência real de um objeto correspondente à noção de Deus. Mesmo sob pesada pressão política e social, alguns homens se recusam a abandonar essa noção, às vezes por nenhuma razão em especial, mas às vezes também porque a razão conclui que ela é muitíssimo aceitável e racionalmente justificada.

A partir dessa segunda perspectiva – a da sua racionalidade intrínseca – a noção de Deus constitui um fato ainda mais notável. Para afirmar da maneira mais sucinta possível, a mente encontra a característica estranha acerca da noção de Deus: que seu objeto não pode ser pensado como não-existente. Há apenas uma outra noção sobre a qual o mesmo pode ser dito, ou seja, o ser. Incidentalmente, essa similaridade é responsável pelo fato de que todas as provas da existência de Deus, em última instância, consistem no estabelecimento da necessidade de um determinado ser, e de sua primazia nas várias ordens da realidade. Ser é o próprio nome de Deus quando a noção espontânea é traduzida para a linguagem da reflexão filosófica. De qualquer modo, parece tão absurdo pensar em um Deus não-existente quanto falar de um ser não-existente. Podemos imaginar todo o resto, incluindo o universo e nossas próprias

subjetividades, como não-existent, mas o único jeito de fazer o mesmo com Deus é nos recusarmos a levar sua ideia em consideração. “Se Deus é Deus”, diz São Boaventura, “Deus existe”. Esta qualidade necessária do relacionamento entre a noção de Deus e a da existência real é outro fato a ser levado em consideração.

Toda a história do chamado argumento ontológico, além da história do ontologismo, poderia ser invocada em apoio a essa afirmação, mas já que eu estou aqui lidando com a noção de Deus e com sua necessidade intrínseca como fato empírico, eu devo me contentar com a recordação do testemunho de um ou dois filósofos e teólogos autorizados.

Citar Santo Anselmo em relação a esse problema é supérfluo, mas embora Tomás de Aquino não considere a prova do *Proslogion* válida³², ele também defende a perspectiva de que, ao se falar de Deus considerado em si mesmo, sua existência é evidente: “Nam simpliciter quidem Deum esse per se notum est; cum hoc ipsum quod Deus est, sit suum esse (‘Falando absolutamente, que Deus existe é auto-evidente, pois o que Deus é é Seu próprio Ser’). *Contra Gentiles* 1, 11, 1).

A Quinta *Meditação Metafísica* de Descartes contém uma formulação perfeita da inseparabilidade das duas noções, a de Deus e a da existência real³³. Confrontado com a objeção de que não há nada que nos impeça de atribuir existência real a Deus ainda que Deus não exista, Descartes responde enfatizando a singularidade da implicação existencial da noção de Deus. A partir do fato de que não pode haver montanhas sem um vale, não se depreende que haja montanhas e vales, ao passo que “a partir do simples fato de que eu não posso conceber Deus sem existência, se depreende que a existência é inseparável dele e, consequentemente, que ele existe”. O argumento de Santo Anselmo é justificado por Descartes da seguinte maneira: “Embora a partir do fato eu não possa conceber Deus sem existência, disto decorre que a existência é inseparável d’Ele e, portanto, que Ele realmente existe; não que o meu pensamento possa fazer isto tornar-se realidade ou impor qualquer necessidade sobre as coisas, mas, pelo contrário, por causa da necessidade que está na própria coisa, i.e. a necessidade da existência de Deus me determina a pensar desta maneira”. Em outras palavras, pode não ser necessário que eu deva alguma vez pensar em Deus,

³² O *Proslogion* de Santo Anselmo está reimpresso abaixo, na Parte Quatro [Nota do tradutor: Gilson faz referência ao volume *The Great Ideas Today* 1969, no qual o presente ensaio foi publicado originalmente].

³³ Descartes, *Meditation V*, *GBWW*, vol. 31, p. 94b-c.

mas, se eu o faço, eu não posso pensar nele de outro modo a não ser como existente na realidade. Pois, Descartes prossegue, “há algo mais claro e manifesto do que pensar que há um Deus, ou seja, um ser perfeito e soberano no qual tão somente sua noção já compreende a existência necessária ou eterna e que, conseqüentemente, existe?” A consequência, repito, pode não ser válida, mas o próprio fato de que a noção de Deus é assim, e que seja a única a ser assim, dificilmente pode ser negado.

Lida à luz desse fato, a longa história do argumento ontológico deixa de ser a história de um sofisma. Como quer que a interpretemos, essa noção desconcertante estará lá. Em suma, Ariste diz a Theodore na segunda *Entretien metaphysique* de Malebranche: “Você define Deus como Deus definiu a si mesmo quando disse a Moisés: *Deus é Aquele que É* (Ex.III,14)”. Alguém pode pensar disso e desse ser sem sua existência, alguém pode ver sua essência sem ver sua existência, alguém pode ver sua ideia sem vê-lo, mas “se alguém pensa em Deus, ele deve necessariamente ser”. Até mesmo nas doutrinas de “ateus” tais como Spinoza e Hegel, a própria noção daquilo que eles ainda chamam de deus pressupõe a da sua existência. Volumes podem ser escritos sobre a história dessa noção. Eles não seriam inúteis, mas nós estamos interessados aqui na noção de Deus apenas como um fato dado e observável.

Vamos agora examinar o papel desempenhado por essa noção na afirmação da existência de seu objeto, ou ainda, qual é precisamente o obstáculo fundamental para a sua negação.

A não-existência de Deus é verdadeiramente concebível?

As considerações anteriores nos convidam a nos perguntarmos se a não-existência de Deus pode realmente ser concebida, ou seja, concebida não apenas em palavras. É ao mesmo tempo satisfatório e angustiante observar que estamos, de um modo completamente não premeditado, redescobrimo as velhas trilhas abertas pelos nossos grandes predecessores em investigações semelhantes. Na verdade, não vendo como a existência de Deus pode ser negada, ou pelo menos porque ela deveria ser negada – e ainda assim vendo que ela é negada – nós podemos pensar em apenas duas explicações. Em primeiro lugar, aqueles que o fazem são tolos (*insipientes*); em segundo lugar, eles a negam apenas em palavras, sem perceberem completamente a significância de suas palavras. A primeira resposta é rude demais para nossa noção

moderna de discussão filosófica, mas ainda podemos perguntar aos ateus se eles compreendem verdadeiramente o sentido das palavras que usam. Quando eles negam a existência de Deus, é isso o que eles realmente querem fazer?

A causa da ideia

Qualquer que seja o ângulo a partir do qual consideramos o problema, somos conduzidos de volta à mesma questão. Qual é a causa da ideia de Deus em nós e de suas excepcionais, para não dizer únicas, conotações existenciais?

Esta questão, reiteremos, é bastante distinta daquela sobre a natureza de uma possível demonstração da existência de Deus. As chamadas provas “físicas” parecem se esquivar dela. Elas dizem que nosso intelecto forma essa ideia com base nos dados da experiência sensorial, e que nós concebemos a noção de Deus *a creatura mundi*. Sem dúvida, isto é verdade; mas que luz secreta conduz a mente, a partir da visão do universo material, à noção de uma causa eterna, imaterial e auto-subsistente? Eu olho para as coisas, diz Agostinho³⁴, e pergunto a elas: Vós sois meu Deus? Elas me respondem: Nós não somos teu Deus; procura por ele acima de nós. Dizei-me ao menos alguma coisa sobre ele, insiste Agostinho, e todas elas, céus, sol, lua, estrelas, respondem em alta voz: Ele é Aquele que nos fez. Muito bem, mas quem, ou o que, sugeriu a Agostinho suas próprias perguntas? Por que ele estava perguntando por um Deus, por *seu* Deus?

Todas as chamadas provas “físicas” da existência de Deus se desenvolverão desse ponto de partida, mas todas elas suscitam a mesma pergunta. Como você sabe o que você está procurando? A verdadeira mensagem de Agostinho é precisamente seu sentimento aguçado da inevitabilidade da questão. Não importa como nós a enxergamos, a origem da prova sempre estará na mente em que a questão surge. De onde, na mente, ela vem, se não é de alguma cognição que, embora talvez não seja uma cognição do próprio Deus, é pelo menos uma cognição de um objeto tão diferente daqueles da percepção sensorial, com características que transcendem todas as outras coisas, um objeto que não pode ser outra coisa a não ser aquilo que chamamos de Deus? A doutrina da iluminação divina é tão bem conhecida que não precisa ser repetida. Nós também sabemos como a epistemologia de Agostinho difere da de

³⁴ Augustine [Agostinho], *Confessions*, X. vi. 9, *GBWW*, vol. 18, p. 73c-d.

Tomás de Aquino³⁵, e como essa diferença afeta a própria estrutura de suas respectivas provas da existência de Deus. O que frequentemente deixamos de perceber é o quão profundamente as duas epistemologias e as duas teologias naturais concordam a despeito de suas diferenças; e isto é digno de nota porque seus pontos de convergência situam-se no mais oculto mistério do nosso conhecimento de Deus.

As cinco vias de Tomás de Aquino, justamente por se iniciarem da experiência sensível, constituem cinco argumentos indutivos. Mas há algo de misterioso sobre toda indução. Não há nada de misterioso na dedução porque suas conclusões já estão contidas nas premissas. Incidentalmente, isto é responsável pelas frequentes tentativas dos teólogos, mesmo dentro da chamada Escola Tomista, de transformar cada uma das cinco induções da *Summa theologiae* em deduções que se iniciam de princípios primeiros, tais como os da causalidade, identidade e, finalmente, não-contradição. É claro que todas as demonstrações devem ocorrer de acordo com princípios e sob o controle deles; contudo, o último termo dessas induções não é um princípio de conhecimento, mas sim uma causa real; não é um pensamento, mas um ser – o Primeiro Motor, o Uno Necessário, a Causa Primeira, o Ser Primordial, e o Fim Supremo. Em nenhum desses casos a conclusão já está dada nas premissas; ao contrário, ela as transcende infinitamente. A operação, é claro, é obra do intelecto, mas a questão persiste: como, em virtude de que poder, o intelecto, começando a partir da cognição sensível, alcança essas elevadas conclusões que são tão diferentes do ponto de partida? Não é só para Tomás de Aquino que isso é um problema. Isso já era um problema para Aristóteles, e ainda é um problema para todos os filósofos. Vamos chamá-lo de mistério da indução. Nas muitas obras contidas em seu *Organon*, Aristóteles disse poucas coisas sobre o assunto. Sendo ao mesmo tempo eloquente e cientificamente preciso ao lidar com as operações dedutivas do intelecto, Aristóteles dedicou apenas vinte linhas ao problema da indução – mais precisamente, ao problema do processo indutivo pelo qual, a partir da percepção sensível, elevamo-nos dela para a cognição dos princípios.

Vinte linhas não são muita coisa sobre a questão de saber como o intelecto alcança os primeiros princípios à luz dos quais ele conhece todo o resto. Mas há boas razões para a surpreendente descrição de Aristóteles e nós podemos apreciá-las lendo

³⁵ Vide meu estudo sobre *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, Random House, N.Y., 1960, Introdução, Cap. II.

com o devido cuidado o que ele diz sobre a questão nos *Analíticos Posteriores*. Só a primeira sentença já mereceria uma meditação longa e atenta: “É, portanto, evidente que a indução é o que faz com que conheçamos os princípios, pois é por meio dela que a sensação causa o universal em nós”. Assim, já é uma indução a operação instantânea por meio da qual, dada uma percepção sensível, o intelecto forma em si um conceito. Segundo Aristóteles, a formação de princípios pelo intelecto é da mesma natureza. Eis a mais misteriosa e, para a minha mente, a mais importante passagem em todo o *Organon*:

“Já que, com exceção da intuição, nenhuma espécie de cognição é mais exata do que a ciência, ela deve necessariamente ser uma intuição que apreende os princípios. Isto decorre não somente das considerações precedentes, mas também do fato de que o princípio da demonstração não é ele próprio uma demonstração. Assim, não pode haver uma ciência da ciência. Se, portanto, possuímos um tipo de conhecimento verdadeiro além da ciência, é somente a intuição que é o princípio do próprio princípio, e a ciência é para a totalidade da realidade aquilo que a intuição é para o princípio”³⁶.

A dificuldade da passagem se deve à sua densidade e também ao fato de que, em vez de apelar para a razão como a teoria da dedução silogística, ela apela ao poder intuitivo do intelecto. O que Aristóteles diz aqui é difícil de ser colocado em palavras mais explícitas, porque o que ele está tentando dizer se encontra na reunião de três problemas filosóficos convergentes, ainda que distintos: a origem das ideias gerais, ou universais, a origem dos princípios e a origem da ideia de Deus.

O problema dos universais é, ou deveria ser, a *crux philosophorum*. Pessoalmente, eu confesso que ele continua a ser um mistério para mim apesar de tudo o que eu li sobre os universais. Todos nós repetimos a fórmula medieval: *sensus est particularium, intellectus universalium* (os sentidos conhecem os particulares, o intelecto conhece os universais). A coisa mais sábia a se fazer é aceitá-la e evitar a encrenca. Mas eu acho difícil acreditar sem acrescentar muitas qualificações. Os objetos da cognição sensível são particulares, mas eu não percebo os particulares como tais; eu percebo apenas qualidades sensíveis, a cor para a visão, o som para a audição, etc. Também é verdade que os objetos da inteligência são universais, mas eu não consigo pensar sem imagens, e assim as sensações deixam sua marca de origem em cada conceito. O que realmente acontece é que a cognição intelectual e a

³⁶ Aristotle [Aristóteles], *Posterior Analytics II*. 9, 100b 12-17, *GBWW*, vol. 8, p. 137.

experiência sensível estão inextricavelmente misturadas. Por exemplo, eu digo que vejo um cão, mas cão é um conceito abstrato; ele representa ou significa uma espécie. Mas eu não vejo ou toco nenhuma espécie, seja ela um cão, ou um homem, ou qualquer outra coisa. Eu vejo manchas de cores, ou no máximo padrões coloridos, e eu *sei* que o que eu vejo ou toco é um certo tipo de animal ou um homem. A percepção é tanto intelectual quanto (se não for mais intelectual do que) sensível. A teoria tradicional da abstração, invocada para dar conta do fato de que o intelecto separa, no particular, o inteligível do sensível, não vai além da mera formulação de um fato. Nem Aristóteles e nem qualquer dos aristotélicos disseram como essa química metafísica opera ou, digamos, como os sentidos e o intelecto operam nessa química metafísica. Se o inteligível presente no sensível não é um conceito, então o que ele é? Aristóteles declara audaciosamente que ele é percebido pelos sentidos. Eu vejo um cão porque, por meio de um tipo de indução rápida, eu sei que o padrão sensorial particular que eu vejo é causado por algo individual pertencente à espécie que meu intelecto sabe que é aquilo que eu chamo de um cão. Nem o nominalismo, nem o realismo, nem mesmo o curioso híbrido chamado de “realismo moderado” foram totalmente capazes de dar conta da indução misteriosa que termina naquilo que a sensação dá ao intelecto – não uma mera qualidade sensível, mas o padrão de qualidades sensíveis a que chamamos uma coisa.

E quanto aos princípios? Tomás de Aquino diz que os princípios não são inatos, mas que são conhecidos à luz natural do intelecto em conexão com o conhecimento dos sentidos. Mais uma vez, aquilo que os princípios dizem é dado nos objetos materiais que compõem a substância da realidade, mas ainda assim os próprios princípios são imateriais e existem como tais apenas nas mentes conhecedoras. Eu percebo os seres, e não o ser. Eu observo agentes e pacientes, e eu chamo os primeiros de causas e os últimos de efeitos, mas eu não observo a própria causalidade. Por meio de uma indução audaz, eu sou capaz de inferir que não há efeitos sem causas – mas isso é simplesmente uma explicitação da definição de *causa* ou da de *efeito*. Foi Hume, se me lembro bem, quem disse que isso é o mesmo que dizer que não existem maridos sem mulheres. Se você encurralar um metafísico, ele no fim irá concordar que há algo de misterioso na nossa cognição de qualquer princípio. Isto não é de se admirar, já que nós os conhecemos à luz do intelecto agente que, como diz Tomás de Aquino, é a luz mencionada na passagem *Signatum est super*

nos lumen vultus tui Domine (Sl. IV, 6-7), como se dissesse: “É pela marca da luz divina que tudo nos é mostrado”³⁷. Portanto, até mesmo na luz natural do intelecto há alguns traços do mistério que envolve a divindade.

Em terceiro lugar, eu mencionei a noção de Deus na mente humana e, naquele ponto, deveria ser suficiente recordar algumas das observações anteriores sobre a distinção entre, por um lado, o Ser Primordial cuja existência a filosofia prova e, por outro lado, o Deus da sagrada teologia. Mas deixemos de lado essa dificuldade incidental para considerar agora a própria operação pela qual, na filosofia, o intelecto afirma a existência de uma primeira causa do universo. Ela é exatamente da mesma natureza daquela pela qual ela formula a noção de seus próprios princípios de conhecimento, particularmente de seu próprio primeiro princípio – o ser, que é só outro nome dado a Deus. Essa operação é, de novo, uma indução, e há uma acentuada tendência entre os filósofos de reduzir os termos ou passos dessa indução ao menor número possível, de tal modo que ela se torne, na análise final, um tipo de inferência imediata. O relativo implica o absoluto: movimento implica imobilidade; finitude implica infinitude; causalidade causada implica causalidade incausada; etc. Todas as cinco vias terminam com esse tipo de “passagem para o limite” sob a forma de uma “impossibilidade de prosseguir infinitamente”. Mas essa impossibilidade se deve à natureza do intelecto ou à natureza da realidade? Sua intervenção na prova levou Kant a dizer que todas as provas da existência de Deus implicam algum recurso oculto ao argumento ontológico. A observação é correta no sentido de que, até mesmo na fase conclusiva das chamadas provas “físicas”, não há diferença entre a afirmação da necessidade de postulação de um absoluto e a afirmação de sua existência. Sempre há algo que não é muito satisfatório em uma indução quando seu último termo só pode ser inferido sem ser realmente percebido. Por trás de todas as demonstrações da existência de Deus, o velho Parmênides está à espreita. Pois o ser é, e se Deus é ser, Deus é. Isto é algo do qual temos certeza antes de qualquer demonstração, de qualquer tipo, e não é essa certeza a força motriz que nos conduz em nossa busca até encontrarmos um termo absolutamente primordial que, como tal, necessariamente é, e – já que seu ser é necessário – é Deus? Posto de modo ainda mais simples, já que perguntamos *Utrum Deus sit* (se Deus existe), a noção de Deus já está aí, e a noção de Deus é aquela de um ser necessário.

³⁷ Aquinas [Tomás de Aquino], *Op. cit.*, pt. I. q. 84, a. 5. *GBWW*, vol. 19, p. 447b.

As dificuldades do ateísmo

Ateus gostam de denunciar as deficiências das provas da existência de Deus, e muitas das provas são inadequadas, mas algumas delas parecem convincentes para as mentes metafísicas treinadas, embora nunca tenha havido uma prova metafísica convincente de que não há nenhum Deus.

Não estou afirmando que não haja ateístas professos – homens que continuam convictos, após reflexão madura, de que nenhuma realidade corresponde à palavra “Deus”. O ponto onde quero chegar é, primeiro, que qualquer um pode citar meia dúzia ou mais de provas clássicas da existência de Deus, ainda que não as endosse; por outro lado, provas da não existência de Deus são escassas. O próximo ponto onde quero chegar é que tais provas consistem em mostrar que as provas da existência de Deus não são conclusivas – uma proposição diferente daquela da não-existência de Deus. Em terceiro lugar, o próprio fato de que a não-existência de Deus exige uma prova é uma corroboração da realidade daquilo que eu chamei de crença espontânea e ingênua na existência de Deus. As violentas campanhas conduzidas pelos governos ateus contra a religião não seriam necessárias se não fosse tão certo que o povo, se deixado em paz, continuaria acreditando que existe um Deus e continuaria a adorá-lo. Além do mais, quem liga para governos quando o caso dos indivíduos privados é tão evidente? Os homens nunca consideram um evento feliz aquilo que eles significativamente chamam de “perder a fé”. Não há nenhuma razão aparente para que seja assim. Livrar-se daquilo que se percebeu ser um erro, ou um simples preconceito, deveria ser motivo de celebração. A literatura, porém, é farta em descrições deprimentes de como pensadores e escritores perderam sua fé. Um caso pouco conhecido fora dos círculos de especialistas em literatura francesa é o do poeta Stephan Mallarmé. Embora cauteloso ao fazer confidências sobre tais questões, Mallarmé escreveu para seu amigo Henry Cazali que estava acabando de emergir de uma crise exaustiva, no curso da qual ele finalmente superou – não sem tremendos esforços – “aquela velha plumagem”, Deus. Por que deveria haver essa resistência a uma ideia de algo que não existe?

Para nós filósofos, talvez o mais instrutivo desses casos seja o de Immanuel Kant. Pois Kant continua sendo um extraordinário exemplo do que ele mesmo

considerava a primeira virtude em um filósofo – seriedade, o hábito de nunca brincar com ideias, mas de tratá-las seriamente. Kant não suportava trapanças em filosofia e isso torna ainda mais notável sua atitude diante do nosso problema. Tendo perguntado na *Crítica da Razão Pura* se a razão especulativa é competente para o estabelecimento da existência de um ser que é duplamente impossível para a experiência sensível, Kant respondeu negativamente à sua própria questão, mas ele o fez com pesar, e não sem acrescentar qualificações à sua resposta.

Os sucessores modernos de Kant enfatizaram a parte negativa de sua doutrina, estabelecida na conclusão de sua *Crítica da Razão Pura*, de que nenhum conhecimento metafísico é possível. Em consonância com isso, a existência de Deus situa-se entre as muitas proposições que devem ser consideradas indemonstráveis, mas é apenas uma delas. O que é verdadeiramente notável no caso de Kant é que, após chegar a essa conclusão, ele continuou a sentir-se absolutamente certo da existência de Deus. Com efeito, em sua *Crítica da Razão Prática*, Kant desviou-se de seu caminho para demonstrar que aquela conclusão indemonstrável ainda assim continuava sendo uma verdade. Ela é verdadeira, lembremo-nos, como um postulado, porque de outro modo o caráter necessário do dever moral, que para Kant é um fato, seria impossível.

Não penso que Kant estava contradizendo a si mesmo. Pelo contrário, eu desejo enfatizar a obstinação com a qual ele insiste que as conclusões da segunda *Crítica* deixam intactas as conclusões da primeira. Por que Kant deveria ainda sentir-se seguro de que existe um Deus após ter demonstrado que é impossível para a razão especulativa prová-lo? Nesta perspectiva, o capítulo central da *Crítica da Razão Prática* é I, 2, 7: “Como é possível conceber uma extensão da razão pura a partir do ponto de vista da prática sem, ao mesmo tempo, estender seu conhecimento a partir do ponto de vista da especulação?” De fato, como tal truque pode ser executado com sucesso? Embora eu chegue até ela, a certeza obtida pela razão prática é, por definição, uma certeza racional. A fé racional, como Kant a chama, não pode ampliar nosso conhecimento na ordem especulativa, ainda que a razão – como no caso do dever moral – seja obrigada a curvar-se a ela. Em suma, a certeza de que há um Deus tanto precede quanto sobrevive intacta à demonstração de que ela não pode ser demonstrada. Nunca foi prestada uma homenagem tão brilhante à indestrutibilidade racional de uma noção cuja certeza intrínseca permanece não afetada pela

demonstração de sua indemonstrabilidade³⁸. A indestrutibilidade da noção de Deus na mente humana é a mais pesada pedra de tropeço no caminho do ateísmo. Ela deveria nos ajudar a perceber que a lógica, a dialética e a física não podem ter a última palavra, porque elas não têm a primeira. É natural que o homem deva buscar uma justificação racional para a sua crença espontânea de que existe um Deus, mas pelo fato de a crença vir em primeiro lugar, ela é independente de tais justificações; ela é causa delas, e não seu efeito.

A primeira palavra

Pode parecer que disto tudo decorre que não é possível existirem ateus, mas não é isso o que eu quero dizer. O que eu quero dizer é que, mesmo quando o ateísmo é real, ele é uma negação que implica a presença na mente da própria noção que ele nega, uma negação que luta, com maior ou menor sucesso, contra uma tendência natural da razão de afirmá-la.

Rejeitar essa afirmação como metafísica é uma grande ingenuidade. É claro que é metafísico dizer que há um Deus, mas é igualmente metafísico dizer que não há nenhum Deus. “Acreditar que existe um Deus” Charles Péguy escreveu, “é uma operação metafísica, religiosa; acreditar que existem vários deuses implica em tantas dessas operações quantos deuses em que se acredita, e acreditar que não há nenhum Deus e nem vários deuses equivale a executar o mesmo número de operações negativas, metafísicas e religiosas, que seria exigido em operações positivas para afirmá-los”. Péguy conclui, com a linguagem dos escolásticos, “que o ateísmo é uma filosofia, uma metafísica; que ele é talvez uma religião, até mesmo uma superstição; e que ele pode se tornar aquilo que é a coisa mais miserável do mundo, um sistema ou, antes, e para ser mais exato, que pode haver diversos ateísmos, e muitas dessas coisas de uma só vez e ao mesmo tempo; e mais, que o ateísmo é, de fato, todas essas coisas, com os mesmos nomes delas: nem mais e nem menos do que os tantos teísmos e deísmos, os tantos monoteísmos e politeísmos, e mitologias e panteísmos; que ele também é uma mitologia como as outras, e como as outras, é uma linguagem; e que,

³⁸ Kant, *Critique of Practical Reason*, *GBWW*, vol. 42, p. 349b-353a.

quando se considera o fato de que deve necessariamente haver linguagens, há linguagens mais inteligentes que ele”³⁹.

Em suma, uma posição metafísica invertida continua a ser metafísica. Não seria de grande ajuda ao ateísmo objetar, à maneira de Kant, que nós conhecemos a noção de Deus pelo que ela é, ou seja, uma “ilusão” transcendental da razão. Mesmo se isso fosse verdade, ainda se poderia perguntar por que, uma vez denunciada como uma ilusão, essa noção antiga não deveria desaparecer de uma vez por todas das mentes humanas? Por milênios se acreditou que o sol se movia ao redor da terra; aos nossos olhos ainda parece que é assim, mas sabemos que não é, e deixamos de acreditar nisso. Também se acreditava que o universo consistia de esferas concêntricas sólidas; mas como Galileu demonstrou que isso não é verdade, a noção de esferas celestiais desapareceu de nossas mentes. A outra noção, de que essas esferas são animadas, ou que pelo menos se movimentavam por meio de motores próprios, agora é nada mais do que uma curiosidade histórica para nós. Talvez alguns de nós ainda tenhamos uma saudade poética por essas noções, mas é só isso; podemos desejar que tais coisas sejam verdade, mas não acreditamos mais que sejam. Uma das convicções mais solidamente arraigadas nas mentes das pessoas costumava ser a de que as espécies animais sempre foram do jeito que nós as vemos hoje. Quando Boucher de Perthes exibiu fósseis pela primeira vez, ele foi cruelmente ridicularizado, e ainda assim era a Academia Francesa de Ciências que estava ridicularizando a si própria; a velha crença na imutabilidade do reino animal está agora morta, e não nos sentimos tentados a revivê-la. Por que, então, não deveria a velha crença em Deus estar igualmente morta agora que sabemos que ela é uma ilusão? Com efeito, por que o Professor Kant continuou a acreditar nela, até mesmo ao ponto de demonstrar sua necessidade de um modo novo, após ter ele próprio estabelecido que ela era uma ilusão?

A diferença entre a noção de Deus e as outras é que, em todos os outros casos, o que estava em jogo era alguma ilusão da imaginação, enquanto o que está em jogo

³⁹ Charles Péguy, ‘De la situation faite au parti intellectuel’, em *Oeuvres en prose (1898-1908)*, Paris, La Pléiade, p. 1072-1073. Nas páginas anteriores (1071-1072) Péguy insistiu que “negações metafísicas são operações metafísicas pelas mesmas razões que as afirmações metafísicas”. As “afirmações negativas”, como ele apropriadamente as chama, são “afirmações metafísicas invertidas”, frequentemente mais precárias do que as afirmações metafísicas puras. As observações de Péguy sobre a crença em uma vida eterna são da mesma linha: recusar-se a acreditar nela é uma operação tão metafísica quanto acreditar nela (*op. cit.*, p. 1073).

no caso da noção de Deus é, nas palavras do próprio Kant, uma ilusão da razão. Uma noção desconcertante, de fato, mas uma noção que nós ainda assim deveríamos endossar caso o caráter ilusório da crença em Deus fosse realmente demonstrado. Na verdade, Kant nem ao menos tentou demonstrá-la. Tudo o que ele fez foi perguntar a si mesmo: a certeza desta noção é da mesma natureza da certeza das noções científicas que constituem a ciência de Newton? A resposta, é claro, tem que ser negativa; mas isso significa simplesmente que, tão logo você pare de fazer perguntas metafísicas, você deixa de obter respostas metafísicas. Se for perguntado por que deveríamos continuar a fazer perguntas metafísicas, a resposta é: porque o pensamento é, em sua própria essência, metafísico. Pensar é pensar o ser e sobre o ser. Se o ser é uma ilusão, seja ela transcendental ou não, então o próprio pensar é uma ilusão; pelo menos o saber seria uma ilusão e nós deveríamos parar de nos preocupar com os problemas relacionados a ele. A ciência então continuaria a ser possível, mas a própria noção de ciência perderia sua inteligibilidade.

Isso nos leva de volta à observação de que todas as provas da existência de Deus são essencialmente metafísicas, e que todas as provas são relacionadas com a noção essencialmente metafísica de ser, concebida como transcendentais às espécies, aos gêneros, e a quaisquer determinações particulares concebíveis, mas que as inclui ao mesmo tempo em que as transcende. A considerável tarefa de analisar a noção metafísica de ser não é a minha preocupação agora. Minha questão neste momento é que qualquer pessoa que perca de vista essa noção, por substituí-la pelo ser físico, perde de vista, pelo mesmo motivo, a ideia de Deus. Como essa pessoa deixa de ver a noção de Deus, não é de se admirar que seu objeto deixe de existir para ela.

Por uma estranha coincidência, essa mesma peripécia marcou a evolução pessoal do próprio Kant. Quando alguém diz que Kant provou que a noção de Deus é uma ilusão transcendental, nós deveríamos perguntar: que Kant? E em que momento de sua vida? Em 1763, respondendo a uma pergunta formulada pela Academia de Berlim, Kant escreveu sua *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia e da ética*. Ele se viu então às voltas com o problema do que é possível saber sobre Deus. Percebendo a imensidade da tarefa de examinar tudo o que todos os filósofos disseram sobre a questão, Kant contentou-se em observar que “a questão capital que se apresenta aqui ao metafísico é a absoluta necessidade de que haja realmente algum ser”. Acrescentando, ele disse: “Para compreender isso, seria preciso primeiramente

perguntar *se é possível que devesse haver absolutamente nada*? Pois aquele que faz a pergunta se obriga a se dar conta de que de que onde nenhuma *existência* é dada, não subsiste nada a ser *pensado*, e nem, falando de maneira geral, qualquer possibilidade de qualquer tipo, de tal maneira que ele deve buscar apenas por aquilo que é para ser encontrado na origem de toda possibilidade. Esta reflexão ampliar-se-á a si mesma e então estabelecerá o conceito determinado do ser absolutamente necessário”.

Não é de se lamentar que Kant tenha chegado a esse ponto e que aparentemente, porém, tenha perdido a coragem e não tenha ido adiante nesse caminho metafísico. É verdade que esse era o caminho wolffiano de possibilidade, que em última instância provou ser um beco sem saída metafísico. Em uma epistemologia realista, a pergunta: *poderia haver nada*? não é levantada, porque, de fato, há alguma coisa, e se fosse possível que nada devesse existir, não haveria nada. Não apenas não haveria nenhum pensamento, como diz Kant, mas o próprio Kant não existiria para formular a questão. Porque há algo, então há um ser necessário, pois a realidade efetiva é justamente necessária. A única pergunta que ainda resta fazer sobre isso é: em todo este ser necessário, o que tem o direito de ser chamado de Deus? Um pensamento que se move dentro do ser também se move dentro da existência real desde o primeiríssimo momento em que é formulado; de modo semelhante, ele se move dentro da necessidade, prosseguindo como ele faz, das necessidades condicionadas para a necessidade absoluta. Não é possível então que a pergunta seja se há ou não há um Deus, pois isto está para além da dúvida; a questão é: o que, ou quem, é nosso Deus?

A ideia de que a postura contemporânea sobre essa questão é nova é uma ilusão. Não há nada de novo no materialismo. O próprio Agostinho foi, de início, um materialista, e hoje ele poderia até ser um marxista; mas se ele o fosse, ele perguntaria de novo à matéria, juntamente com todos os bens que ela contém – inclusive os sociais e econômicos – és tu meu Deus? E em alta voz eles ainda responderiam: nós não somos o teu Deus. Talvez Agostinho então perguntasse a Kant: a voz do dever é meu Deus? Mas a consciência moral também responderia em alta voz: eu não sou teu Deus; pois, com efeito, sob que luz eu vejo o que é correto e justo, e como é que cada homem, consultando sua própria razão, concorda espontaneamente com outros homens sobre o que é verdadeiro ou falso, moralmente certo ou errado? Se há alguma coisa acima do homem, Agostinho perguntou, não deveríamos concordar que é Deus?

Sim, diz Comte, e isso é a humanidade; e sim de novo, concorda Nietzsche, o super-homem é Deus. Mas a humanidade e o super-homem não nos leva muito além do homem, e assim nosso fim está no nosso começo. Se Deus é um ser estritamente transcendente, até mesmo os falsos deuses que nos oferecem são testemunhas do Deus verdadeiro. Ateus de verdade não são raros; eles não existem, porque o verdadeiro ateísmo – ou seja, uma ausência final e completa da noção de Deus – não é somente difícil, ela é impossível. O que de fato existe é uma imensa multidão de pessoas que não pensam em Deus, e talvez uma multidão ainda maior de adoradores de falsos deuses, mas isso é algo diferente de aceitar conscientemente o mundo e o homem, sem qualquer explicação adicional, como fim e causa auto-suficiente. Há, de fato, ampla justificação para a dúvida, para as hesitações e as incertezas na busca do homem pelo Deus verdadeiro, mas a própria possibilidade de tal busca pressupõe – na verdade, ela implica – a possibilidade de que exista, de fato, um Deus.

Livros e artigos recentes⁴⁰

Bado, Walter, S.J. “What is God? An Essay in Learned Ignorance”, in *The Modern Schoolman*, XLII (Novembro de 1964), p. 3-32.

Barth, Karl, *Anselm: Fides Quaerens Intellectum*. (A Fé em Busca do Entendimento) Tradução para o inglês de I. W. Robertson. Cleveland: Meridian Books, 1962.

Borne, E. *Atheism*. New York: Hawthorn Books, 1961.

Christian, W. A. *Meaning and Truth in Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1964.

Collins, James. *God in Modern Philosophy*. Chicago: Henry Regnery Co., 1959.

_____. “Philosophy and Religion”, in *Great Ideas Today 1962*, ed. por Robert Hutchins e Mortimer J. Adler, Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1962, p. 314-372.

Commonweal. “God: Commonweal Papers (1)”. LXXXV (10 de fevereiro de 1967).

Continuum. Número dedicado à experiência contemporânea de Deus. V (Inverno de 1967).

Daniélou, J. *God and the Ways of Knowing*. Cleveland: Meridian Books, 1957.

Dirscherl, D. (ed.). *Speaking of God*. Milwaukee: Bruce publishing Co., 1967.

⁴⁰ [Nota do tradutor: optou-se por manter aqui a lista de publicações apresentada pelo autor junto ao ensaio original publicado no volume *The Great Ideas Today 1969* e no periódico *Philosophy Today*.]

Fabro, Cornelio. *God in Exile. A study of the Internal Dynamics of Modern Atheism from its Roots in the Cartesian Cogito to the Present Day*. Westminster e New York: Newman Press, 1968.

Ferré, Frederick. *Basic Modern Philosophy of Religion*. New York: Charles Schribner's Sons, 1967.

Flew, Antony. *God and Philosophy*. New York: Harcourt, Brace and World, 1966.

Flew, Antony e Macintyre, Alasdair (eds.). *New Essays in Philosophical Theology*. New York: The MacMillan Co., 1955, 1964 (brochura).

Gilson, Etienne. *A Gilson Reader*. Selected Writings of Etienne Gilson, ed. by Anton C. Pegis. Capítulo 12, Deus e a Filosofia Cristã, p. 192-209. Garden City: Hanover House, 1957.

Hartshorne, C. *Anselm's Discovery. A re-examination of the Ontological Argument for God's Existence*. LaSalle: Open Court publishing Co., 1965.

_____. *A Natural Theology for Our Time*. LaSalle: Open Court Publishing Co., 1967.

Hick, J. H. e McGill, A. C. (eds.). *The Many-faced Argument. Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*. New York: Macmilan Co., 1967.

Johnson, O. A. "God and St. Anselm", in *The Journal of Religion*, XLV (Outubro de 1965), p. 326-334.

Lacroix, J. *The Meaning of Atheism*. New York: The Macmillan Co., 1965.

LeFevre, Perry. *Philosophical Resources for Christian Thought*. New York; Abingdon Press, 1968.

Lubac, H. de. *The Discovery of God*. New York: Kennedy and Sons, 1960.

Matson, W. I. *The Existence of God*. Ithaca: Cornell University Press, 1965.

Murray, J. C. *The Problem of God*. New Haven: Yale University Press, 1964.

Neville, Robert C. *God the Creator. On the Transcendence and Presence of God*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.