

MEMÓRIAS
DA
ACADEMIA DAS CIÊNCIAS
DE
LISBOA

CLASSE DE LETRAS

TOMO XLI

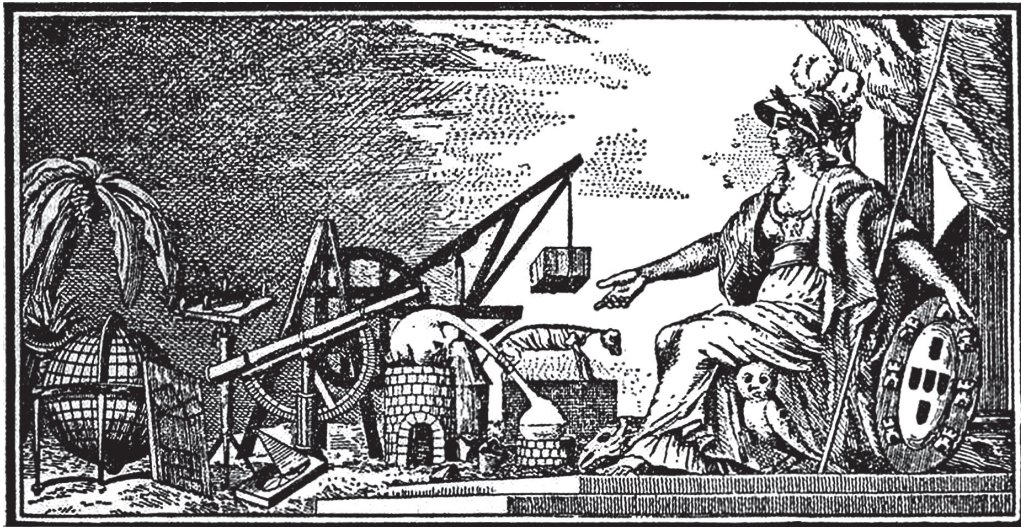
**Elementos para uma tipologia
filosófica do problema de Deus**

MICHEL RENAUD



ACADEMIA DAS CIÊNCIAS
DE LISBOA

LISBOA • 2020



Elementos para uma tipologia filosófica do problema de Deus

MICHEL RENAUD

Será que Deus existe? O que é ou quem é Deus? O Antigo Testamento hebraico já perguntava à sua maneira «quem (é) como Deus?» (*Mi-ke-Él*), dando uma resposta que não aceita nenhuma dúvida possível. A nossa análise coloca-se nos interstícios dessas interrogações, procurando entre elas a possibilidade de uma mediação específica. Contudo, esta será procurada no terreno da filosofia, o que delimita consideravelmente o campo da investigação. Mas a filosofia enraíza-se na linguagem corrente, pois são as várias línguas que moldaram a variedade polimorfa das culturas humanas. Viremo-nos para a etimologia; no Ocidente a palavra Deus vem do latim, *Deus*, cuja origem – *deiws* – se refere a um adjectivo que se poderia traduzir por «luminoso». Numa «data remota, *deiws-deiwa* são usados para designar a divindade»; mas ainda reinava uma certa indeterminação entre o uso adjectivado do termo «divino», como referindo-se a algo inanimado,

e o uso substantivado relacionado com um ser animado e divinizado. Por sua vez, nas línguas germânicas, *Gott* parece ser a «substantivação de um particípio» provindo da raiz verbal indo-europeia «*ghau*», cujo sentido seria *anrufen*, chamar, invocar, de tal modo que Deus seria essa essência que se invoca. Mas o sentido germânico do termo Deus poderia ser também «aquele ao qual libações são oferecidas, na base da raiz *gheu*, *giessen*, deitar». De todo o modo, o latim *deus* está presente desde a mais remota antiguidade, ao passo que, do lado germânico, não se vislumbra com toda a clareza o sentido originário da palavra. Esta introdução não teria muito interesse sem a articulação destes dados linguísticos com a problemática filosófica¹. Um autor polígrafo, filósofo, teólogo e psicoterapeuta como Maurice Bellet começou um pequeno livro estimulante sobre Deus com esta frase incisiva: «*Dieu est un mot du dictionnaire français*». Assim, antes de toda a interrogação filosófica, existe uma linguagem na qual a palavra *Deus* já está revestida de um sentido pré-filosófico. Em geral este sentido é vivido no contexto de uma religião, que não é necessariamente monoteísta. Pelo contrário, sabe-se que o monoteísmo fez uma aparição tardia no concerto das religiões, o que não deixa de levantar questões de primeira importância: se cada religião se enraíza numa experiência humana específica, perguntar-se-á qual foi o solo no qual se desenvolveu a experiência humana própria do monoteísmo em geral, por oposição ao politeísmo, questão que, por sua vez, reenvia para a experiência humana subjacente a cada forma de politeísmo. Isso mostra que quando a filosofia fala de Deus, ela se enraíza numa vivência humana de natureza cultural. Antes de penetrarmos mais adiante na matéria desta análise, convém lembrar os seus limites.

Não ignoro o risco de tratar num espaço tão reduzido de um tema que preenche um número indefinido de tratados, livros e investigações, que, no plano da filosofia estritamente dita, costuma também constituir o objecto de disciplinas universitárias autónomas, tanto mais que ele atravessa dois milénios e meio de reflexão especulativa. Portanto não se esconde a extrema limitação desta análise – limitação conotada pelo seu título «elementos para uma tipologia». Porém, não está desprovido de interesse o esforço de discernir moldes de pensamento semelhantes e recorrentes na compreensão filosófica de Deus. O que subjaz a este propósito retoma ainda a bem conhecida questão das provas da existência de Deus:

¹ Já Platão dizia no *Crátilo* que o «*philo-sophos*» é também «*philo-logos*».

será que é possível encontrar provas da sua existência, será que se pode «provar» a existência de Deus? O próprio sentido do termo «prova» está também em causa; não nos esqueçamos do título que um dos melhores conhecedores de Hegel, Pierre-Jean Labarrière deu a um dos seus artigos: «Deus improvável», artigo no qual o *improvável* não significa a pouca probabilidade que Deus exista, mas a impossibilidade de aplicar à existência de Deus o conceito genérico de *prova*.

A filosofia, contudo, pretende submeter ao tribunal da razão todas as formas de vivência humana tanto pessoal como colectiva. Para nós a primeira questão que se apresenta então na nossa cultura não incide na multiplicidade dos deuses do politeísmo, mas na possibilidade da própria existência de um Deus único. Quando Platão reflectiu na existência de Deus, o seu horizonte cultural era diferente do nosso, dado que conduzia o seu pensamento no pano de fundo daquilo que, para nós hoje, pertence à pura mitologia. O nosso fundo cultural difere também daquele que reinava na Idade Média ocidental, quando a existência de um Deus único não sofria contestação. Noutros termos, a problemática filosófica de Deus enxertava-se numa vivência religiosa pré-filosófica que não punha em dúvida esta existência. Tal não é a nossa situação cultural, num tempo em que ateísmo, agnosticismo, vivência religiosa e era pós-cristã coexistem mais ou menos pacificamente. Daí resulta uma tonalidade diferente na ressonância suscitada pela questão especificamente *filosófica* de Deus; quando se parte de uma posição pré-filosófica ateia, a questão filosófica de Deus eventualmente nem sequer levantará o interesse do filósofo ou apenas o levará a uma filosofia que justifica o seu ateísmo. Pelo contrário, ao apoiar-se numa crença religiosa mono-teísta, a mesma questão adquire um sentido diferente, como se, à partida, a filosofia não pudesse chegar a um resultado contrariando a vivência da fé. Foi esta questão que levou Etienne Gilson a afirmar que, antes de reflectir filosoficamente sobre Deus, os jogos já estão feitos, os dados estão lançados, como se o filósofo não pudesse filosoficamente nada senão encontrar razões justificando a sua tomada de posição pré-filosófica inicial. É possível mostrar o erro desta tese de Gilson, mas ela tem o mérito de sublinhar o impacto das atitudes pré-reflexivas quando se trata de analisar a problemática filosófica de Deus; depois da filosofia de Merleau-Ponty e das suas considerações sobre a relação entre o pré-reflectido e a reflexão filosófica, seria impossível esquecer esta dialéctica nas questões que nos ocupam aqui.

Aliás, quem se convenceu da existência de Deus por argumentos meramente filosóficos? Raríssimos são os espíritos que devem ter aderido existencialmente a Deus na base das conclusões do raciocínio filosófico. *A priori*, isso não é impossível, mas supõe a força de se deixar conduzir existencialmente pelos resultados da reflexão, o que supõe uma adesão quase incondicional à capacidade que a razão humana tem de alcançar resultados suficientemente sólidos para comprometer a própria existência. Com certeza, o ser humano é um animal racional, repetimos na esteira de Aristóteles, mas não é senão raras vezes que a razão pura tem a capacidade, por si própria, de orientar o agir humano na altura em que se trata do sentido da existência e não apenas da força produtiva da sociedade. É por isso que a articulação entre a razão e o agir requer também a coerência ética dos grandes espíritos.

1. A PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS PELA CAUSALIDADE. TOMÁS DE AQUINO E CLAUDE BRUAIRE

Tendo em conta este conjunto de considerações prévias, importantes para determinar o *Sitz im Leben* da nossa problemática, vemos a questão de Deus ramificar-se em duas interrogações já evocadas no princípio: «será que Deus existe?» e «o que é Deus?». De facto, a grande escolástica do século XIII não ignorava o problema, ao distinguir o «*an sit*» e o «*quid sit*», isto é, a questão da existência («será que ele é») e a questão da essência («o que é que ele é?»). Mas dado que ninguém era ateu, a distinção destas perguntas era mais académica e metodológica que real; noutros termos, no Ocidente é apenas no século XIX que se tornou existencial a possibilidade da não-existência de Deus². A resposta da escolástica, como se sabe, gira à volta do conceito de causalidade. Tal é o primeiro momento da nossa tipologia: descobrir uma prova da existência de Deus na base do conceito de causalidade. Notemos a íntima relação entre estes dois conceitos: prova e causalidade. Para nós, contudo, a prova pela descoberta da causalidade evoca as ciências naturais, nas quais a confirmação é possível em função da possibilidade de repetir as condições da experiência. Uma vez que o contexto da nossa

² Cfr A. GESCHÉ, A., *Dieu*. Tome 3 de *Dieu pour penser*, Paris, Cerf, 1994, p. 21.

problemática não se pode comparar ao da ciência contemporânea, verificamos imediatamente que o sentido dos conceitos *prova* e *causalidade* adquire na metafísica uma dimensão que não os coloca no mesmo cumprimento de ondas do das ciências da natureza. É também aquilo que na escolástica se enunciava como a diferença entre as «causas secundas» e a «causa primeira». As ciências da natureza exploram as causas segundas, ao passo que a metafísica procura as causas primeiras. Será que a causalidade se torna então envolvida de equivocidade? Não plenamente, na medida em que o seu uso remonta à teoria das quatro causas de Aristóteles; mas no fim de contas, o raciocínio que permite elevar-se do finito ao Infinito privilegia a causalidade eficiente, enquanto aplicada à totalidade do finito. A terminologia provém em primeiro lugar de Aristóteles, com os três binómios conceptuais nos quais se edifica a sua metafísica: matéria e forma, substância e acidente, acto e potência. Trata-se de conceitos, que, tais como todos os conceitos, têm sua origem numa experiência quotidiana, mas que, ao se tornarem conceitos metafísicos, retiveram um sentido preciso, único; por exemplo, o conceito de matéria já não significa a matéria enquanto algo material, mas o princípio de indeterminação, face à forma, como princípio de determinação. O conceito de acto, que designa na linguagem vernácula, a posição de uma acção, desliga-se desta significação e passa a significar o acto de existir, isto é, a existência em acto. Cada ser finito, tal como a totalidade do finito é analisado de modo tal que se discerne nele uma composição de acto e de potência. Ora todo o ser composto é susceptível de se decompor; apenas um ser simples escapa a possibilidade de *de-composição*. Mas dado que o ser finito não existe numa pura «actualidade», pelo facto de estar mergulhado em todas as espécies de mudanças, ele é resultado de uma composição. Apenas um ser cuja natureza ou essência consiste em existir plenamente em acto escapa ao campo das mudanças. Mas todo o ser finito deve ter nele ou fora dele o princípio da sua composição, desta composição que lhe dá a existência. Ora uma vez que se verifica que o ser finito não tem nele o princípio da sua composição finita, apenas um ser infinito pode ser o fundamento da sua existência. A relação com este ser infinito é então pensada nos termos platónicos da participação, autêntica descoberta de Tomás de Aquino, que concilia deste modo Platão com Aristóteles. A participação supõe contudo a analogia do ser, ou seja, do acto de existir; noutros termos, não é da mesma maneira que se deve compreender o modo como a *existência* se aplica ao ser finito e ao ser infinito.

Eis em termos sumários o modo como se pensa a causalidade do ser infinito relativamente ao ser finito no pensamento tomista. Trata-se de uma causalidade de natureza especial, de uma causalidade que se determina pela análise metafísica do ser finito enquanto tal. Esta análise supõe que aceitemos os pontos de partida desta reflexão, supõe que nos deixemos guiar pelos passos segundo os quais o raciocínio pouco a pouco se desenrola. Com estes pressupostos, o raciocínio é convincente, e podemos compreender que faz sentido falar de um ser infinito, metafisicamente simples no seu ser, que está no fundamento dos seres finitos. E Tomás de Aquino conclui então sem dificuldade que esta causa eficiente primeira é o que «todos chamam Deus» (*quam omnes Deum nominant*), colmatando quase sem dificuldade o espaço que separa os conceitos de causa infinita e de Deus.

Mas toda a filosofia deixa fora do seu alcance um «impensado», algo impensado ou outras maneiras de pensar. Por exemplo, quem está formado na fenomenologia na linha de Husserl, não poderá aceitar que todos os seres finitos sejam, enquanto entes, postos no mesmo grupo de entes finitos; a especificidade da consciência de si obriga-nos a distinguir aquilo que Husserl chamava a região consciência por oposição à região dos entes apreendidos como objectos da consciência. Em termos simples diremos que a consciência humana não é um ente comparável com os outros entes aos quais ela se abre. A modalidade de ser da consciência difere da modalidade de ser do objecto da consciência. Mas será que é impossível chegar a Deus pelo meio da análise da causalidade? Foi o mérito do primeiro livro de Claude Bruaire *L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence* (1964), renovar a problemática metafísica e mostrar que é possível falar metafisicamente de Deus, mas desta vez a partir de uma análise da existência humana. Inspirado pelo estudo de Hegel e de Maurice Blondel, Claude Bruaire procede a uma análise dialéctica das grandes dimensões que constituem a especificidade da existência humana, a linguagem, o desejo e a liberdade. No estilo de Hegel, ele procura a mediação entre estas três dimensões na base das quais se constitui a antropologia filosófica. A categoria de linguagem dá origem ao conhecimento conceptual, que se mantém na universalidade do discurso; o desejo aparece também como universal, enquanto indefinido e visando sempre um além daquilo que já alcançou. Apenas a liberdade humana é singular e, enquanto tal, finita. A dialéctica permite então destacar as

mediações recíprocas: o conhecimento conceptual articula a universalidade do desejo com a liberdade; por sua vez, a orientação universal do desejo mediatiza a particularidade da liberdade com a universalidade do conceito. Mas a liberdade, que deve ser a terceira mediação, não consegue assegurar a consistência da relação entre a universalidade do conceito e o dinamismo universal do desejo. Porém, esta mediação deve existir sob pena de tornar a existência humana incompreensível e votada ao fracasso. É então que deve intervir uma liberdade infinita para conciliar, no ser humano, duas dimensões universais, a do conceito universal, fonte de comunicação entre os seres racionais, e a tensão universal do desejo.

Para nós, pouco importa aqui o modo como Bruaire desenvolve a sua análise dialéctica; o que nos parece fundamental é o recurso a um esquema de causalidade metafísica, mas desta vez aplicado à existência humana. Em termos muito simples, poderíamos condensar o pensamento de Bruaire da seguinte maneira: a liberdade humana, enquanto finita e singular, não se deu a si própria a capacidade de ser livre; ela tem o exercício do seu poder, mas não está na fonte da sua própria existência. Deve portanto existir uma causa infinita pela virtude da qual a liberdade foi dada a si própria; é então duma liberdade infinita, divina, que a liberdade humana se recebe.

Tal como se advinha nesta apresentação excessivamente sintética, o mesmo recurso à causalidade metafísica foi a porta de acesso ao conhecimento da existência de Deus. Já não se trata, como na escolástica, de uma reflexão sobre o mundo natural, mas mais especificamente sobre a existência humana, de tal modo que Deus é aproximado já não como acto de existir subsistente, mas como liberdade infinita escondida no coração da liberdade humana. Do ponto especulativo não se pode ignorar esta tentativa de mostraçã de Deus ou, se se quiser, de *prova* da existência de Deus. É verdade que esta prova se situa nos antípodas da filosofia de Sartre, para a qual existe uma incompatibilidade radical entre a liberdade humana e uma hipotética liberdade divina. Para Bruaire, pelo contrário, a liberdade humana é incompreensível no seu ser sem a «pró-moção» que lhe advém de uma liberdade infinita que, longe de a destruir, a estimula para a sua auto-realização.

A primeira vertente da nossa tipologia não recua perante o conceito de prova, associada à descoberta de uma causalidade primeira, quer se exerce sobre o ser

em geral ou sobre a raiz da liberdade. A diferença dos contextos culturais e filosóficos que lhes estão subjacentes não impede o reconhecimento de um mesmo ritmo especulativo, apoiado numa conceptualização cada vez inovadora.

2. A POSIÇÃO DE DEUS PELO ARGUMENTO ONTOLÓGICO. DESCARTES E HEGEL

Não nos reteremos muito tempo no argumento ontológico, famoso desde Anselmo de Canterbury e Descartes. Segundo Anselmo de Canterbury (1033-1109), a ideia de Deus deve inevitavelmente levar à sua existência; «Deus é a totalidade das perfeições pensáveis; ora a existência real é uma perfeição pensável, maior do que uma pura existência intramental (*esse in solo intellectu*); sendo maior do que tudo, Deus possui portanto uma existência extramental (*esse in re*)». Na sua versão cartesiana, o argumento teve uma vida mais longa ainda, enquanto ligado à ideia clara e distinta da perfeição; o ser que teria todas as perfeições menos a existência não seria perfeito, porque se poderia pensar num ser mais perfeito que teria, além de todas as perfeições, a existência». Sob as suas várias formas, o argumento ontológico consiste em passar da ideia para a existência, o que teria validade apenas para o ser divino. Hoje em dia, contudo, mostrou-se – em primeiro lugar numa obra de Karl Barth – que Anselmo não tinha querido efectuar um raciocínio à maneira de uma «construção *a priori* de conceitos» (p. 82). Quanto a Descartes, a sua argumentação foi suficientemente criticada para que não devamos atardar-nos sobre ela. Denunciado por Tomás de Aquino, a propósito de Anselmo, e por Kant quanto a Descartes, sob o pretexto bem conhecido segundo o qual a «existência não é um predicado», este argumento não teria aqui direito de cidadania se não tivesse sido retomado de uma forma diferente e mais especulativa por Hegel. No sistema hegeliano, a substância absoluta deve realizar-se a ela própria na finitude, que é o seu outro, sob pena, precisamente, de permanecer apenas imediata, em si, desprovida da manifestação que a realiza no outro que não ela mesma. Em termos metafóricos, poderíamos comentar livremente esta tese ao dizer que o absoluto divino não seria absoluto se deixasse fora dele uma presença finita que contes-taria a sua absolutidade, isto é, nos termos de Hegel, que o negaria

dialecticamente. É por isso que o absoluto deve atravessar o finito, ou que Deus – categoria exclusivamente religiosa segundo Hegel – deve atravessar o mundo, para adquirir a sua identidade plenamente espiritual. É evidente que esta tese, cuja expressão teológica Hegel desenvolve na sua filosofia da religião, não é compatível com a teologia cristã clássica, dado que faz do mundo um momento necessário para a livre realização do Absoluto divino. Mas o que consideramos notável é, por parte de Hegel, a retoma da estrutura do argumento ontológico, desta vez dialecticamente reinterpretado a partir de uma teoria do conceito que abarca, na Lógica hegeliana, a totalidade do real. O conceito já não é o que nós designamos como conceito separado do real, mas ele é o real enquanto pensado, que deve negar a sua abstracção inicial para se realizar a si próprio. Graficamente, em virtude de uma apresentação meramente pedagógica, poderíamos representar este movimento dialéctico como duas curvas, uma descendente, que seria a da substância absoluta, outra, ascendente, que seria a do mundo finito, curvas que se encontram, não no infinito, mas no ponto da realização espiritual do infinito no finito. Deste modo, o argumento ontológico em Hegel apresenta-se, no fim de contas, como uma racionalização especulativa da teologia da encarnação, ponto de encontro entre o Infinito e o finito. Devo dizer que, sob esta forma dialéctica, o argumento ontológico sai renovado e apenas cairá sob o impacto da recusa geral da filosofia de Hegel por motivos filosóficos que não nos cabe apresentar aqui.

Deste ponto de vista interessa notar que o empreendimento de Feuerbach aparece como a reconstituição de um Hegel troncado, no sentido seguinte: em vez de termos duas curvas, a do absoluto que se realiza ao exprimir-se no mundo, face à consciencialização deste movimento no próprio mundo (o que a curva ascendente significa), temos apenas a curva ascendente, que se reapropria humanamente o movimento do absoluto, considerando-o como o resultado da mera projecção pela qual o ser humano se tinha desapropriado da sua essência. Assim, poderíamos quase afirmar que, na terminologia de Hegel, Feuerbach propõe uma teologização do homem realizada sem Deus e substituindo-se a ele.

3. A POSIÇÃO DE DEUS A PARTIR DA ÉTICA. KANT E EMMANUEL LEVINAS

Será que é possível encontrar um outro caminho filosófico que nos leve a Deus? O agir humano propõe-se como candidato, tendo em Kant um dos seus maiores exemplos. Na perspectiva da razão pura, sabe-se que Kant mostrou que é impossível chegar a uma certeza quanto à existência de Deus; a quarta antinomia da razão pura mostra que é possível defender duas posições contraditórias, o que leva à impossibilidade de uma conclusão válida³. Mas ninguém ignora que é no campo da razão prática que Kant julga poder retomar a questão de Deus; é no segundo capítulo do segundo livro da primeira parte da Crítica da Razão Prática que Kant trata deste problema, no quadro dos postulados da razão prática, a partir de uma definição da felicidade. Dado que não existe na lei moral «o mínimo princípio para uma conexão necessária entre a moralidade e a felicidade que lhe é proporcionada» e dado que o ser humano depende também do mundo natural, é preciso uma conciliação, uma conexão é postulada a partir da razão pura. É então que Kant escreve a frase decisiva. «Assim, postula-se a existência de uma causa de toda a natureza, distinta da natureza e contendo o princípio desta conexão, isto é, da harmonia exacta entre a felicidade e a moralidade» (p. 134). Os analistas de Kant devem determinar o sentido exacto do termo «postulado», que se refere a uma exigência da razão e que dá origem a uma proposição teórica sobre Deus. Contrariamente aos postulados por exemplo da matemática, os postulados da razão prática não constituem uma «hipótese simplesmente permitida», mas uma hipótese necessária⁴. Trata-se de um enunciado teórico, exigido pela razão prática, mas que não permite, como se faz por exemplo na escolástica, desvendar os múltiplos atributos de Deus; em Kant, o postulado de Deus apenas leva a determinar estes atributos inerentes à compreensão

³ «I. Tese: o mundo implica algo que, quer como a sua parte, quer como a sua causa, seja um ser absolutamente necessário». «II. Antítese: Não existe em sítio qualquer nenhum ser absolutamente necessário, nem no mundo nem fora do mundo, como sendo a sua causa».

⁴ Cfr V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, PUF, 1969 (3.^a ed.; 1.^a ed. 1926), p. 394: «Na perspectiva da razão prática, não é uma hipótese simplesmente permitida, como, por exemplo, é uma hipótese que a razão especulativa introduz quando quer, sem que a ciência o reclame estritamente, empurrar o seu uso até ao fim e alcançar um certo princípio último de unificação; é uma hipótese necessária».

do «soberano bem». Esta tese de Kant foi tão analisada e é tão conhecida que não mereceria ser repetida se não fosse o exemplo privilegiado de uma abordagem filosófica de Deus a partir do agir moral.

Mas existem outras maneiras de ter um acesso filosófico a Deus a partir da ética; mais perto de nós, a filosofia de Emmanuel Levinas, propõe-se a nossa investigação e aparece-nos numa luz diferente pelo simples facto de ser posta em contraposição com o pensamento kantiano. Mas o palco filosófico mudou consideravelmente de Kant a Levinas. O filósofo judeu, de origem lituana, mostra que é necessário renunciar a todas as formas do pensamento da totalidade; para ele, o regime da totalidade caracteriza todas as filosofias que acabam por excluir a verdadeira alteridade; tanto Hegel como Heidegger caem sob esta avaliação, a qual se compreende como a vontade de reorientar o desejo humano para uma alteridade radical. A alteridade do outro ser humano não é comparável com a de um objecto que posso possuir; os objectos do «ter» e mesmo do «poder» ainda fazem parte do regime do «mesmo», isto é, de uma identidade «totalizadora», ao passo que, como diz logo depois do longo prefácio, a primeira página do livro *Totalidade e Infinito*, «o desejo metafísico tende para algo totalmente outro, para o absolutamente outro» (p. 3). Esta afirmação inicial tornar-se-á inteligível ulteriormente a partir da compreensão do encontro com o outro ser humano.

O outro é outro precisamente porque a sua alteridade não se esgota na visibilidade do seu aparecer, na proximidade do seu rosto. Pelo contrário, o rosto do outro, como sabem todos os leitores de Levinas, abre-se sobre um além do rosto, de tal modo que o próprio rosto humano se torna um sinal de uma presença invisível. Presença de que nem sequer o outro tem a consciência clara. O resultado concreto é que eu estou – cada «eu» está – numa situação de perpétua dívida relativamente ao outro. A sua presença interpela-me silenciosamente em vista a um respeito incondicional. Mas, quando me deixo envolver por este respeito incondicional, a presença do outro desvenda-se como sinal de uma presença invisível; no finito anuncia-se então o infinito de uma presença que escapa a todas as tentativas de integração num sistema de ideias, o qual, se chegasse a produzir-se, não faria senão reproduzir o sistema fechado da totalidade, incapaz de se abrir à verdadeira alteridade do infinito. Levinas fala-nos de uma *lógica* de sinais, a qual se substitui ao universo da prova, quando está em causa a relação ao outro, porque falar de lógica seria precisamente tentar reconstruir um sistema negando

a alteridade. Mas não há dúvida que Levinas estabelece os alicerces de uma nova ontologia, baseada no testemunho. Do Infinito, apenas pode haver testemunho, não prova, e o testemunho deve ser acolhido não como uma linguagem clara e evidente, mas – tal como dizia Merleau-Ponty retomando Malraux – como «as vozes do silêncio». É por isso que o Infinito divino escapa a toda a tentativa de codificação conceptual e apenas se deixa entrever, no rosto do outro, como uma presença ausente. A condição deste reconhecimento é contudo o respeito ético incondicional da alteridade do outro. Bem diferente de Kant, Levinas parece-nos inaugurar uma vida inovadora na ética, ao mostrar que o Infinito se pode reconhecer nos sinais da sua presença ausente. A expressão «presença ausente», na verdade, parece fazer eco à descrição bíblica, cheia de poesia, da manifestação de Jahvé a Elias, que não se manifestou nem no vento impetuoso, nem no tremor de terra, nem no fogo, mas no murmúrio de uma brisa suave (1 Reis, 19). É sempre num sinal visível que se manifesta o Infinito divino; não podemos escapar à impressão de que a lógica dos sinais, como se vê no Evangelho de São João, caracteriza a cultura hebraica. Assim, Levinas parece ter elaborado uma transcrição filosófica deste acesso *ético* à presença ausente de Deus.

4. O DIVINO EM ALTERNATIVA A DEUS. MARTIN HEIDEGGER E JEAN NABERT

Existe também uma outra maneira de lutar «contra os ídolos» de uma filosofia demasiado rápida na tarefa de identificar Deus a partir da razão. Deveríamos em primeiro lugar referir o mago da floresta negra, Martin Heidegger, cuja ontologia parece retirar à filosofia toda a possibilidade de acesso a um Deus pessoal. Ao existir enquanto ente absoluto, um Deus pessoal ainda faria parte dos entes e entraria na diferença ontológica, que faria dele um ser finito; deste modo, na busca do ser, Heidegger não encontra nem pode encontrar Deus. Porém, na época dos anos 50 do século passado, Heidegger introduziu uma expressão estranha que não me convence quanto à sua possibilidade heurística da existência humana; trata-se do «quadrilátero», *das Geviert*, que se podia também traduzir como o «conjunto dos quatro», «o céu e os divinos, a terra e os humanos». Notaremos unicamente que o conjunto dos quatro intervém em geral quando Heidegger se

interroga sobre a possibilidade de salvação face a uma orientação cultural que parece levar o *Dasein* num beco sem saída. Tudo se passa então como se a busca da salvação requeresse a linguagem do divino.

Mais interessante para o nosso propósito é a obra de Jean Nabert, que a morte surpreendeu quando o seu autor estava a preparar um livro, que recebeu, de modo póstumo, o título *Le désir de Dieu* (1966). Esta obra desenvolve as ideias de base de um artigo – *Le divin et Dieu* (1959) – que Nabert publicou antes de morrer como o programa da sua obra futura. No prefácio que escreveu para este livro póstumo, Ricoeur discerne três direcções de pensamento, de que a primeira para nós é importante: «segundo a primeira direcção, mais propriamente polémica, importa dissociar inteiramente as determinações do divino de todo o sujeito de inerência, de todo o ser portador dos predicados divinos»⁵. Na linha de Fichte, Nabert procura o movimento de regeneração da consciência humana, como se se tratasse de uma autotranscendência. Ora não é possível abordar o divino fora do acto pelo qual a consciência age sobre si própria. Mas não é um Ser divino que se distingue, dando-se a conhecer directamente. «É o divino implicado no acto fundador da consciência que se faz juiz das ideias que os homens têm de Deus»⁶. Mais adiante, Nabert procura discernir uma «criteriologia do divino» pela mediação dos testemunhos, que residem tanto nos actos de uma consciência singular como nos seres humanos fora de nós, que parecem portadores de uma reconciliação entre a «ideia do divino e uma experiência contingente» (*Idem*). A nossa tarefa não consiste em interrogar o pensamento de Nabert, mas em reconhecer a presença de filosofias reflexivas que, na procura dos testemunhos pondo no caminho de Deus, param por assim dizer no intervalo entre o divino e Deus.

5. DEUS NA FILOSOFIA DA RELIGIÃO

Este esboço de tipologia não seria completo se não incorporasse a abordagem de Deus a partir da filosofia da religião. Na verdade, esta linha de pensamento desenvolveu-se consideravelmente nas últimas décadas, sob a forma da teologia

⁵ Texto retomado em Paul RICOEUR, *Lectures II. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1993, p. 256.

⁶ *Idem*, p. 259.

narrativa, à maneira de Ernt Jüngel e de Adolphe Gesché, por exemplo, assim como na linha da hermenêutica dos símbolos traçada por Paul Ricoeur. Poderíamos dizer que este discurso sobre Deus se constrói no quadro da filosofia da religião, ou no caminho de uma metafísica que se cruza com uma análise hermenêutica da religião. Um dos mais breves e melhores exemplos deste discurso encontra-se num breve estudo de dez densas páginas que encerra o livro de Paul Ricoeur *Lectures III. Aux confins de la philosophie*. Neste texto intitulado *D'un testament à l'autre*, Ricoeur põe em paralelo as duas definições de Deus, respectivamente no Antigo Testamento, «sou aquele que sou» («*ego sum qui sum*», «*ehyeh asher ehyeh*») do Êxodo e a expressão «Deus é amor» da primeira carta de S. João. O que é que a interpretação filosófica pode retirar deste confronto, tal é o sentido da análise de Ricoeur. Mas esta abordagem de Deus no seio da filosofia da religião é tão específica que a deixaremos para um estudo ulterior, estudo no qual também não se poderá esquecer que a grande pedra de toque do problema filosófico de Deus é a presença misteriosa do mal. É com efeito o confronto com o mal, sob a dupla forma de mal moral e de mal de sofrimento que, hoje em dia, é sentido como o maior desafio de um discurso sobre Deus. Sem ignorar a importância desta questão considerámos contudo que se devia começar uma tipologia do discurso sobre Deus sem incorporar imediatamente a questão do mal.

A nossa conclusão será dupla. Em primeiro lugar, o discurso filosófico sobre Deus tem um pressuposto geral; é a passagem entre o termo de cada argumento filosófico e a designação de Deus. Em Tomás de Aquino, é a causa eficiente infinita que é definida como Deus; em Kant, o postulado de um ser reconciliando a moralidade com a felicidade que é chamado Deus, etc. Esta passagem é, cada vez, o resultado de um salto especulativo, que uma análise ulterior ainda poderia e deveria questionar.

Em segundo lugar, convém ter presente no espírito a objecção mais ouvida por parte de uma certa forma de agnosticismo: Deus é uma criação da mente ou do espírito humano. Será isso verdade? Não se pode negá-lo: sim, é verdade que o ser humano criou ou inventou Deus; mas ao fazer esta concessão não pomos de modo nenhum em risco a existência de Deus. Noutros termos, o argumento segundo o qual Deus é o produto da cultura ou da mente humana não quer dizer nada quanto à existência ou à inexistência de Deus; trata-se portanto de um

argumento que não tem nenhuma relevância quanto à determinação da sua existência ou não existência. Para o provar, é suficiente pensar na hipótese seguinte. Imaginemos que Deus exista; como é que ele poderia ser conhecido pelo ser humano senão mediante a razão humana, em conformidade com a estrutura do conhecimento humano, assim como em correspondência com a psicologia e a acção humana? É preciso, portanto, que o ser humano disponha de uma linguagem que ele próprio inventou para que Deus, se existe, se deixe conhecer. Ou será que, se Deus existe, ele não deveria de modo nenhum aceitar passar pelo prisma do conhecimento humano? Se tal fosse o caso, a sua existência escaparia totalmente ao ser humano, de tal modo que a sua existência seria, para nós, igual a uma não existência. Assim, entre um Deus que existe apenas para si e não para o ser humano, por um lado, e o ateísmo vivido pelo ser humano, por outro, haveria uma total adequação. Se Deus existe, é portanto necessário que o ser humano o invente também, isto é, invente as categorias nas quais ele poderá manifestar-se ou dar-se a conhecer. Daí se pode concluir que o argumento segundo o qual é o ser humano que inventou Deus não prova nem a sua inexistência nem a sua existência. Ele é apenas o reflexo de uma análise antropológica prévia à questão que nos interessou neste estudo. Retomando assim a observação proposta no princípio desta análise, diremos que efectivamente Deus começa por ser uma palavra do nosso dicionário, e por isso mesmo, ele torna-se susceptível de ser por nós conhecido.

(COMUNICAÇÃO APRESENTADA À CLASSE DE LETRAS
NA SESSÃO DE 13 DE JANEIRO DE 2011)