

Deus na filosofia contemporânea:

Deus e a ciência

Autor: Sávio Laet de Barros Campos.
Bacharel-Licenciado e Pós-Graduado em
Filosofia Pela Universidade Federal de Mato
Grosso.

Introdução

Os principais personagens do pensamento contemporâneo e os que mais nos interessam aqui são Kant¹ e Comte². Com eles, se bem que por caminhos diversos, o conceito de conhecimento restringiu-se tanto que acabou por coincidir com o de conhecimento científico. A bem da verdade, com Kant e Comte, o próprio conhecimento científico reduziu-se a tal ponto que passou a identificar-se com o que é empiricamente dado ou observável.³ E

¹ Vide: “**Adendo I: Kant: Vida e Obra**”.

² Nasceu Auguste Comte em Montpellier, na França, em 19 de janeiro de 1778. Filho de pais católicos e monárquicos – seu pai era fiscal de impostos – ainda jovem perdeu a fé. Com dezesseis anos (1814) ingressa na *École Polytechnique*, na qual adquiriu admirável familiaridade com a matemática. Em 1817, um ano após sair da *École*, tornou-se secretário de Saint-Simon. Ficam muito próximos, mas rompem os laços de amizade em 1824. Comte não aceita o espírito demasiado pragmático de Simon que, recusando-se a pensar numa reforma teórica do conhecimento, atinha-se tão somente a propor a criação de uma nova elite industrial e científica. Com o afastamento, Comte, obviamente, não podia mais esperar os proventos do cargo, pelo que passou a ganhar a vida dando aulas particulares de matemática. Fato notável na vida de Auguste ocorreu em 2 de abril de 1826, quando, em sua própria casa, passou a ministrar lições que viriam a se tornar a espinha dorsal de uma de suas principais obras, a saber, o *Curso de Filosofia Positiva*, em seis volumes, os quais começaram a vir a lume a partir de 1830. Importa acrescer, no entanto, que as aulas em si mesmas não chegaram a bom termo, por Comte haver sofrido, logo no começo de suas preleções, um colapso mental. Auguste nunca viria a se recuperar plenamente desta estafa. Contudo, após haver alcançado uma parcial remissão dos sintomas, voltou a lecionar. Porém, as suas aulas passaram a se resumir a meras repetições da matemática e mecânica do seu tempo. Separou-se de Caroline Massin, com quem estivera casado por anos; publicou o *Discurso Sobre o Espírito Positivo*, e perdeu o cargo que havia passado a ocupar de examinador de admissão na *École Polytechnique*. A perda do cargo deveu-se ao fato de Comte, no *Prefácio* da edição de 1842 do seu *Curso de Filosofia Positiva*, ter feito críticas severas aos matemáticos, defendendo que havia chegado o tempo de os biólogos e sociólogos ocuparem o primeiro lugar na elite intelectual. Enamorou-se perdidamente por Clotilde Vaux, cujo marido encontrava-se preso por haver cometido um crime infame. Esta, todavia, convicta da indissolubilidade do matrimônio, jamais permitiu que as suas relações com Comte ultrapassassem a de uma amizade íntima. Clotilde veio a falecer um ano depois de conhecer o filósofo, e os últimos anos da vida de Auguste Comte transcorreram na mais completa e total solidão, tendo sido abandonado até mesmo por seu maior admirador, incentivador e colaborador, o dicionarista Littré, que tomava por descabida e desvairada a ideia de Comte de fundar uma nova religião baseada nos pressupostos positivistas.

há mais. Este tipo de conhecimento científico tornou-se a única forma de conhecimento válido. Sendo assim, conhecimento científico passou a ser sinônimo da física e matemática newtonianas que eram os paradigmas vigentes nas ciências dos fenômenos no tempo destes filósofos.⁴ Ora, a principal consequência desta drástica delimitação do verbo “conhecer”, tão

³ Em relação a Kant, conclui Giovanni Reale, com respeito aos corolários da sua *Crítica da Razão Pura*: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **De Spinoza a Kant**. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. p. 374: “A *Crítica da razão pura*, portanto, conclui reafirmando o princípio de que os limites da experiência possível são intransponíveis, do ponto de vista científico.” Mondin não é menos incisivo no que diz respeito às consequências da crítica kantiana para o conhecimento humano: MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 2**. 9ª ed. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 2003. p. 191: “Esta (Entenda-se, a *razão pura*), segundo Kant, permanece inexoravelmente presa dentro do mundo fenomênico: ela nada pode diante do mundo *numênico* (...)”. (O parêntese é nosso). Já sobre a redução de todo conhecimento humano ao modo de conhecimento científico-positivista em Comte, o qual se atém exclusivamente ao que é empiricamente dado, Franca é muito claro: FRANCA, Leonel. **Noções de História da Filosofia**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Pimenta de Mello, 1928. p. 195: “O homem só tem um modo de conhecer: o positivo, isto é, o sensível. No estudo dos fenômenos e no descobrimento das relações invariáveis de semelhança e sucessão, que os ligam, deve cifrar-se toda a nossa atividade intelectual. A metafísica é impossível. Possível é só a ciência positiva.” A inteligência humana é, pois, reduzida à imaginação, e a própria filosofia que, em toda a tradição clássica, era tida como a forma mais alta do saber – a *rainha da ciência* –, para Comte, não se distingue das demais ciências e em nada lhes é superior: MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 3**. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982. p. 116: “Um dos aspectos mais originais do pensamento de Comte diz respeito à função da filosofia. Esta é a forma mais alta do saber, a ciência suprema, mas não porque tenha um objeto distinto, superior ao objeto das outras ciências. A filosofia não é superior às outras ciências no que se refere ao objeto.” Com efeito, se a filosofia continua sendo a forma mais elevada do saber, isto não se dá em razão de ela possuir um objeto mais elevado, mas sim pela *função* que ela desempenha, a saber, a de *classificar, dirigir e julgar* as demais ciências. A *função* que enobrece a *filosofia* e a distingue das demais ciências é, pois, tão somente *normativa* e não *cognitiva*: *Idem. Ibidem*: “A filosofia é a rainha de todas as ciências porque as dirige todas. Segundo Comte, a tarefa da filosofia é classificar as ciências, determinar os seus limites, julgar os seus progressos. A função da filosofia não é conhecer este ou aquele objeto particular (não é função cognitiva), mas dirigir as ciências em suas pesquisas.” Sem um *objeto formal* que a distinga das demais ciências, a filosofia acaba por ser absorvida pelas ciências positivas. Assim sendo, em Comte, não há uma filosofia enquanto tal, especificada por um *objeto formal*. A respeito da filosofia, no pensamento do nosso filósofo, afirma Maritain: MARITAIN, Jacques. **Elementos de Filosofia 1: Introdução Geral à Filosofia**. 18ª ed. Trad. Ilza Das Neves e Heloísa de Oliveira Penteadó. Rev. Irineu Da Cruz Guimarães. Rio de Janeiro: Agir, 1994. p. 72: “As ciências absorvem a Filosofia, - não há Filosofia.” No que toca à *filosofia* de Comte, diz Mondin com a mesma contundência: *Idem. Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 3*. p. 116: “Segundo Comte, com efeito, não existe nenhum outro objeto além dos objetos particulares, estudados pelas outras ciências; além da realidade empírica não existe nenhuma realidade metaempírica; além da realidade física não existe uma realidade metafísica, divina, reservada ao estudo da filosofia.” Ainda em relação ao *positivismo* e à sua restrição de todo conhecimento possível ao que é empiricamente dado, remata Franca: FRANCA. **Noções de História da Filosofia**. pp. 194 e 195: “O dogma fundamental do positivismo é este: só o sensível é objeto de conhecimento, só o sensível é real. De sua natureza, o homem está condenado a ignorar tudo o que ultrapassa a ordem empírica.”

⁴ GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 81: “A posição actual sobre o problema de Deus é totalmente dominada pelo pensamento de Immanuel Kant e Auguste Comte. As suas doutrinas são tão diferentes quanto duas doutrinas filosóficas o podem ser. Contudo, a crítica de Kant e o positivismo de Comte têm em comum o facto de, em ambas as doutrinas, a noção de conhecimento ser reduzida ao conhecimento científico e a própria noção de conhecimento científico ao tipo de inteligibilidade fornecida pela física de Newton. O verbo ‘conhecer’ significa então exprimir relações observáveis entre determinados factos em termos de relações matemáticas.” Não é a troca de nada, mas um fato notavelmente cultural que, na sua crítica sobre as condições e os limites de todo conhecimento possível, Kant tenha chegado, por meio da descoberta das supostas *formas puras da sensibilidade (espaço e tempo)*, à justificativa da existência das *ciências matemáticas*. De fato, toda *estética transcendental* não visa à outra coisa senão legitimar a matemática e a geometria enquanto ciências: MONDIN. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 2**. p. 177: “A

influenciada pela Física de Newton, foi a exclusão de Deus como objeto de conhecimento.⁵ De fato, Deus não pode ser encontrado no que é empiricamente dado; tampouco pode ser demonstrado por fórmulas matemáticas.⁶ Logo, toda a teologia natural passou a ser considerada como uma especulação inútil⁷:

Como Deus não é um objecto de conhecimento empírico, não temos qualquer conceito dele. Em conseqüência, Deus não é objecto de conhecimento e aquilo a que chamamos teologia natural não passa de conversa fútil.⁸

Agora bem, para desenvolvermos a temática que queremos propor, teremos que proceder por etapas. Não escaparemos, advertimos desde já, a certas repetições inevitáveis,

primeira parte da Crítica da razão pura, a Estética transcendental, tem por escopo estudar como são possíveis a matemática e a geometria (que são possíveis é indiscutível).” E ainda: FRANCA, Leonel. **O Problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953. p. 110: “Desta primeira síntese resultam as intuições da sensibilidade, que legitimam a existência das matemáticas. Delas se ocupa a Estética transcendental.” Agora bem, para justificar também as demais ciências experimentais, sobretudo a Física, Kant parte daquilo que ele mesmo chama de *categorias* ou *conceitos puros do entendimento*. A este capítulo da sua Crítica denomina *analítica transcendental*: MONDIN. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 2**. p. 179: “Na analítica Kant propõe-se a provar ‘como’ as ciências experimentais, especialmente a física, são válidas.” E ainda: FRANCA. **O Problema de Deus**. p. 110: “Graças às categorias, realizam-se as novas sínteses de causalidade, possibilidade, unidade, pluralidade, etc. A sua existência explica a possibilidade da física, no sentido amplo de ciências da natureza. O seu estudo constitui o objeto da Analítica transcendental.” Desta sorte, Kant em sua *crítica*, cuida, antes de tudo, em salvaguardar tanto a matemática quanto a física newtonianas. Vide: “**Anexo II: O criticismo kantiano e a sua herança: A perda da ontologia e a decadência intelectual**”.

⁵ FRANCA. **O Problema de Deus**. p. 105: “Com esta transição variam as razões fundamentais da atitude agnóstica, atenua-se notavelmente a rigidez das primeiras exclusões do positivismo ortodoxo, mas permanece ainda substancialmente idêntico o resultado final, a essência de todo agnosticismo, constante em afirmar a impossibilidade insanável de chegarmos por via racional a uma certeza da existência de Deus.” Kant di-lo-á explicitamente: KANT. **Crítica da Razão Pura. Prefácio à Segunda Edição**. In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: De Spinoza a Kant**. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. p. 408: “Tive, portanto, de pôr de lado o saber, para dar lugar à fé (...)”.

⁶ Com efeito, como havíamos notado acima, Kant restringe o campo da ciência à *matemática* e à *física*. Àquilo que ele designa *ideias puras da razão* – o mundo, a alma e Deus – atribui apenas uma *função reguladora*, que visa unicamente a dar maior unidade ao nosso conhecimento: FRANCA. **O Problema de Deus**. p. 112: “As idéias do ‘mundo’, da ‘alma’, de ‘Deus’ permanecem como supremos ‘princípios reguladores’ que estimulam o espírito à unificação do saber. Sua função é reduzir à unidade sistemática a variedade de nossos conhecimentos.” De fato, por não possuírem nenhuma *intuição empírica* correspondente, tais ideias não possuem nenhum valor científico. São conceitos vazios, sem nenhum conteúdo. Decerto que a elas tendemos como para uma síntese indeclinável, mas não temos como dar-lhes qualquer valor científico e real: *Idem. Ibidem*. p. 111: “As ‘idéias’ da razão são, conceitos vazios, Begriffe, uma pura essência, sem existência, são como focos imaginários para os quais tendem todos os raios do pensamento, mas sem nenhuma realidade. Elas não se aplicam, como as categorias do entendimento, a *intuições* da sensibilidade.” De fato, o fim da *dialética transcendental* é tirar qualquer *valor científico* da *metafísica* e da *teologia*, embora tenhamos uma inclinação incoercível para elas: FRANCA. **Noções de História da Filosofia**. p. 182: “Fim da dialética transcendental é expor estas antinomias para dissipar a ilusão de que é vítima o gênero humano. A cosmologia, a psicologia e a teologia não têm nenhum valor científico e real. (...) A metafísica como ciência especulativa é impossível.”

⁷ Vide: “**Anexo III: Comte e a lei sociológica dos três estados**”.

⁸ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 81: “Vindos depois dos Gregos, os filósofos cristãos colocaram a si próprios a questão: como obter da metafísica grega uma resposta aos problemas suscitados pelo Deus cristão? Após séculos de trabalho paciente, um deles encontrou por fim a resposta e é por isso que vemos São Tomás de Aquino utilizar constantemente a linguagem de Aristóteles para falar de coisas cristãs.

causadas, o mais das vezes, pela abrangência do próprio assunto. Outrossim, para pontuarmos bem o lugar da nossa fala, teremos que volver os olhos para dois movimentos da história da filosofia. Em primeiro lugar, esforçar-nos-emos por mostrar como os principais pensadores cristãos valeram-se dos grandes expoentes da filosofia grega – Platão e Aristóteles – para elaborarem uma metafísica cristã. Depois, passaremos a explicar como esta práxis se repetiu, *mutatis mutandis*, na modernidade, visto que também os modernos lançaram mão de conceitos cunhados na escolástica para construírem o seu próprio pensamento. Notaremos, contudo, que, diferentemente do uso que os cristãos fizeram dos antigos, a utilização que os modernos fizeram dos pensadores cristãos, como a própria história atesta e por razões que acenaremos de relance, fracassou.

Em seguida, esmeraremos por estabelecer quais foram as consequências deste fracasso, isto é, como ele repercutiu na história da filosofia. Nesta linha, verificaremos, antes de tudo, como as leis do pensamento que, na escolástica, eram as leis do ser, tornaram-se, máxime em Kant, tão somente leis da mente e como este pensador restringiu o nosso conhecimento ao que é empiricamente dado. De modo que, a partir de Kant, nosso conhecimento não só começa pelos sentidos – como defendiam os melhores escolásticos – mas termina na “ilha da experiência”, no sentido de que não podemos aplicar as categorias do nosso entendimento, senão a intuições empíricas correspondentes. Prosseguindo, tentaremos dar ênfase ao fato de que, para Comte, ao menos teoricamente, os primeiros princípios do nosso entendimento, que Kant já havia negado serem princípios do ser, são praticamente todos relegados ao mais ínfimo grau de consideração, já que na ciência positivista todo conhecimento fica atrelado aos fenômenos e às imagens sensíveis.

Dando continuidade, buscaremos mostrar como a ideia de Deus, tão negada pela contemporaneidade pelos motivos aduzidos acima, continuou a ser um fato patente à consciência humana. A partir disso, procuraremos perceber que, para além da ciência, quem quer que pretenda ser honesto ante os questionamentos da própria razão, terá que admitir outro nível de conhecimento distinto do da ciência experimental. Designaremos este conhecimento como *metafísica existencial*; destacaremos o fato de ele, o mais das vezes, ser, adrede, olvidado pelos cientistas que insistem em negá-lo fazendo-lhe as vezes e, desta sorte, tornando a ciência antes fonte de ignorância do que de conhecimento. Mostraremos que o próprio homem – parte da natureza – atesta o fato assaz manifesto de que não nos podemos ater à ciência de cunho positivista, se quisermos permanecer fiéis aos “porquês” da nossa razão. Portanto, insistiremos em que, quando a ciência se torna uma barreira para o questionamento metafísico, volta-se contra si mesma, pois se põe contra fatos que não podem

ser negados de modo razoável, posto que são evidentes. A partir deste momento, começaremos a defender um retorno à metafísica e procuraremos salientar o seu verdadeiro valor, a saber, o de um conhecimento necessário e universal que, ao mesmo tempo que não pode ser negado pela ciência, também não é contrário a ela, uma vez que – digam o que disserem os cientificistas – é o seu próprio fundamento. Não deixaremos de acentuar que a própria metafísica conhece os seus limites e pontuaremos que o fim da metafísica é o começo da verdadeira religião. Passaremos, então, às considerações finais do texto, onde ponderaremos o que nele quisemos frisar com mais tenacidade. Seguir-se-á, então, uma série de anexos, que não são somente adendos, mas apêndices que visam a justificar certas assertivas e fundamentar muitas das coisas que asseveramos no próprio corpo do texto.

A obra básica que traçará o escopo do nosso ensaio é a de Étienne Gilson, mormente no seu quarto capítulo: *God and Philosophy, Deus e a Filosofia*, com tradução para o português lusitano de Aida Macedo, lançado pelas *Edições 70*. Realçamos que, inobstante este texto tenha proposto a ordem da nossa indagação, servir-nos-emos dele com certa liberdade, inclusive para acrescentar algo às suas observações e para, amparados em outros autores, afastarmo-nos dele em certos aspectos. Todas estas perspectivas tornar-se-ão claras no decorrer do nosso modesto trabalho.

1. *Dos gregos aos modernos*

É sabido que o pensamento grego não conseguiu chegar, pelos seus próprios “métodos”, ao Deus cristão, nem poderia. Entretanto, filósofos cristãos, como Agostinho e Tomás, preocuparam-se em conciliar a metafísica grega com a teologia cristã. Desta feita, valeram-se da técnica dos gregos para solucionarem questões levantadas à luz da Revelação cristã. Assim sendo, Agostinho e Tomás utilizaram a linguagem de Platão e de Aristóteles, para tentarem resolver problemas que sequer foram ventilados por estes filósofos. Ademais, aos olhos de Gilson, deve-se acrescentar que, entre as diversas tentativas para se resolverem as questões colocadas com o advento da Revelação cristã à luz da metafísica grega, a mais bem-sucedida foi a de Tomás de Aquino.⁹

⁹ *Idem. Ibidem.* pp. 81 e 82.

Ora, algo análogo, não unívoco, aconteceu com os pensadores da modernidade. De fato, Descartes e Leibniz eram cientistas; por conseguinte, não tinham uma metafísica própria. Todavia, nascia com eles uma nova ciência, que suscitava novas questões e colocava à baila novos problemas. Sendo assim, eles tentaram organizar uma visão de mundo que englobasse, de uma só vez, uma terminologia oriunda da metafísica escolástica e a nova ciência que estava nascendo. Em outras palavras, ambicionaram descrever o mundo da ciência do século XVII através da técnica escolástica. Buscaram esclarecer, com a terminologia medieval, um mundo que não era mais o mundo dos escolásticos. Só assim podemos entender o recurso e as inúmeras expressões medievais encontradas nas obras de filósofos como Descartes, Leibniz, Spinoza ou Locke.¹⁰

Porém, a diferença entre a filosofia moderna e a filosofia escolástica, ainda segundo Gilson, é que esta última conseguiu, transfigurando a filosofia grega, chegar, pela razão, ao Deus cristão, enquanto àquela coube um indubitável retrocesso que consistiu na perda do movimento de ascensão até o Deus dos cristãos. Com outras palavras, enquanto Tomás de Aquino provou que o Deus dos filósofos é o mesmo Deus do cristianismo, Descartes e outros conseguiram apenas separar o Deus dos filósofos do Deus dos cristãos: houve, portanto, uma perda notável. Acerca dos filósofos modernos, das suas metafísicas, o veredicto de Gilson é o seguinte:

Mas também não há razão para perdermos o nosso tempo a ponderar os méritos dos deuses de Espinosa, Leibniz ou Descartes. Sabemos agora o que são esses deuses: meros subprodutos resultantes da decomposição filosófica do Deus cristão vivo.¹¹

Por conseguinte, importa sublinhar as linhas gerais do pensamento contemporâneo, propostas, em quase sua totalidade, por Kant e Comte.

¹⁰ *Idem. Ibidem.* p. 82. “Vindos depois dos filósofos cristãos, Descartes, Leibniz, Malebranche e Espinosa viram-se confrontados com este novo problema: como encontrar uma justificação metafísica para o mundo da ciência do século XVII? Enquanto cientistas Descartes e Leibniz não tinham uma metafísica própria. Tal como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino tinham ido buscar a sua técnica aos Gregos, Descartes e Leibniz tiveram de ir buscar a sua técnica aos filósofos cristãos que os precederam. Daí o grande número de expressões escolásticas que encontramos nas palavras de Descartes, Leibniz, Espinosa e mesmo de Locke. Todos eles utilizam livremente a linguagem dos escolásticos para exprimir opiniões não escolásticas de um mundo não escolástico.”

¹¹ *Idem. Ibidem.* p. 84.

2. O pensamento contemporâneo: Kant e Comte

Entretanto, com Kant houve um corte mais radical. Segundo ele, só são passíveis de conhecimento aqueles objetos que estiverem submetidos às *formas puras* da sensibilidade: espaço e tempo.¹² Ora, este não é o caso de Deus. Com efeito, Deus não é um objeto acessível a nenhuma das *formas puras da sensibilidade*. Donde não poder ser um objeto a que se possa aplicar nenhuma das *categorias do entendimento*, inclusive a de causalidade. Logo, Deus não é objeto de conhecimento. Mas, então, de onde resulta a ideia que temos de Ele? Segundo Kant, procede da tentativa da nossa razão, *faculdade silogística*, de unificar a totalidade dos seus conhecimentos. Desta tentativa de uma *síntese maior* é que provém, pois – para Kant – a ideia de Deus. Contudo, como esta ideia não tem qualquer *intuição empírica* correspondente, ela não passa de uma ideia, tendo apenas uma função de síntese, meramente reguladora:

Como Deus não é um objecto apreendido nas formas *a priori* da sensibilidade, do espaço e do tempo, não pode ser relacionado com mais nada através da categoria de causalidade. Daí, Kant conclui, Deus pode bem ser uma idéia pura da razão, ou seja, um princípio geral de unificação das nossas cognições; ele não é um objecto de cognição.¹³

Em Comte, a ruptura foi ainda mais radical. Efetivamente, para ele, a verdadeira ciência deve se limitar a buscar conhecer *como* as coisas acontecem. Não deverá, pois, interessar à ciência, saber *por que* elas acontecem. Por conseguinte, a noção de causa não tem mais utilidade nenhuma para a ciência. De fato, se, para Kant, Deus, por não se encontrar no *espaço* e no *tempo*, não podia ser enquadrado na *categoria de causalidade*, para Comte, ao contrário, a própria causalidade não tinha mais função nenhuma para a ciência:

À sua maneira, que era muito mais radical Comte chegou imediatamente e de forma idêntica à mesma conclusão. A ciência, diz Comte, não tem utilidade para a noção de causalidade. Os cientistas nunca se perguntam a si próprios por que as coisas acontecem, mas como é que elas acontecem.¹⁴

¹² Vide: “Anexo IV: O processo do conhecimento em Kant”.

¹³ GILSON. *Deus e a Filosofia*. p. 82. Vide: “Anexo V: Deus na filosofia de Kant”.

¹⁴ GILSON. *Deus e a Filosofia*. p. 82. É o que também atesta Franca a respeito do positivismo de Comte: FRANCA. *Noções de História da Filosofia*. p. 195: “Qualquer investigação que pretenda elevar-se acima dos fatos, indagando-lhe a origem, o fim e as causas está de antemão condenada à irremediável esterilidade.”

Com efeito, com o advento do *criticismo* kantiano e do *positivismo* de Comte, fica suspensa a nossa prerrogativa de inquirir a razão *por que* as coisas *são* e a razão *por que* elas são o que são. Ora, deslegitimar estes questionamentos, que se encontram no âmbito de uma *metafísica da causalidade*¹⁵, é bloquear a única via que dispomos para o acesso a Deus por meio da razão:

Ora, logo que substituímos a noção positivista de relação pela noção metafísica de causa, perdemos de imediato todo o direito de perguntar *por que* as coisas são, e *por que* são o que são. Pôr de parte todas essas questões, considerando-as irrelevantes para a ordem do conhecimento positivo é, ao mesmo tempo, cortar a verdadeira raiz de toda a especulação relativamente a Deus e à existência de Deus.¹⁶

Portanto, no que toca à filosofia, a nossa dificuldade de voltar a Tomás de Aquino não está tanto nos filósofos modernos, haja vista que também eles, constantemente, recorreram aos conceitos escolásticos. O verdadeiro obstáculo entre o nosso tempo e a filosofia tomásica, começa com o surgimento da filosofia kantiana.¹⁷ Entretanto, atende sublinhar um fato inegável: inobstante a crítica kantiana e o positivismo, Deus enquanto ideia que se impõe espontaneamente à razão humana, perdura inabalável.

3. A ideia de Deus

De fato, se observarmos bem, iremos notar que o que nos impulsiona a discordarmos de Kant e a optarmos por Tomás é uma tendência incoercível, conatural a nós, que nos convida a todo instante, e de modo infranqueável, a pensarmos se não existe um ser supremo como aquele a que chamamos Deus. É, pois, solícitos a esta indagação que nos surge espontaneamente, que somos inclinados a pensar e postular a hipótese de Deus:

¹⁵ Vide: “Anexo VI: O princípio de causalidade”.

¹⁶ GILSON. *Deus e a Filosofia*. p. 82 e 83. Vide: “Anexo VII: O princípio de causalidade e o fundamento ontológico-existencial das cinco vias”

¹⁷ GILSON. *Deus e a Filosofia*. p. 84: “Hoje a nossa escolha não é unicamente entre Kant e Descartes, é antes entre Kant e São Tomás de Aquino. (...) O caminho que dificulta o nosso regresso a São Tomás de Aquino é Kant.”

Mas o que nos dificulta o caminho até Kant é (...) Uma tendência quase instintiva, observável na maioria dos homens, para convidá-los a interrogarem-se de tempos a tempos se, afinal, não haverá um ser invisível como aquele a que chamamos Deus.¹⁸

Neste sentido, a *crítica positivista*, segundo a qual a ideia da divindade procede de um estado primitivo da humanidade, é inconsistente. Com efeito, de acordo com tal crítica, a noção de Deus procederia: ou de vestígios de uma *mitologia vetusta* da nossa história ou da nossa *educação religiosa*. Mas a verdade é precisamente o oposto. A ideia de Deus não nasceu da mitologia; tampouco da nossa educação religiosa. Antes, são as mitologias e as religiões que surgiram para tentarem explicar esta ideia muito vaga e confusa – porém, resistente e sólida – que todos temos da existência de um ser supremo a que chamamos Deus.¹⁹ A religião não explica a fé em Deus, mas a fé na existência da Divindade é que explica a religião. De resto, também a mitologia não explica o sentimento da existência de um ser supremo; ao contrário, é a mitologia que encontra a sua razão de ser neste sentimento de uma presença misteriosa.²⁰

Podemos perguntar então: o que estes sentimentos provam? Deveras, nada. Porém, são estes sentimentos – que não são provas, mas fatos – que levaram os filósofos antigos a se perguntarem e a tentarem provar se existe realmente alguma divindade.²¹ Da mesma forma que estas experiências pessoais vêm antes de toda demonstração, elas resistem a toda e qualquer declaração de impossibilidade de demonstração.²²

¹⁸ *Idem. Ibidem.* Vide: “Anexo VIII: A ideia de Deus”.

¹⁹ Esta certeza espontânea da existência da divindade, da qual falávamos no anexo acima, precede, pois, a toda religião e a condiciona ao mesmo tempo em que a fundamenta: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 78: “Em conclusão, para que exista religião é preciso que exista Deus. Sem Deus não poderia haver religião, como sem astros não poderia haver astronomia, sem plantas não haveria botânica e sem animais não haveria zoologia. Para o homem religioso a existência de Deus é uma verdade elementar inegável (...). Para o homem religioso Deus é a única certeza imutável.”

²⁰ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 84: “A objecção actual de que esse sentimento não é mais do que a sobrevivência em nós de mitos primitivos ou da nossa educação religiosa inicial não tem grande força. *Os mitos primitivos não explicam a fé humana na existência da Divindade, o contrário é que é obviamente verdade*. Uma educação religiosa inicial não é explicação suficiente para as perguntas que por vezes surgem na mente dos homens sobre a realidade ou irrealidade de Deus.” É o que atesta, com argúcia, Battista Mondin: *Idem. Ibidem*: “Partindo do interior da religião parece, pois, impossível encontrar outro fundamento senão o próprio Deus. Isso faz parte da lógica mais elementar da religião. A religião procede de Deus e a consciência religiosa tem disso um conhecimento intuitivo, imediato, direto.”

²¹ Vide a distinção entre *certeza espontânea* e *certeza reflexa* no “Anexo VIII: A ideia de Deus”.

²² *Idem. Ibidem*. p. 85: “E o que provam esses sentimentos? Absolutamente nada. Não são provas mas factos, os próprios factos que proporcionam aos filósofos a possibilidade de fazer a si próprios perguntas concretas relativamente à possível existência de Deus. *Tal como essas experiências pessoais precedem qualquer tentativa de provar que há um Deus, elas sobrevivem à nossa incapacidade de o provar.*” (O itálico é nosso).

O fato que é que esta noção confusa e geral que temos da existência de Deus é uma noção universal que dificilmente pode ser negada com razoabilidade.²³ O que se deve questionar, e o que verdadeiramente se apresenta como um problema, é se realmente esta noção corresponde ou não à realidade. Conclui Gilson:

(...) esta noção comum de Deus existe como facto praticamente universal, cujo valor especulativo pode ser contestado, mas cuja existência não pode ser negada. O único problema para nós continua a ser determinar o real valor desta noção.²⁴

²³ São inúmeros os estudiosos, dos mais distintos ramos da ciência e dos mais diversos períodos da história, que assinalaram a universalidade da existência de Deus e do fenômeno religioso entre os mais diferentes e longínquos povos da humanidade. Citaremos apenas algumas testemunhas: ARISTÓTELES. **De Coelo et Mundo**. I, 3, 270b, 5-6. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. Trad. José Maria de Almeida. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 50: “Todos os homens estão convencidos de que os deuses existem.” CLEMENTE DE ALEXANDRIA. **Stromati**. V, 14, n 133: In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. Trad. José Maria de Almeida. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 50: “Não há nenhum tipo de agricultor, de nômade ou de cidadão que possa viver desprovido de fé num ser superior.” BERGSON. **Les Deux Sources de la Morale et de la Religion**. p. 105. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. Trad. José Maria de Almeida. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 50: “Houve no passado e há ainda hoje sociedades humanas que não têm nem ciência, nem arte, nem filosofia. Mas não existe nenhuma sociedade sem religião.” LEEW, G Van Der. **Phaenomenologie der Religion**. Lipsia, 1935. p. 570. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. Trad. José Maria de Almeida. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 50: “Não há povo sem religião. No início da história não encontramos nenhum indício de ateísmo. A religião está presente, em todos os lugares.” FRANCA. **O Problema de Deus**. p. 88: “(...) A existência entre os povos primitivos de um Deus, criador do mundo, Legislador e Juiz da ordem moral, é hoje um fato que já não é lícito ignorar.” E ainda: *Idem. Ibidem*. p. 171: “O que é certo é que não existem grupos sociais, de certa consideração, sem o conhecimento e sem o culto da Divindade.” RADIN, P **Monotheism Among Primitive Peoples**. London, 1924. p. 21. In: FRANCA, Leonel. **O Problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953. p. 88: “Foram os etnólogos que se enganaram. Fatos precisos, reunidos por especialistas autênticos, vieram substituir os seus exemplos demasiado vagos. Já ninguém hoje contesta seriamente que muitos dos povos primitivos crêem num Criador supremo.” QUATREFAGES. **L’Espèce Humaine**, 4ª, C. XXXV. In: FRANCA, Leonel. **O Problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953. p. 171 e 172: “Obrigado pelo meu magistério a passar em revista todas as raças humanas procurei o ateísmo entre as mais degradadas e as mais elevadas. Não o encontrei em lugar nenhum a não ser no estado individual... O ateísmo só existe em estado errático.” SAUSSAYE, Chantepie de La. **Lehrbuch der Religionsgeschichte**. p. 13. In: FRANCA, Leonel. **O Problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953. p. 172: “Os povos sem Deus são como povos sem fogo e sem linguagem (...); encontram-se em algum sistema (...) porque prestam serviços; mas na realidade estão ainda por descobrir-se.” JEVONS. **An Introduction to the History of Religions**. p. 7. In: FRANCA, Leonel. **O Problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953. p. 172: “Autores que se ocuparam da questão de diferentes pontos de vista como Tylor, Max Muller, De Quatrefages, Waitz, Pesch, são concordes em afirmar que não há tribo humana por mais bárbara, privada da idéia religiosa.” TIELE. **Manuel de L’Histoire des Religions**. p. 12. In: FRANCA, Leonel. **O Problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953. p. 172: “A afirmação da existência de povos ou tribos sem religião repousa ou em observações inexatas, ou numa confusão de idéias. Nunca se encontrou tribo ou nação que não acreditasse em seres superiores (...)”. VACANT. **Études sur le Concile du Vatican. Tomo I**. p. 323. In: GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. **Dios: I. Su Existencia**. Trad. José San Román Villasante. Madrid: Ediciones Palabra, 1976. p. 292: “Se a fé na divindade fosse o efeito de um temor irracional, ou se houvesse sido imposta aos povos pelos legisladores desejosos de revestir suas leis com uma autoridade sagrada, tal crença haveria desaparecido dentre os homens ao desaparecer as causas que lhe haviam dado o ser. Pelo contrário, tem subsistido em todas as partes, com tal tenacidade que nada a tem podido vencer.” (A tradução, para o português, é nossa).

²⁴ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 86.

De toda maneira, diante do fato incontestado da ideia de Deus, cumpre sinalizar o lugar da nossa fala, distinguindo duas ordens distintas do conhecimento: a da ciência positivista e a da metafísica existencial.

4. A distinção entre ciência positivista e metafísica existencial

Agora bem, se partirmos do ponto de vista *científico-moderno*, teremos que dar as mãos às palmatórias e admitir com ele que, seja como for, a resposta a esta questão não pode ser constatada *empiricamente*.²⁵

Com efeito, a ciência se preocupa em descrever como as coisas acontecem e o que elas são. E tal finalidade ela cumpre com brilhantismo, a ponto de não termos motivo nenhum para duvidar que um dia ela consiga desvendar todos os fenômenos deste gênero. No entanto, o questionamento que fazemos é de outra ordem e consiste não em saber o que as coisas são e nem como é que elas ocorrem, mas sim o *porquê* de elas *serem* e o *porquê* de elas acontecerem. Trata-se, admitamos desde já, de uma pergunta *não-científica* (Ao menos no sentido como hoje é tomada a noção de ciência), mas existencial. Observa Gilson:

Quando um homem dá consigo a interrogar-se sobre a existência de um ser como Deus, ele não está consciente de estar a formular um problema científico nem espera dar-lhe uma solução científica. Os problemas científicos estão todos relacionados com o conhecimento do *que* as coisas realmente são. Uma explicação científica ideal do mundo seria uma explicação racional exaustiva *daquilo que* o mundo é; mas o *porquê* da existência da natureza não é um problema de verificação empírica. A noção de Deus, pelo contrário, aparece-nos sempre na história como resposta a algum problema existencial, ou seja, como o *porquê* de determinada existência.²⁶

Ora, neste sentido que assinalamos acima, pode-se dizer que a questão de Deus não é científica e nunca foi em toda a história do pensamento.²⁷ Antes, ela sempre se colocou, seja em filosofia, seja em religião, como um questionamento existencial. Nenhuma religião se

²⁵ *Idem. Ibidem*: “À primeira vista, o caminho mais curto para o testar parece ser julgá-lo do ponto de vista do conhecimento científico. (...) Seja qual for a nossa resposta final ao problema de Deus, todos concordamos que Deus não é um facto empiricamente observável.”

²⁶ *Idem. Ibidem*. pp. 86 e 87.

²⁷ Vide: “Anexo VIII: A Ideia de Deus” .

preocupa em saber o que as coisas são e nem como é que elas acontecem. Isto é um problema para os cientistas. O *problema religioso* consiste em saber o *porquê* de as coisas existirem e o *porquê* de elas acontecerem como acontecem. Trata-se, pois, de perguntas existenciais, que exigem respostas também existenciais. Assim, não se pode buscá-las e nem exigi-las da boca de um cientista. Contudo, elas podem e devem migrar da religião a fim de se tornarem objeto de estudo de uma *metafísica existencial*. É para o que aponta Étienne:

Uma interpretação religiosa da natureza nunca se preocupa com o que as coisas são – isso é um problema para os cientistas – mas preocupa-se muito com as questões pelas quais as coisas são aquilo que são, e até mesmo por que razão elas acontecem. (...) Qualquer que seja o seu valor essencial, trata-se de respostas existenciais a perguntas existenciais. Como tal, nunca podem ser traduzidas em termos de ciência, mas apenas em termos de uma metafísica existencial.²⁸

Agora bem, o que se segue deste quadro por nós traçado até aqui é o seguinte: a *teologia natural*²⁹ não depende da *ciência positivista* para conseguir as suas respostas e isto exatamente pelo fato de que a *ciência positivista* deve-se manter dentro do que é empiricamente dado. Além disso, como pode ter a ciência a pretensão de responder a uma pergunta que nem sequer sabe formular? Com que direito ela pode julgar a pertinência ou a validade, seja da questão levantada, seja da resposta dada, uma vez que tal questão e tal resposta pertencem à metafísica e não a ela? Portanto, independentemente da ciência, a *teologia natural* deve recorrer a uma *metafísica existencial* e obedecer aos seus próprios métodos. É a conclusão a que chega Gilson:

Por isso, essas duas conseqüências imediatas: que a teologia natural está sujeita não ao método da ciência positiva mas ao método da metafísica, e que pode interrogar correctamente os seus próprios problemas apenas no quadro da metafísica existencial.³⁰

Tendo distinguidos os planos, importa considerar o quão deletério será continuar confundindo-os.

²⁸ GILSON. *Deus e a Filosofia*. p. 87. Vide: “Anexo IX: A metafísica existencial”.

²⁹ Vide: “Anexo X: A teologia natural”.

³⁰ GILSON. *Deus e a Filosofia*. p. 88.

5. Os nefastos corolários da confusão entre metafísica e ciência

Ora, quando os cientistas se enveredam por tentar responder a problemas *não-científicos* por meio de *métodos científicos*, chegam apenas à categoria do *mistério*. Da mesma forma que os religiosos que, por tentarem responder a problemas científicos com *métodos metafísicos*, chegaram apenas a inocentes *mitologias*.³¹ Eis o exemplo citado por Gilson:

Em 1930, na sua conferência Rede, proferida perante a Universidade de Cambridge, Sir James Jeans, decidiu abordar os problemas filosóficos à luz da ciência contemporânea. O desfecho final foi o seu livro mais popular: *The Mysterious Universe*.³²

De fato, o universo é misterioso, não há nenhuma dúvida sobre isso e não precisamos de que nenhum cientista nos diga isso. A função da ciência é torná-lo menos misterioso. Mas ela só poderá tornar o universo menos misterioso, quando aplicar os seus métodos ao seu objeto próprio. Com efeito, os cientistas devem tornar o universo “menos misterioso” dizendo-nos o que as coisas *são* e *como* é que elas acontecem. A função da ciência não é atestar o *mistério do universo*; antes, naquilo que lhe cabe exatamente enquanto ciência, é torná-lo menos misterioso.³³ Com efeito, quando o cientista ultrapassa estas questões e continua dizendo que o universo é desconhecido, merece censura.³⁴ De fato, nem todo *desconhecido* é *misterioso* enquanto tal. Ele pode assim parecer para aqueles que buscam conhecê-lo de forma equivocada. Destarte, muitos dos “mistérios” da ciência procedem de um

³¹ Vide: “Anexo XI: Uniteralidade metodológica”.

³² GILSON. *Deus e a Filosofia*. p. 88.

³³ *Idem. Ibidem*. p. 88: “Não precisamos da ciência para nos dizer que o universo é de facto misterioso. Os homens sabem disso desde os primórdios da raça humana. A verdadeira e adequada função da ciência é, pelo contrário, fazer tanto quanto possível que o universo nos pareça cada vez menos misterioso. (...) O universo da ciência *como* ciência consiste exactamente naquela parte do universo total à qual, graças à razão humana, os mistérios foram retirados.”

³⁴ O Prof. Mondin comenta, de forma precisa, a distinção entre as duas formas de conhecimento e apresenta o ônus histórico (autodestrutivo), quando estas duas ordens do conhecimento, a saber, religião e ciência, não se respeitam mutuamente em suas fronteiras: MONDIN. *Quem é Deus: Elementos de Teologia Filosófica*. p. 59: “A clara distinção entre ciência e religião comporta conseqüências que merecem ser avaliadas. A mais notável é que entre ciência e religião jamais deve-se criar um clima de conflito. De fato, nem a ciência pode ditar leis no campo religioso, nem a religião no campo científico. Não era, portanto, justificada a pretensão dos teólogos de condenar as teses de Galileu apelando para a Sagrada Escritura. Mas também não eram justificadas as pretensões dos positivistas e dos neopositivistas de liquidar a religião em nome da ciência, pois as verdades da religião não são suscetíveis de exame experimental.”

erro de avaliação e de uma falta de autocrítica no tocante aos seus próprios limites, pois tenta responder a perguntas existenciais através de métodos que são inadequados nestes casos.³⁵

Passemos a notar um caso típico no qual a ciência exorbita do plano de investigação que ela mesma se propõe, a saber, quando aborda a questão da origem do homem.

6. *A questão da origem do homem e a ciência*

Um exemplo da ciência extrapolando os seus limites é quando aborda a questão da *origem do homem*. Com efeito, quando trata de explicar como surgiu o homem, ser livre e pensante, sai da sua competência e passa para o campo existencial, que só à metafísica cabe responder. Como num universo de infinitas combinações possíveis, surgiu um ser livre e pensante?³⁶ Digamos desde já que, sob certo aspecto, não resta dúvida de que o homem é uma combinação de elementos físico-químicos organizados. Entretanto, mesmo supondo que ele seja somente isto e nada mais, como explicar que nele esta combinação molecular tenha causado o que costumamos chamar de pensamento?³⁷ É, pois, razoável, pergunta Gilson, atribuir a existência do homem a um mero acidente? Será que esta é uma resposta rigorosamente científica? Não seria, ao contrário, uma prova patente de que, para a ciência, esta questão não tem resposta? O problema maior, no entanto, não é este. A grande questão reside no fato de que a ciência positivista costuma pensar que o que não tem resposta para ela não tem resposta absolutamente falando³⁸:

³⁵ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 89: “Mas o desconhecido não é necessariamente um mistério; e a ciência desenvolve-se naturalmente com base no pressuposto de que não o é, porque é pelo menos cognoscível, mesmo que ainda não o conheçamos. A verdadeira razão por que este universo parece misterioso para alguns cientistas é que, ao confundirem questões existenciais, ou seja metafísicas, com questões científicas, eles pedem à ciência para lhes responder. Naturalmente não obtém quaisquer respostas. Então ficam confusos e dizem que o universo é misterioso.”

³⁶ *Idem. Idem*. p. 91: “Perguntar por que, de uma infinidade de combinações possíveis de elementos físico-químicos, surgiu o ser livre e pensante a que chamamos homem, é procurar a causa devido à qual o complexo de energias físicas que é o homem, realmente é ou existe. Por outras palavras, é investigar as causas possíveis da *existência* de organismos vivos e pensantes sobre a terra.”

³⁷ *Idem. Idem*: “A nossa interrogação não é de modo algum: serão os seres vivos e pensantes feitos de outra coisa que não elementos físicos? É antes: supondo que, em última análise, eles não são constituídos por mais nada, como poderemos explicar a *existência* da própria ordem de moléculas que produz aquilo a que chamamos vida e pensamento.”

³⁸ Vide: “**Anexo XII: A ciência e o princípio de causalidade**”.

Será científico explicar a existência do homem através de uma série de acidentes, em que cada um deles é mais improvável do que o outro? A verdade é simplesmente que, sobre o problema da existência do homem, a astronomia moderna não tem rigorosamente nada a dizer.³⁹

Tentemos considerar o quanto prejudica o conhecimento, esta tentativa da ciência de, exorbitando das funções que lhe cabem, tentar responder a questões que não são da sua alçada. Neste tópico, abordaremos esta questão no que respeita às temáticas relativas à origem do homem.

7. O conflito entre ciência e metafísica

Quando perguntamos à *ciência positivista* sobre a origem da *ordem* e da *finalidade do mundo*⁴⁰, ela certamente responde-nos que, em última instância, isto se deve ao *acaso*⁴¹. Alguns recorrem ao conceito de *leis mecânicas* para explicarem a gênese da organização de todas as coisas. Mas quando, com insistência, interrogamos-lhes novamente sobre como surgiram estas leis mecânicas, que são a razão de ser de toda a estrutura do mundo, eles se veem novamente encurralados a admitir o acaso como a origem de tudo.⁴² Nem por um momento eles percebem que, ao tentarem responder a esta pergunta, ultrapassam o campo da ciência e entram no da metafísica; ao contrário, obstinados por mostrarem que a ciência pode explicar tudo e que não precisam mais das muletas da metafísica, eles se tornam resolutos em dizer, com contumácia, que tudo provém do acaso. Preferem perseverar nos mais absurdos postulados a terem que admitir, ainda que por *hipótese*, a existência de Deus. Ao se perguntar por que cientistas, tão exigentes consigo mesmos, contentam-se com tão pouco quando se trata de negar qualquer postulado metafísico, o eminente medievalista francês responde:

³⁹ GILSON. *Deus e a Filosofia*. p. 90.

⁴⁰ Vide: “Anexo XIII: Ordem e finalidade”.

⁴¹ Vide: “Anexo XIV: O acaso”.

⁴² GILSON. *Deus e a Filosofia*. p. 91: “Quando lhes perguntam por que existem tais seres organizados, os cientistas respondem: o acaso. Qualquer pessoa pode executar por sorte uma jogada brilhante numa mesa de bilhar; mas quando um jogador faz uma série de cem, é uma justificação muito fraca dizer que ele teve sorte. Alguns cientistas sabem-no tão bem que substituem a noção de acaso pela noção de leis mecânicas, o que é precisamente o seu oposto. Mas quando chega o momento de explicarem como é que essas leis mecânicas deram origem a seres vivos organizados, são novamente forçados a recorrer ao acaso quanto à razão última que é possível citar.”

A razão é simples e desta vez podemos ter a certeza de que o acaso nada tem a ver com a sua obstinação. Preferem dizer qualquer coisa do que atribuir existência a Deus partindo do princípio de que existe um objectivo no universo.⁴³

Esta atitude pertinaz de parte da comunidade científica tem uma razão muito simples. De fato, durante muitos séculos a metafísica sufocou a ciência e impediu-lhe o desenvolvimento. Não podemos negar que, assim como hoje os cientistas tentam resolver problemas metafísicos com métodos científicos, antanho foram alguns metafísicos que tentavam resolver problemas científicos com métodos metafísicos. As duas atitudes são reprováveis. Mas o fato é que hoje a ciência se vinga da metafísica e tenta de todas as formas desaboná-la para evitar que ela venha a interromper-lhe o desenvolvimento⁴⁴.

Ora bem, para defender a ciência de uma ressurreição da metafísica, vale tudo! Tudo pode ser admitido como hipótese para explicar a origem do cosmo: leis descontínuas e indeterminadas, forças cegas, emergência, sorte, variação súbita, etc. Preferem o ininteligível a admitir qualquer inteligibilidade não-científica. Exigem racionalidade somente na medida em que esta não imponha transpor a barreira dos fenômenos observáveis.⁴⁵

⁴³ *Idem. Ibidem.* p. 92. É comum entre cientistas e filósofos – dados ao racionalismo – um vício que já se torna clássico, a saber, o preconceito ou pré-juízo. Como indica a própria etimologia da palavra, preconceito ou prejuízo é um juízo ou um conceito formado antes de uma análise criteriosa da questão: FRANCA, Leonel. **A Psicologia da Fé.** 7ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953. p. 103: “O preconceito ou prejuízo, como o está evidentemente indicando a própria etimologia, é o juízo formado antes de um exame sério da questão. É uma sentença proferida antes do estudo dos autos.” Assim, por exemplo, os racionalistas, de modo *a priori*, concebem como impossível o sobrenatural e o *trans-histórico*. Destarte, só depois é que se põem a pesquisar passando a negar ou a omitir todas as evidências contrárias às suas teses preconcebidas: RENAN, E. **Questions Contemporaines.** Paris, 1876. p. 223. In: FRANCA, Leonel. **A Psicologia da Fé.** 7ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953. p. 108: “A condição mesma da ciência é crer que tudo se pode explicar naturalmente (...) As ciências históricas em nada diferem, pelo método, das ciências físicas e matemáticas: elas *supõem* que nenhum agente sobrenatural vem perturbar a marcha da humanidade; que esta marcha é a resultante imediata da liberdade que existe no homem e da fatalidade que existe na natureza; que não há um ser livre e superior ao homem ao qual se possa atribuir uma parte apreciável no procedimento moral como na atividade física do universo. Daí, esta *regra infalível*, base de toda a crítica; um acontecimento dado por milagroso é necessariamente lendário.” Em outra obra, o vício se apresenta de forma ainda mais aberrante: RENAN, R. **Vie de Jesus.** p. VI. In: FRANCA, Leonel. **A Psicologia da Fé.** 7ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953. p. 110: “Não é porque se me demonstrou previamente que os evangelistas não merecem nenhuma fé que eu rejeito os milagres por eles narrados; é porque narram milagres, que eu digo: os evangelhos são lendas, podem conter histórias, mas certamente tudo neles não é histórico.” Poderiam citar-se em barda outras inúmeras passagens do mesmo pai do racionalismo contemporâneo ou de seus sucedâneos. Ademais, o que se dá na esfera propriamente religiosa, repete-se, revestindo-se de ainda maior violência, quando entramos no âmbito metafísico.

⁴⁴ GILSON. **Deus e a Filosofia.** p. 92: “Há uma justificação para esta atitude. Tal como a ciência pode destruir a metafísica, também a metafísica pode destruir a ciência. Tendo precedido a ciência no passado, fê-lo muitas vezes ao ponto de evitar a sua ascensão e de bloquear o seu desenvolvimento. (...) A ciência está assim a fazer com que a metafísica sofra pelos séculos em que esta se intrometeu nos assuntos da física e da biologia.” Este temor é ainda bem refletido na célebre frase de Renan: RENAN, E. **Vie de Jesus.** *Préface* IX. In: FRANCA, Leonel. **A Psicologia da Fé.** 7ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953. p. 112: “Si le Miracle ... (est) chose réelle notre méthode este détestable (Se o milagre existe, nosso método é detestável.”

Todavia, cientes de que a metafísica é um imperativo de uma razão reta e coerente, pois para ela convergem, infalivelmente, os nossos raciocínios, passemos à análise dos desafios que uma volta à metafísica coloca ante os nossos olhos.

8. *Os desafios do tempo coevo exigem uma volta à metafísica*

Com efeito, quando se quer verdadeiramente ser fiel à razão, é preciso se ter a coragem de ir para além da ciência e da física, se isto for necessário e se a isto nos conduzir a própria razão. Se a realidade nos impõe a admissão das *causas finais*, não deixemos de admiti-las só porque elas não são científicas. Não mutilemos a mente humana em nome da ciência (Entenda-se, da ciência positivista). É o que exorta Gilson

Todavia, o facto de as causas finais serem cientificamente estéreis não implica a sua desqualificação enquanto causas metafísicas e rejeitar respostas metafísicas, a um problema apenas porque elas não são científicas é deliberadamente mutilar o potencial de conhecimento da mente humana.⁴⁶

De sorte que, se admitir que haja um *desígnio* que confere organização aos corpos naturais implica aceitar a existência de uma *intencionalidade*, a qual será a única capaz de explicar a organização dos mesmos corpos físicos, admitamo-la, pois. Ora, se tal aceitação fere os princípios da ciência, mas é a única maneira pela qual tocamos a ponta do *iceberg* – que é o mistério do universo – então, se não como cientistas, ao menos como metafísicos, admitamo-la, pois.⁴⁷

⁴⁵ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 93. “Porque é que esses seres eminentemente racionais, os cientistas, preferem deliberadamente às noções simples de desígnio ou intencionalidade na natureza, as noções arbitrárias de força cega, sorte, emergência, variação súbita e outras semelhantes? Simplesmente porque preferem uma completa ausência de inteligibilidade em vez da presença de uma inteligibilidade não científica.”

⁴⁶ *Idem. Ibidem*. p. 94.

⁴⁷ *Idem. Ibidem*: “Se a única maneira inteligível de explicar a existência de corpos organizados for a de admitir que existe desígnio ou intencionalidade na sua origem, admitamo-lo então, se não como cientistas, pelo menos como metafísicos.” Reclama em outra obra o filósofo: GILSON, Étienne. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 142: “(...) Em todas as suas ações, o homem é uma testemunha viva da presença da finalidade no universo, e se é uma ingenuidade raciocinar antropomorficamente, como se toda operação natural fosse obra de um super-homem desconhecido, talvez seja uma ingenuidade de outra ordem negar universalmente a causalidade dos fins em nome de um método que não se permite reconhecê-la onde ela existe.”

E mais, se desígnio e intencionalidade são para nós inconcebíveis sem um pensamento, sem constrangimento nenhum, aceitemo-lo também. E se a existência de um Pensamento originário implica a existência de uma Pessoa, fim último de todas as coisas e ao qual chamamos Deus, não deixemos de afirmá-la.⁴⁸ Não renunciemos a colocar toda a razoabilidade e pertinência da questão da existência de Deus só para salvuardarmos a ciência (neste caso, *pseudociência*). Que a ciência não deixe de ser luz para passar a ser trevas e entrave para o conhecimento.

A objeção segundo a qual atribuir uma intencionalidade na constituição do mundo físico seria mera projecção de nossas ideias na economia da natureza⁴⁹, é infundada. Não precisamos, responde Gilson, projetar-nos na economia da natureza, porque, na verdade, já fazemos parte dela.⁵⁰ Não podemos prescindir do homem para explicar a natureza, pelo simples fato de que o homem faz parte da natureza⁵¹:

Não precisamos de *projectar* as nossas idéias na economia da natureza; elas pertencem-lhe por direito próprio. As nossas próprias idéias estão na economia da natureza porque nós próprios estamos nela.⁵²

Se levarmos em conta que não existe nenhuma máquina autoconstruída que começou a funcionar sem a intervenção do homem, começaremos a levar mais a sério que onde há organização, há intenção. Desta forma, a menos que, arbitrariamente, desvencilhemos o homem da natureza, teremos sempre de admitir que a intencionalidade faz parte da natureza e precisa ser levada em conta quando se quer explicá-la na sua inteireza e concretude.⁵³

Convencidos de que, com a negação da metafísica e o monopólio das ciências experimentais – que se colocam como detentoras do único tipo de conhecimento válido e seguro – houve realmente um retrocesso inegável na vida intelectual do Ocidente, analisemos,

⁴⁸ *Idem. Ibidem.* p. 145: “Porque só há finalidade verdadeira se a inteligência estiver na origem das coisas e se essa inteligência for a de uma pessoa criadora.” *Idem. Deus e a Filosofia.* p. 94: “E como as noções de desígnio e intencionalidade são para nós inseparáveis de pensamento, pressupor a existência de um pensamento como causa da intencionalidade de corpos organizados é também pressupor o fim de todos os fins ou um fim último, ou seja, Deus.”

⁴⁹ HUXLEY, Julian. **Rationalism and the Idea of God.** Cap. VI, p. 173. In: GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia.** Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 94 e 95: “(...) atribuir a intenção a um processo apenas porque os seus resultados são de algum modo semelhantes aos de um processo verdadeiramente intencional é completamente injustificado, além de ser uma mera projecção das nossas próprias idéias na economia da natureza.”

⁵⁰ Vide: “Anexo XV: O antropomorfismo”.

⁵¹ Vide: “Anexo XVI: A arte imita a natureza”.

⁵² GILSON. **Deus e a Filosofia.** p. 95.

⁵³ *Idem. Ibidem:* “Não existe qualquer exemplo conhecido de uma máquina auto-construída que tenha surgido espontaneamente em virtude das leis mecânicas da matéria. Através do homem, que é parte integrante da natureza, também a intencionalidade é certamente parte integrante da natureza.”

então, a que situação tem-nos levado a contumácia dos cientificistas quando atribuem à ciência dos fenômenos o título de único conhecimento válido.

9. As consequências da negação da metafísica

A insistência da ciência em ignorar a metafísica e tentar ela própria responder a questões que não lhe dizem respeito, tem-lhe imposto um terrível castigo: o retorno à mitologia.⁵⁴ Quando tenta responder a perguntas metafísicas, que nem ao menos sabe formular corretamente, a ciência se deforma e retrocede ao mundo de Tales: um mundo “cheio de deuses”. Acrescenta aos olímpianos a cega *Evolução*, a lúcida *Ortogênese* e o benevolente *Progresso*. Torna-se um conhecimento disforme, se não amorfo.⁵⁵

⁵⁴ *Idem. Ibidem.* p. 96: “No *Inferno* do mundo do conhecimento existe um castigo especial para este tipo de pecado: a reincidência na mitologia.”

⁵⁵ *Idem. Ibidem:* “O mundo que perdeu o Deus cristão só pode assemelhar-se ao mundo que ainda não o encontrou. Tal como o mundo de Tales e de Platão, o nosso mundo moderno está “cheio de deuses”. Nele existem a cega *Evolução*, a lúcida *Ortogênese*, o benevolente *Progresso* e outros cujo nome é mais aconselhável não mencionar.” FRANCA. **O Problema de Deus.** p. 255: “E se disséramos que, como explicação racional da ordem cósmica, a fada *Evolução* com o condão de sua varinha mágica não vale mais do que o caprichoso e destronado Deus-acaso e talvez não valha tanto?” Com efeito, a evolução não é uma causa, é um processo. Portanto, não explica o “por quê?” da ordem do universo, mas, quando muito, o “como”: *Idem. Ibidem.* p. 256: “Que é *Evolução*, senhores? Um *processo*, não uma *causa*: uma resposta ao *como* se passaram os fatos, mas ao seu *por quê?* Derradeiro.” Dirão os evolucionistas: o “por quê?” está na necessidade das leis da natureza. Respondemos de pronto que tal asserção é um equívoco fundamental. De fato, existem dois tipos de necessidade, a *absoluta* e a *hipotética*. Ora, como está a indicar o próprio nome, o *absolutamente necessário* é o que deve ser assim e não pode ser de outra forma sob hipótese nenhuma: *Idem. Ibidem:* “Absolutamente necessário é o que não pode deixar de ser em hipótese alguma.” Assim, os primeiros *princípios da inteligência* (não-contradição, razão suficiente e causalidade) são inalienáveis, absolutamente falando: *Idem. Ibidem:* “Assim, são necessários os primeiros princípios da inteligência: os princípios de contradição, de razão suficiente e de causalidade.” Agora bem, a *necessidade hipotética* é algo que não pode deixar de ser, tão somente se suposta uma determinada ordem: *Idem. Ibidem:* “Hipoteticamente é o que não pode deixar de ser, não de modo universal, mas uma determinada suposição.” Assim, é fato necessário que o sol deva nascer amanhã. Todavia, isto não é uma necessidade absoluta, senão que se torna necessária apenas quando supomos o sistema planetário no qual estamos inseridos. E há mais. Mesmo a estrutura do universo, suas leis e sua ordem, não são de tal forma que tenham que ser o que são de forma irreduzível: *Idem. Ibidem:* “Ora as leis da natureza pertencem a esta categoria: a sua necessidade não é absoluta, mas hipotética: se forem o que são explicam-se os seus efeitos, mas não é necessário que sejam o que são.” Assim chegamos a formular as seguintes questões: por que estas leis? Por que não outras? Por que elas ordenam assim o nosso universo e não d’outra forma?: *Idem. Ibidem:* “E é este precisamente o ponto nevrálgico do debate: *por que razão estas leis, que constroem um universo ordenado.*” De fato, só na hipótese de haver uma inteligência, dotada de vontade, podemos explicar, de modo inteligível, o “porquê” derradeiro desta ordem universal e a origem da sua estrutura. Conclui Franca: *Idem. Ibidem.* p. 258: “Nem o acaso, nem a evolução determinista dão uma resposta satisfatória a nossa curiosidade intelectual. A ordem aí está como um fato, que existe a sua razão de ser. E esta razão de ser outra não pode ser senão uma inteligência.” Já dizia Tomás, mesmo com as *deficiências* da ciência do seu tempo: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios.** Trad. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev. Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: EDPU CRS, 1996. 2 v. I, I, 3 (4): “O fim

Uma ciência que não sabe reconhecer os seus limites e busca a todo custo responder a problemas existenciais que não são da sua alçada, está fadada a se tornar uma religião ou uma teologia miserável: “O problema de tantos de nossos contemporâneos não é serem agnósticos, mas antes serem teólogos pouco judiciosos”⁵⁶. Em tom de denúncia, Gilson reclama uma volta à metafísica, se não quisermos permanecer reféns, como estamos agora, de uma *mitologia científica, social e política*. Da mesma maneira que foi preciso identificar e corrigir os antigos quando estes tentaram responder a *perguntas científicas com procedimentos metafísicos*, urge agora reconhecer que, muitos dos nossos cientistas, enquanto tentam responder, cientificamente, a perguntas não-científicas, estão causando uma influência funesta à vida hodierna, e é preciso despertá-los de seu deletério “sonho dogmático”:

Contudo, é importante percebermos que a humanidade está condenada a viver cada vez mais sob o feitiço de uma nova mitologia científica, social e política, excepto se exorcizarmos resolutamente estas noções confusas cuja influência na vida moderna se torna aterradora.⁵⁷

A ciência pode explicar muitos fenômenos e pode mesmo um dia nos explicar o que todas as coisas são, mas jamais conseguirá responder-nos *por que* as coisas *são* e *por que* elas acontecem. E a razão disso é muito simples: a ciência não tem capacidade, nem competência para formular estas perguntas.⁵⁸ Por conseguinte, não tem direito também de querer suprimi-las. Passemos a considerar, finalmente, suposto que admitido, o valor do conhecimento filosófico e metafísico.

10. O valor do conhecimento filosófico ou metafísico de Deus

De fato, poder-se-ia perguntar: mas se este conhecimento não é científico, vale dizer, o conhecimento filosófico ou metafísico, qual é o seu valor? Antes de tudo, é preciso dizer que, se tomarmos por científico somente aqueles conhecimentos adquiridos pela pura e simples

último de cada coisa é intencionado pelo seu primeiro autor e motor. O primeiro autor e motor do universo é o intelecto (...).”

⁵⁶ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 97.

⁵⁷ *Idem. Ibidem*. p. 96.

⁵⁸ *Idem. Ibidem*. p. 98: “A ciência pode explicar muitas coisas deste mundo; pode um dia explicar tudo o que é realmente o mundo dos fenômenos. Por que é que alguma coisa é ou existe, a ciência não sabe, precisamente porque nem sequer sabe fazer a pergunta.”

observação dos fenômenos, concedemos, de bom grado, que a nossa demonstração da existência de Deus não é e nem pretende ser científica. A bem da verdade, seria escusado dizê-lo, já que a nossa demonstração parte justamente do fato de que, a própria experiência sensível, pela sua contingência intrínseca, exige que nos elevemos a um plano propriamente inteligível, onde possamos encontrar uma causa que seja a razão suficiente da existência e da inteligibilidade da própria realidade sensível. Esta ordem mais elevada de cognoscibilidade é o que chamamos, precisamente, de ordem filosófica ou metafísica. Em outras palavras, a nossa demonstração – se nos ativermos ao conceito unilateral de ciência que hoje vigora – não só admite que não seja científica, como até exige que não seja tida por científica, visto que ela ultrapassa de muito ao plano dos fenômenos. Pontua Garrigou-Lagrange com meridiana clareza:

Não pretendemos, e isto nem sequer seria necessário que fizéssemos notar, dar uma *demonstração científica* da existência de Deus, se por demonstração científica se entende, como comumente sucede hoje, uma operação que não exceda os limites do campo da observação e da experiência. Porém, se nossa razão nos mostra que os seres e os fenômenos, objetos da experiência, não se explicam por si mesmos; se vê e compreende que têm fatalmente necessidade de uma causa que os faça reais e inteligíveis; se estabelece que esta causa somente se possa encontrar fora do campo da observação e da experiência; teremos uma demonstração *não filosófica* no sentido moderno da palavra, senão *filosófica* ou *metafísica*.⁵⁹

Poder-se-ia insistir uma vez mais: mas qual é o valor da demonstração filosófica ou metafísica? Ter-se-ia então que dizer que o valor de uma demonstração estritamente filosófica ou metafísica é absoluto, pois suas conclusões procedem de premissas universais e necessárias.

Com efeito, embora as ciências modernas neguem lançar mão de princípios metafísicos, isto só é verdadeiro em parte. É simplesmente um fato que os princípios de razão de ser, causalidade, finalidade encontram-se, ainda que veladamente, presentes em todas as ciências modernas. Na verdade, o que elas negam é que estes princípios sejam metafísicos ou que possam ser empregados legitimamente além de toda experiência possível. Contudo – digam o que quiserem os cientificistas do nosso tempo – todas as ciências, de alguma forma, valem-se deles. Agora bem, todos estes princípios estão vinculados ao princípio de identidade

⁵⁹ GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. **Dios: I. Su existencia**. Trad. José San Román Villasante. Madrid: Ediciones Palabra, 1976. pp. 64 e 65. (A tradução, para o português, é nossa).

ou de não contradição (Alguns o chamam simplesmente de *princípio de contradição*)⁶⁰, princípio supremo da razão, não só por ser o primeiro com o qual nos defrontamos tão logo entramos em contato com a mais imediata experiência sensível, senão também porque todos os demais o pressupõem de alguma maneira. Ora, o princípio de identidade ou de não contradição não é só o primeiro princípio da “razão humana”, mas o é da própria inteligibilidade. E há mais. Na verdade, o princípio de identidade ou de não contradição é, antes de qualquer coisa, o princípio universalíssimo da própria realidade (Ou seja, o primeiro e supremo, mas não o único; afirmar ser o único seria cair na falácia de Parmênides), pois uma coisa é inteligível na medida em que *é*. Destarte, quando se afirma, por exemplo, que *o cavalo branco de Napoleão é preto*, não se está apenas infringindo uma regra racional, mas pronuncia-se algo completamente ininteligível. E não é só. Quando se diz, d’outro modo, que *o cavalo branco de Napoleão não é preto*, não se está apenas respeitando uma regra lógica, mas afirmando que o contrário desta afirmação é não somente um *absurdo* lógico ou algo *inconcebível*, mas também algo *irrealizável*, *impossível* de existir como o é um “círculo quadrado”, visto que o cavalo é branco. Daí que violar o princípio de identidade ou de não contradição é violar não somente a lógica, mas a inteligibilidade e, antes de mais nada, o ser, a realidade. Disto decorre a ridiculez de se tomar os primeiros princípios da razão apenas como princípios subjetivos, simplesmente como leis da mente e não leis do ser. Explica Garrigou-Lagrange:

Ou também, para ser mais claros, bastará opor à fórmula ontológica do princípio de contradição: ‘é impossível que um ser exista e não exista ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, à fórmula lógica do mesmo princípio: “não se pode afirmar e negar o mesmo predicado do mesmo sujeito sob o mesmo aspecto”. Esta segunda fórmula expressa somente *o inconcebível* do absurdo, a primeira expressava a *impossibilidade* do absurdo. (...) Quem duvidar do valor ontológico da noção de ser e do princípio de contradição deveria dizer: um círculo quadrado é *inconcebível*, porém, talvez, não seja *irrealizável* fora do espírito.⁶¹

⁶⁰ Pode-se dizer que o princípio de identidade possui, sob certo ponto de vista (*secundum quid*), uma prioridade em relação ao de não contradição, uma vez que este último não é senão uma formulação negativa do primeiro e toda negação sucede a uma afirmação. Da maneira mais simples possível, podemos formular o princípio de identidade assim: *o ser é o ser* ou *todo ser é ser*. O de não contradição pode ser formulado assim: *o ser não é o não ser* ou *nenhum ser é não ser*. Para que os menos avisados não tomem estas formulações como tautológicas, podemos dar especialmente ao princípio de não contradição duas formulações. A primeira, ontológica: “é impossível que um ser exista e não exista ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto”. A segunda, a lógica: “não se pode afirmar e negar o mesmo predicado do mesmo sujeito ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto”.

⁶¹ Afirma Garrigou-Lagrange. *Idem. Op. Cit.* p. 115. (A tradução, para o português, é nossa).

Com efeito, postas estas premissas, se segue que, de uma demonstração fundada em proposições ligadas de modo intrínseco ao princípio de identidade ou não contradição, tem-se que o que se afirma de contrário à conclusão da referida demonstração é algo contraditório, isto é, *absurdo* ou *inconcebível*, e, como as leis do pensamento são as do real, também *impossível* ou *irrealizável*.⁶² De modo afirmativo, devemos dizer que: o que se afirma fundado estritamente no princípio de identidade ou de não contradição, é absolutamente não só verdadeiro como *real*.⁶³ Por isso, à medida que uma demonstração se aproxima do princípio de identidade ou de não contradição, mais ela se vai vinculando a uma necessidade e a uma universalidade que, na percepção de Aristóteles e Tomás, somente é maximamente científica – na concepção verdadeira de ciência como conhecimento universal e necessário – uma demonstração que se encontre estreitamente fundada ou justificada pelo princípio de identidade ou de não contradição, em suas premissas e conclusão.

Ora, o que estamos buscando quando tentamos demonstrar a existência de Deus não é senão, como dissemos, a razão suficiente de todas as coisas que são, posto que todas elas não possuem, em si mesmas, a razão da sua existência. Com outras palavras, estamos procurando o ser necessário. Logo, a demonstração da existência de Deus está essencialmente ligada ao princípio de identidade ou de não contradição, já que, se Deus não existir, tudo permanece ininteligível e o mundo dos fenômenos torna-se nada menos do que um absurdo. Além disso, como o princípio de identidade ou de não contradição não é só a lei da inteligência, mas a do ser, se Deus não existisse, não somente a realidade seria um absurdo, como tampouco poderia existir o que, de fato, existe. Por conseguinte, a existência de Deus é necessária e universal, e

⁶² É preciso ter sempre presente, sob pena de se interpretar erroneamente que passamos arbitrariamente do plano ideal ao do real que, a concepção de inteligência que defendemos está, direta e positivamente, condicionada à de ser. De modo que, a inteligência só se torna inteligível em ato na medida em que é determinada, intencionalmente, por algo que é. Então, temos que a inteligência se define propriamente como *representativa* do ser. Donde o conhecimento intelectual ser uma assimilação, uma adequação, uma conformação do intelecto à coisa. Por isso, deve-se dizer que a própria espécie inteligível – semelhança da coisa em nós – é puramente representativa. Daí que o que conhecemos, em primeiro lugar, não é a espécie ou semelhança da coisa enquanto distinta da inteligência, mas, pela espécie ou semelhança, a própria coisa enquanto a inteligência identifica-se com ela intencionalmente. Em razão disso, afirma o Aquinate: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. I, 85, 2, ad 1: “É por isso que se diz que o inteligido em ato é o intelecto em ato (...). Não se pode, portanto, concluir que a espécie inteligível abstraída é aquilo que se conhece em ato, mas que é sua semelhança.” É claro que, depois, por reflexão, a inteligência conhecerá a si mesma enquanto distinta e conhecerá também a própria representação do objeto enquanto tal. Observamos, de resto, que, como o homem é uma união de alma e corpo, temos que a possibilidade de todo conhecimento intelectual passa pelos sentidos.

⁶³ A certa altura de seu tratado de “teodiceia”, diz Garrigou: GARRIGOU-LAGRANGE. *Op. Cit.* p. 251: “O princípio de identidade aparece assim uma vez mais como lei suprema, não só do pensamento, senão também lei suprema do real.” (A tradução, para o português, é nossa). Para evitar equívocos, advertimos ainda que não ignoramos a distinção entre ente real e ente de razão. Aqui – atente-se bem – por estarmos procurando o fundamento de todas as coisas que *são* a partir da experiência sensível, buscamos obviamente o *Ipsum Esse Subsistens*.

a ciência que a demonstra, a saber, a filosofia ou metafísica (ciência do *ser enquanto ser*) deve-se tomar como a ciência suprema no âmbito natural, ou, como dizia Aristóteles e Tomás, a sabedoria por antonomásia na esfera natural. Negar a existência de Deus equivale, portanto, a negar o princípio de identidade e de não contradição em si mesmo, o que corresponde, por seu lado, a negar a própria inteligibilidade das coisas e as outras formas de certeza, como a certeza física, baseada nos sentidos, e a certeza moral, baseada no testemunho humano. De resto, é negar a própria realidade. Em uma palavra, negar a Deus, é negar a própria possibilidade de haver existência e ciência. Frei Réginald acentua isto pormenorizadamente:

A parte inteligível que há nas ciências positivas lhes vem da aplicação que elas fazem dos princípios metafísicos de razão de ser, causalidade, de indução, de finalidade. (...) Com efeito, a certeza propriamente científica aumenta à medida que aquilo que afirmamos se aproxima mais dos primeiros princípios que são como a estrutura da razão, princípio de identidade compreendido na ideia, que é entre todas a mais simples e a mais universal, a ideia de ser, princípio de contradição, de razão de ser, de causalidade, de finalidade. Se o princípio de identidade e de não contradição não é somente a lei do pensamento, senão também a lei do ser, e se os demais princípios se fundam necessariamente nele (sob pena de cair no absurdo), toda afirmação que de per si se funde necessariamente nos mesmos será *metafisicamente* ou *absolutamente* certa, e sua negação implicará contradição. Pelo contrário, toda afirmação que não pode apoiar-se mais que no testemunho dos sentidos, não tem mais certeza que a certeza física, e toda afirmação que não se apoia senão no testemunho humano não tem mais certeza que a certeza moral. Por isso, segundo a filosofia tradicional, a metafísica ou ciência do ser enquanto ser e dos primeiros princípios do ser merece o nome de *ciência suprema*, e é mais ciência que as demais ciências. A demonstração da existência de Deus deve, pois, ser mais rigorosa *em si*, que essa demonstração que hoje comumente chamamos de científica.⁶⁴

Agora bem, estas conclusões, evidentiíssimas em si mesmas (*quoad se*), não o são para nós (*quoad nos*), ao menos de forma imediata, já que todo nosso conhecimento, inclusive o das coisas que ultrapassam os sentidos, começa pelos sentidos.⁶⁵ Assim sendo, embora o princípio de identidade ou de não contradição seja comuníssimo, no sentido de que está

⁶⁴ *Idem. Op. Cit.* p. 66.

⁶⁵ **Suma Contra os Gentios**. Trad. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. 2 v. I, XII, 8 (80): “Donde também ficar evidenciado que, embora Deus transcenda as coisas sensíveis e os sentidos, contudo os seus efeitos, dos quais é assumida a demonstração para provar que Deus é, são sensíveis. E, assim, a origem do nosso conhecimento, até mesmo das coisas que transcendem os sentidos, está nos sentidos.”

presente em todos os homens tão logo tomem nota da experiência e comecem a pensar – para qualquer homem o princípio de identidade ou de não contradição é a própria condição do pensamento –, para que dele se infira a existência de Deus, é preciso partir da experiência sensível e passar por longas etapas.⁶⁶ O mais importante reter aqui é que o princípio generalíssimo de identidade ou de não contradição – falem o que quiserem os cétricos e agnósticos – não pode ser negado sem que, na própria negação, seja afirmado.

Não é o caso de desenvolvermos aqui uma demonstração da existência de Deus. Basta-nos assinalar que, tendo como suposto que o princípio de identidade é a lei fundante não só da razão, mas da própria realidade, quem quer que se ponha em marcha numa demonstração criteriosa acerca da existência de um *Ente metafísico*, constatará, *a posteriori*, que o princípio de identidade ou de não contradição só se realiza de modo pleno onde “A” é igual a “A” ($A=A$), a saber, em Deus, *Ipsum Esse Subsistens*.⁶⁷ Desta feita, por este princípio chegamos a saber, sempre *a posteriori*, isto é, a partir da experiência sensível, que não só na proposição “Deus existe” o sujeito é idêntico ao predicado, como “A” é igual a “A” ($A=A$), mas ainda que Deus existe real e verdadeiramente e que é o único do qual de forma peremptória podemos afirmar que *é e não pode não ser*. Em uma palavra, Deus não pode não existir, sob pena de a realidade contingente não poder existir, existindo. Desta sorte, Deus é, por assim dizer, a realização concreta e absoluta e como que a personificação do princípio de identidade ou de não contradição, exatamente por ser o *Ipsum Esse Subsistens*, e isto o distingue qualitativamente do mundo, posto que, enquanto nEle se identificam essência e existir, em todas as demais coisas persiste a distinção ente essência e existir. De sorte que negar de Deus é impossível, salvo por absurdo. Por conseguinte, a demonstração da existência de Deus – corolário daquele princípio que é o pressuposto de todos os demais princípios dos

⁶⁶ O homem nasce em potência de conhecer e só adquire conhecimento pela experiência sensível e só passa de um conhecimento inteligível a outro por raciocínio. Logo, uma demonstração da existência de Deus que tenha como fundamento remoto o princípio de identidade ou de não contradição é forçosamente requerida. Tomás refere-se isso, dizendo que, no estado em que nos encontramos, não podemos conhecer a essência divina em si mesma. Logo, não há como sabermos, *a priori*, que é absurdo e impossível que Deus não exista. Portanto, a demonstração da Sua existência, a partir das coisas sensíveis, é necessária: **Suma Teológica**. I, 2, 1, C: “Digo, portanto, que a proposição Deus existe, enquanto tal, é evidente por si, porque nela o predicado é idêntico ao sujeito. Deus é seu próprio ser, como ficará claro mais adiante. Mas como não conhecemos a essência de Deus, esta proposição não é evidente para nós; precisa ser demonstrada por meio do que é mais conhecido para nós, ainda que por natureza seja menos conhecido, isto é, pelos efeitos.” *Idem. Ibidem*. I, 2, 3, C: “Por conseguinte, se a existência de Deus não é evidente para nós, pode ser demonstrada pelos efeitos por nós conhecidos.”

⁶⁷ Acerca do lugar do princípio de identidade ou de não contradição na demonstração da existência de Deus, assevera Garrigou: GARRIGOU-LAGRANGE. *Op. Cit.* p. 17: “O princípio de identidade ou de não contradição se apresentará como o fundamento remoto das provas da existência de Deus, o princípio de razão de ser como seu fundamento mais próximo, o princípio de causalidade como seu fundamento imediato.” (A tradução, para o português, é nossa).

quais as outras ciências se valem – deve ser tomada como uma demonstração rigorosamente científica. Frisa Garrigou-Lagrange:

Todavia, não se tem feito notar o suficiente que, estabelecer claramente a necessidade e a legitimidade do princípio de identidade, é estabelecer o fundamento longínquo de toda prova da existência de Deus, que é o Ser subsistente em si, *Ipsum esse subsistens*. Mostrar que a lei fundamental do pensamento e da realidade é o princípio de identidade é ver-se levado a concluir que a realidade fundamental, o Absoluto, é, em tudo por tudo, idêntico a si mesmo, *Ipsum esse*, ato puro, e, por conseguinte, necessariamente distinto do mundo composto e cambiante.⁶⁸

Tendo estabelecido, muito concisamente, o valor necessário e universal da existência de Deus, demonstrada partindo dos efeitos à causa e tendo como fundamento remoto o princípio de identidade ou de não contradição e como fundamento próximo o de razão de ser, passemos a analisar os limites da metafísica.

11. Os limites da metafísica

De fato, a própria metafísica conhece os seus limites. E o limite da metafísica consiste em postular que a última palavra sobre a razão de todas as coisas não está numa essência, mas num existir, melhor, num *Ato de Existir*. O seu derradeiro esforço deve residir em constatar que a causa de todos os entes está num ATO de EXISTIR. Atende a ela considerar que os atos de ser finitos só podem provir de um *Ato Puro de Ser* infinito. O que seja, no entanto, este *Ato Puro de Ser*, nem mesmo a metafísica poderá responder-nos. É por isso que uma metafísica, corretamente elaborada, deverá sempre conduzir-nos a uma verdadeira religião.⁶⁹

Tentemos enfeixar agora, à guisa de conclusão, o quanto de mais importante tentamos enlaçar no corpo do texto.

⁶⁸ *Idem. Op. Cit.* p. 135. (A tradução, para o português, é nossa).

⁶⁹ *Idem. Ibidem.* p. 100: “A sua última palavra não é *ens* mas *esse*: não é *ser* mas *é*. O derradeiro esforço da verdadeira metafísica é o de postular um Acto através de um acto, ou seja, postular através de um acto de julgamento o Acto supremo de existir cuja essência, porque é ser, ultrapassa a compreensão humana. Onde a metafísica do homem termina, começa a sua religião. Mas o único caminho que o pode conduzir ao ponto onde começa a verdadeira religião tem necessariamente de o conduzir para além da contemplação das essências, até ao verdadeiro mistério da existência.”

Conclusão

Com o advento do cristianismo e o nascimento do pensamento cristão, seus principais expoentes assimilaram vários conceitos da filosofia grega. Assim, Agostinho assimilou diversos conceitos do platonismo e do neoplatonismo e Tomás incorporou em suas obras as principais teses da filosofia aristotélica. Desta forma, o pensamento cristão valeu-se da filosofia grega para expressar conceitos que sequer passaram pela cabeça de Platão ou de Aristóteles. Contudo, não houve um corte total; decerto que houve um “progresso”, mas um “progresso” por aprofundamento e não por substituição. Os pensadores cristãos aprofundaram as ideias geratrizes do pensamento grego, sem traí-las. E, sendo que a *verdade é filha do tempo* e que cabe ao filósofo não somente interpretar outro filósofo, senão que, partindo do que ele disse de verdade, aprofundar as suas descobertas deduzindo delas outras, podemos dizer, sem medo de errar, que o pensamento cristão trouxe para o pensamento grego uma verdadeira “evolução”, superando-o por aprofundá-lo sem substituí-lo, sem trocá-lo, sem negá-lo.⁷⁰

⁷⁰ Acerca do “progresso” intelectual entendido como “aprofundamento”, diz Maritain: MARITAIN. **Sete Lições Sobre o Ser**. 2ª ed. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 17: “Onde predomina, ao contrário, o aspecto do mistério, trata-se de penetrar sempre mais no *mesmo*. O espírito permanece no lugar, gravita em torno de um centro, ou penetra cada vez melhor uma mesma densidade. É um progresso no mesmo lugar, um progresso por *aprofundamento*. É desta forma que no ‘aumento’ intensivo dos hábitos a inteligência, diz João de Santo Tomás, não deixa de mergulhar no objeto, no mesmo objeto, *vehementius et profundius*, mais veementemente e mais profundamente. Deste modo, podemos ler e reler sempre o mesmo livro, ler e reler a Bíblia, e, a cada vez, ocorre uma descoberta nova e mais profunda. Claro está que, na vida da humanidade uma tradição intelectual, a continuidade estável de uma doutrina fundada sobre princípios que não mudam são a condição de tal progresso.” É, pois, este o progresso que houve entre o pensamento aristotélico e o pensamento de Tomás, por exemplo. Tomás aprofundou, mais veementemente e mais profundamente, os princípios já estabelecidos por Aristóteles, e fez novas descobertas a partir deste aprofundamento. Aliás, a passagem de Maritain, faz eco a não sei quantos textos do próprio Tomás, que, embora não se ativesse tanto a quem disse, mas ao que disse, sempre teve consciência de que era um continuador dos antigos e não um “inovador”. Sua missão era aprofundar e não substituir as verdades que a ele chegaram. Tomás via-se então, inserido numa tradição intelectual estável e contínua. Diz ele: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 97, 1, C: “Da parte da razão, porque parece ser natural da razão humana chegar gradualmente do imperfeito ao perfeito. Por isso, vemos nas ciências especulativas que aqueles que por primeiro filosofaram, transmitiram algumas coisas imperfeitas, que depois, pelos pósteros, se tornaram mais perfeitas.” N’outra obra, ele afirma: TOMÁS DE AQUINO. **Comentário de Tomás de Aquino à Ética a Nicômaco**. L. I, Lect. 11, n.º 3. Trad. LIMA, José Jivaldo. In: **Revista Signum**, 2010, vol. 11, n. 2. p. 340. Disponível em: <<http://www.revistasignum.com/signum/index.php/revistasignumn11/issue/view/2/showToc>> Acesso em: 25/01/2013: “Se alguém procedendo através do tempo, investiga a verdade, o tempo o ajuda a encontrá-la. Não só enquanto a um mesmo homem, que depois de um tempo verá o que não vira ao princípio, mas também enquanto a diversos homens, como quando um capta as coisas que descobriram seus predecessores e acrescenta algo. Para qualquer homem pertence agregar o que falta no considerado pelos predecessores.” Para uma exposição bastante precisa e sucinta de como Tomás lidava com as autoridades, vide: NICOLAS, Marie Joseph. **Introdução à Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. pp. 32 a 34.

Ora, algo análogo – deveras não unívoco – aconteceu na modernidade. Com o advento da filosofia moderna, tão comprometida com os inegáveis avanços da ciência experimental, que eclodiram a partir da renascença, os filósofos deste tempo lançaram mão da filosofia medieval – máxime da escolástica – para expressarem coisas que os filósofos medievais – suas fontes mais imediatas – jamais conceberam. Entretanto, diferentemente dos medievais em relação aos antigos, os modernos tomavam os conceitos dos medievais, não para aprofundá-los, e, assim, inferirem outras verdades, mas para subvertê-los. Em outras palavras, embora usassem a terminologia medieval, usavam-na com o intento de romperem com o sentido que os medievais haviam consagrado, ora porque pensavam que os medievais haviam traído os antigos, ora porque simplesmente não entendiam que o avanço não conhece começos absolutos e há que se respeitar a tradição. Em uma palavra, na filosofia moderna, ficam as palavras dos escolásticos, vão-se as ideias. Temos, então, uma “nova filosofia”, um “novo começo”, uma “nova metafísica”.

Agora bem, como tudo o que é feito sem fundamento sem a colaboração de uma tradição intelectual fica sem fundamento, a ruptura com os medievais empreendida pelos modernos – ainda que mantendo alguns de seus vocábulos – gerou uma filosofia amorfa ou disforme. Ora, como nasceu o pensamento contemporâneo? Nasceu exatamente desta constatação. Kant funda a filosofia contemporânea ao perceber que o empirismo e o racionalismo do seu tempo não se justificam. Mas em que resulta a crítica kantiana? No agnosticismo. Nele, as leis do pensamento (*legis mentis*) não são mais as leis do ser (*legis entis*). Na crítica kantiana, a modernidade é consagrada. Com efeito, Kant, notando que a modernidade possuía uma ciência realmente nova, mas uma filosofia ainda impregnada de “matizes medievais”, como que expurga estas “matizes medievais” e dá à filosofia moderna um fundamento próprio. Em Kant, se assim nos pudermos expressar, a modernidade tem a filosofia da sua ciência. Destarte, a filosofia contemporânea não é senão a filosofia moderna levada à plena maturidade, amadurecida, por assim dizer.

A questão a se frisar, entretanto, é outra, a saber, que esta filosofia moderna de forma nenhuma poderia ser uma fonte primária para Kant desenvolver a sua crítica à metafísica. O pensador de Königsberg não se ateu a isso, pelo que a sua crítica à metafísica é uma crítica à metafísica do seu tempo e não à metafísica enquanto tal. A metafísica enquanto tal, que alcançou o seu cume na obra de Tomás de Aquino, surge de uma evidência espontânea, que

não pode ser negada com razoabilidade, se levada a bom termo pela reflexão, vale dizer, as coisas sensíveis e o mundo como um todo não têm si mesmos a razão da sua existência e remetem-nos forçosamente a uma causa primeira, a qual chamamos Deus. De fato, quando arrazoada de forma consoante a nossa natureza, isto é, a partir da experiência sensível e buscando-se a causa pelo efeito, a prova metafísica da existência de Deus deixa de ser uma evidência irrefletida para tornar-se um corolário espontâneo da reta razão, que não pode ser negado, exceto por absurdo.

Ademais, a filosofia ou metafísica, quando tem por base os seus maiores expoentes – Aristóteles e Tomás de Aquino – não somente não se opõe a uma legítima ciência, como se torna o seu fundamento e merece o nome de ciência suprema. E como fundamento último das demais ciências, a metafísica pode e deve, quando urgir, indireta e negativamente, sinalizar os eventuais desvios das ciências de cunho experimental. O que não significa – está claro – que a metafísica possa intrometer-se, direta e positivamente, no que é do domínio das demais ciências. Por conseguinte, importa à metafísica não se colocar no lugar da ciência; contudo, cumpre à ciência também não impedir o caminho da metafísica. Respeitando-se, teremos que: onde termina a ciência começa a metafísica; onde esta acaba, nasce a religião. Por outro lado, cuida à metafísica também não se confundir com a religião e, portanto, não querer absorvê-la. O contrário também é incorreto, ou seja, não se pode pensar, como Pascal, que estejamos autorizados a destituir a metafísica de qualquer valor em nome da religião. É necessário seguir, portanto, o caminho da unidade, que consiste em cada ordem do conhecimento saber distinguir-se da outra, respeitando-a. Isto significa, em termos concretos, o seguinte: que uma não pretenda suprimir ou se opor à outra. E esta meta só poderá ser alcançada por quem souber descobrir que o Deus dos metafísicos – o “Ele que é” – não é outro senão o mesmo “ELE QUE É” de Abraão, de Isaac e de Jacob.⁷¹

⁷¹ *Idem. Ibidem.* pp. 100 e 101: “(...) Seduzidos como estão pela beleza inteligível da ciência, muitos homens perdem o gosto pela metafísica e pela religião. Alguns outros, absorvidos pela contemplação de alguma causa suprema, tomam consciência de que a metafísica e a religião deveriam acabar por se encontrar, mas não sabem dizer como ou onde; daí que separem a religião da filosofia ou ainda que renunciem à religião em prol da filosofia, se, como Pascal, não renunciarem à filosofia em prol da religião. Por que não haveremos de conservar a verdade e de a conversar na sua totalidade? Isto pode ser feito. Mas só o conseguem fazer aqueles que compreendem que Ele Que é o Deus dos filósofos é ELE QUE É, o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob.”

Anexo I:

Kant: Vida e Obra⁷²

Immanuel Kant veio ao mundo em 22 de abril de 1724. Nasceu em Königsberg, cidade da então Prússia Oriental. Importante cidade portuária, que cultivava a língua germânica, Königsberg mantinha um intenso intercâmbio comercial com vários países, mormente com a Inglaterra. Possuía um colégio, o *Collegium Fridericianum*, e uma universidade, a *Albertina*. De família pobre, seu pai, João Jorge Kant era artesão, sua mãe, Regina Reuter, dona de casa, e Kant foi o quarto filho de uma família de onze irmãos. Destes onze, seis morreram em tenra idade e duas de suas irmãs tornaram-se empregadas domésticas. Do pai, Kant herdou o valor do exemplo de uma vida laboriosa e honesta; da mãe, mulher profundamente religiosa e adepta da seita *protestante pietista*, Kant recebeu uma rigorosa e profunda educação moral e religiosa, além de uma acentuada atração pelo saber. Em virtude dos precoces dotes intelectuais do menino, máxime sua capacidade invulgar de assimilação e síntese, sua mãe conseguiu matriculá-lo no *Collegium Fridericianum*, dirigido pelo pastor pietista Francisco Alberto Schultz. Além de diretor, Schultz era professor de teologia e acabou exercendo considerável influência na formação do jovem Kant. No *Fridericianum* Kant aprendeu o latim com descortino, mas não obteve fluência no grego. Seu pensamento se ressentirá desta notável lacuna.

Tendo perdido a mãe aos treze anos de idade, em 1740, e concluído os anos de estudo no *Fridericianum*, o próprio diretor o encaminhou à universidade, onde frequentou os cursos de filosofia e ciência. Na universidade, o professor que mais o influenciou foi o também pietista Martin Knusten. Através de Knusten, erudito na filosofia de Christian Wolff, Kant tomou contato com a filosofia racionalista wolffiana, profundamente vincada na filosofia de Leibniz. Neste ínterim, morreu o seu genitor, pelo que Kant teve que abandonar os estudos universitários, antes de adquirir todos os graus acadêmicos. Era o ano de 1747. Foi a fase mais difícil da vida do filósofo. Registram seus biógrafos que o funeral do seu pai foi pago à custa do erário público, e de 1747 a 1754, para sobreviver, Kant teve que trabalhar como preceptor

⁷² Vide: PASCAL, Georges. **O Pensamento de Kant**. 7ª ed. Trad. Raimundo Vier. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001. pp. 12 a 28; REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: De Spinoza a Kant**. pp. 347 a 351; MONDIN. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente**. Vol. 2. pp. 71 e 72. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia: Introdução à Ética Filosófica 1**. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002. pp. 317 a 319.

na casa de famílias ricas de Königsberg, notadamente na dos Keyserling. Não nutria, entretanto, apreço pela função. O fato é que, mesmo diante de não pouca dificuldade, nosso filósofo não abandonara jamais os estudos e habituava-se cada vez mais a ler tudo o que se escrevia sobre filosofia e ciência. Sua primeira obra é de 1747: *Pensamentos sobre a verdadeira avaliação das forças vivas*. Em 1755, após apresentar um *Esboço sumário de algumas meditações sobre o fogo*, recebe o diploma de conclusão de curso da universidade onde houvera estudado. Em seguida, com a dissertação *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (Nova explicação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico)*, é-lhe concebida a habilitação para abrir um curso livre. A livre-docência possibilitou-lhe dar cursos livres financiados pelos próprios alunos, passando a viver desde então com relativo conforto. Em 1770, a dissertação *De mundi sensibilis ataque intelligibilis forma et principiis (Sobre a forma e os princípios do mundo sensível e do mundo inteligível)*, merece-lhe o título de *professor ordinário e titular* da universidade de Königsberg. Em 1769, ocorre-lhe a “grande luz”, e Kant, a partir do ano seguinte (1770), abandona-se ao trabalho de um delongado itinerário crítico, cujos principais frutos surgiram somente na década seguinte. São eles: a *Kritik der reinen Vernunft (Crítica da razão pura, 1781)*, a *Grundlegung der Metaphysik der Sitten (Fundamentação da Metafísica dos Costumes, 1785)*, a *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (Princípios metafísicos da Ciência da Natureza, 1776)*, a *Kritik der praktischen Vernunft (Crítica da Razão Prática, 1788)*, a *Kritik der Urteilskraft (Crítica da Faculdade de Julgar, 1790)*, a *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (A Religião nos limites da simples razão, 1793)*, a *Metaphysik der Sitten: 1. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre; 2. Metaphysische Anfangsgründen der Tugendenlehre (Metafísica dos Costumes. 1. Princípios metafísicos da doutrina do Direito; 2. Princípios metafísicos da doutrina das Virtudes, 1797)*.

Neste interlúdio, Kant tornou-se, sucessivamente, membro do *senado universitário* (1780), *reitor da universidade* (1786- 1788), e decano da *Faculdade de Filosofia* e de toda a *Academia* (1792). Sua carreira universitária transcorreu sem maiores polêmicas, exceto quando, por ocasião da publicação da sua obra, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (A Religião nos limites da simples razão)* em 1793, o rei da Prússia, Frederico Guilherme II, em razão do desconforto que o opúsculo causara nos ambientes religiosos e leigos, escreveu-lhe uma carta, que Kant recebeu a 4 de outubro de 1794. Nela, o rei conjurou-o a não continuar a ensinar as ideias consignadas naquele livro, sob pena de sofrer graves sanções. Kant, sempre lento às alterações, obedeceu-lhe como um súdito; sem questionar-lhe, não lecionou mais sobre *filosofia da religião*. A bem da verdade, a sua

aquiescência findou-se com a morte do soberano. Em 1798, voltou a tratar de *filosofia da religião* em sua obra *O Conflito das Faculdades*, onde novamente confrontou a religião natural com a teologia bíblica. Reservou-lhe a sorte ainda o quinhão d'outro destino desafortunado. Aconteceu-lhe o revés de J. G. Fichte, um dos seus diletos discípulos, em quem tinha posto sua complacência no começo da carreira, ajudando-o de muitas formas, começar a correr o mundo propalando o seu “criticismo” em termos de um *idealismo espiritualista*. Ora, esta interpretação não aprazia ao filósofo, nem contava com a sua anuência. Kant tentou se defender, mas não conseguiu tolher a difusão desta leitura, nem demover Fichte dos seus intentos. Quando percebera que não conseguiria dissuadi-lo do seu ímpeto incontido, dedicou-lhe ininterrupto silêncio desabonador. No último decênio da sua vida, sobreveio-lhe o declínio depois de anos de ventura. Na verdade, no mesmo ano de 1794, a debilidade senil, roubando-lhe grande parte da visão e furtando-lhe também a memória e acuidade racionais, obrigou-o a renunciar ao magistério. Extinguiu-se a 12 de fevereiro de 1804. Antes de expirar, porém, suas últimas palavras foram: *Es ist gut (Está bem)*. Kant morreu como o maior filósofo alemão do seu tempo, sem nunca ter-se casado, nem tido filhos e jamais haver-se ausentado da sua cidade.

Algumas notas sobre o cotidiano do eminente pensador. De compleição frágil, estatura baixa e magro, Kant tinha peito encolhido e ombros estreitos, mas uma testa larga como que talhada às grandes erupções do pensamento. Acordava invariavelmente às cinco da manhã. Tomava chá, e à companhia de um cachimbo, trabalhava até as sete, quando deixava sua residência para lecionar. Ao voltar, retomava o trabalho. Pela uma da tarde, dava-se o almoço. À mesa, não dissecava sobre filosofia; apreciava, porém, um bom vinho, e era afeito às boas conversações, pelo que fazia questão de sempre estar rodeado de convivas. Hábil em toda literatura do seu tempo e dono de uma memória realmente prodigiosa, Kant se portava como um conviva agradável e gentil, cuja frequência despertava sempre a admiração dos que o acompanhavam. Após o almoço, saía para fazer sua famosa caminhada; tempo reservado à meditação e, como ele próprio dizia, também “para respirar pelo nariz”. Ao retorno do passeio, seguiam-se algumas horas de trabalho junto à lareira, de onde podia contemplar o velho castelo da sua cidade; abstinha-se do jantar e recolhia-se às dez horas.

Não era dado à cerveja; aliás, culpava-a por toda sorte de males e doenças que acometiam os homens do seu tempo. Atribuía a sua longevidade aos hábitos que mantinha e não costumava ater-se aos conselhos médicos. Embora tardo às polêmicas inúteis, sempre que requisitado, não se dispensava de esclarecer pontos obscuros atribuídos às suas obras; porém, nunca negou que o deslinde do seu pensamento reservava não poucas dificuldades. Avesso às

conclusões prematuras e às soluções abruptas, acusava-se de não ter sido ataviado para a literatura. O mais das vezes, justificava assim a dificuldade de compreensão que as suas reflexões invariavelmente comportavam. A verdade é que nenhuma das suas grandes obras, inobstante as críticas que possam porventura merecer, vieram a lume precocemente. Além disso, contrariamente ao que o anedotário popular sempre propalou a seu respeito, Kant merece ser lembrado como um homem probo e de fácil trato, apesar de algumas de suas manias sugerirem, com efeito, traços psicopatológicos. Atendo-nos aos fatos, ainda por quem eventualmente não perfilhe suas ideias, Kant deve ser contado entre os pensadores mais influentes de todos os tempos. Como pessoa, sempre se esforçou para não ser conivente com o erro, embora a sua obra, ao nosso sentir, padeça de imperdoável lacuna de erudição, e, apinhada de equívocos, faleça de êxito na busca da verdade, não podendo, por conseguinte, servir de “aio” para quem quer que a procure.

Anexo II:

O criticismo kantiano e a sua herança: A perda da ontologia e a decadência intelectual⁷³

A) *Pressupostos da Crítica da Razão Pura*

Nosso escopo é unicamente traçar, em suas linhas gerais, os pressupostos do itinerário crítico de Kant. A época de Kant conheceu inegáveis avanços nas ciências matemáticas e físicas. Dentre os incontáveis progressos, dois são indiscutíveis: a geometria analítica de Descartes (1642-1727) e a descoberta do cálculo infinitesimal por Newton (1642-1727) e Leibniz (1646-1716). Ademais, havia os radicalismos. O empirismo inglês, por exemplo, destacava-se pelos seus expoentes: Hobbes, Locke, Hume, etc. Outrossim, em terras germânicas, imperava o racionalismo Christian Wolff, impregnado do sistema leibniziano. Ora, ante esta ambiência, Kant arguia-se: por que a física e a matemática conhecem tão portentosos progressos e a metafísica resta estacionada? De fato, Wolff, por célebre que fosse, não era um filósofo original; suas ideias procedem em grande parte de Leibniz, o qual, por sua vez, as recebe de Descartes e da escolástica; sobretudo as ideias de finalidade e substância, Leibniz as recolhe diretamente da filosofia medieval. Qual a razão, pois, pela qual a física e a matemática expandem-se a olhos nus, enquanto a metafísica, inegavelmente a mais velha de todas, soçobra estagnada? O empirismo e o racionalismo tinham as suas respostas; porém, nenhuma delas satisfazia o espírito assaz crítico de Kant.

Segundo a apreciação racionalista, todas as nossas ideias eram inatas e a experiência sensível é de somenos importância à aquisição da ciência. Pensavam, assim, salvaguardar os atributos de *universalidade* e *necessidade*, que lhes pareciam predicados essenciais a toda ciência, pois a deixavam incólume da contingência dos dados sensíveis. Desta visão resultava que a ciência se constituía tão somente de *juízos analíticos*, cuja principal função era explicar a conexão entre as ideias já presentes à razão. Aos empiristas, ao contrário, mister era conservar o caráter de novidade inerente a toda ciência que pretenda ampliar-se. Ora, o caráter

⁷³ Vide: *Idem. Ibidem.* pp. 315 a 348; REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: De Spinoza a Kant.** pp. 352 a 426. MONDIN. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente.** Vol. 2. pp. 173 a 198.

extensivo da ciência só podia ser facultado pela experiência. Assim, o empirismo trabalhava apenas com *juízos sintéticos a posteriori*, que se constituem pela soma daqueles conhecimentos que nos são ministrados pelo acúmulo de experiências. É claro que, numa atmosfera racionalista, a metafísica encontrava largo espaço; já num ambiente empirista, era-lhe denegado qualquer valor.

Mas Kant avalia ambas as correntes como eivadas de erros de perspectiva; aos seus olhos, nenhuma delas pode fornecer ao homem conhecimentos certos e seguros. Por isso, nenhuma delas pode, criteriosamente, nem produzir ciência, nem embargar ou legitimar o imobilismo metafísico. Na concepção do solitário de Königsberg, *conhecer é julgar* e todo conhecimento que se pretenda científico precisa conter, invariável e simultaneamente, os caracteres de *universalidade e necessidade* e o de *novidade*, que estende o conhecimento. Neste sentido, no âmbito da *razão pura especulativa*, os *juízos analíticos*, por serem *tautológicos*, isto é, pelo fato do seu predicado estar contido no sujeito, embora deveras universais e necessários, nada acrescentam ao conhecimento, possuindo, desta feita, um valor tão somente explicativo. De mais a mais, os *juízos sintéticos a posteriori* do empirismo, conquanto possuam o caráter de novidade, por se basearem na experiência, restam subjugados pela contingência desta, sendo destituídos por isso de todo valor científico, pois não possuem os caracteres de universalidade e necessidade. Urge, então, segundo Kant, verificar a possibilidade da existência de *juízos sintéticos a priori*, que unam, a um só tempo, a universalidade e a necessidade, bem como a novidade amplificadora do conhecimento. Demonstrar a existência destes juízos e assegurar se eles são ou não possíveis na matemática (*Estética Transcendental*), na física (*Analítica Transcendental*) e na metafísica (*Dialética Transcendental*), eis a razão de ser da *Crítica da Razão Pura*.

Para levar a termo o trâmite proposto, Kant impõe-se uma obra de fôlego: conduzir a razão a travar relações consigo mesma, no sentido de saber quais as suas possibilidades e quais os seus próprios limites no âmbito teórico. Ora, as operações da mente são: a *apreensão*, o *juízo* e o *raciocínio*. O modo como Kant vai compreender estas operações está consignado, respectivamente: na *estética* (*aíthêsis*= *sensação, percepção sensorial*), na *analítica* (*analýo, análýsis*= *decompor*) e na *dialética*.

Por hora, basta-nos reter as duas grandes descobertas que Kant arroga a si mesmo, a saber, que o conhecimento humano não é uma representação passiva do objeto pelo intelecto, mas sim uma obra conjunta do objeto com o sujeito, o qual entra com os caracteres *a priori*, ou seja, independentes da experiência e presentes em todo sujeito racional [tais são: as *intuições* (*intuição*, do latim *intueri*, significa *ver*) *puras da sensibilidade* e os *conceitos puros*

do entendimento], e os *juízos sintéticos a priori*, que o ajudarão a legitimar a matemática e a física. A primeira descoberta – avalia o próprio pensador de Königsberg – como do mesmo nível da de Copérnico, pelo que a chama de reviravolta ou revolução copernicana (*Die kopernikanische Wende*); a segunda, conforme aduz ele próprio, nem mesmo Hume – que o havia despertado do seu “sonho dogmático” – deteve-se nestes *juízos*.

Estas descobertas, ademais, irão permiti-lhe, conforme já aludimos, legitimar os inumeráveis avanços da matemática e da física como fundados numa amplitude verdadeiramente científica, e a negar qualquer valor objetivo – ao menos no âmbito especulativo ou teórico – à *metafísica tradicional*. De fato, na *Dialética Transcendental*, Kant pretende demonstrar como a metafísica, quando tem a pretensão de adquirir um valor objetivo, emaranha-se de tal modo em paralogismos flagrantes e problemas insolúveis que, acerca das questões que ultrapassam toda experiência possível, tais como a *imortalidade da alma*, a *liberdade* e *Deus*, importa ao homem, resignado, reservar-se tão somente o direito de pensar sobre elas, sem pretender conhecê-las. Em outras palavras, com relação aos objetos da metafísica, contentemo-nos em conservar tão somente o nosso direito de pensá-los, posto que podem ser pensados (*denken*), mas sem arvorarmo-nos na pretensão de conhecê-los, visto que não podem ser conhecidos (*erkennen*), já que ultrapassam a *ilha do conhecimento* na qual se desdobra todo conhecimento possível. E, se a metafísica é a mais antiga das pretensas “ciências”, isto se deve ao fato de a nossa razão, por sua própria natureza, tender, irremediavelmente, a estas sínteses sublimes, que têm, sem dúvida, uma função reguladora. Contudo, urge fazer o adendo: tais sínteses, ao sentir de Kant, encontram-se desprovidas de todo valor objetivo, já que estão destituídas de qualquer *intuição empírica correspondente*.

Atendo-nos aos argumentos da “metafísica tradicional”, que Kant pretende refutar na *Dialética Transcendental*, temos que o filósofo de Königsberg não se acautelou em verificar com a devida cúria as suas fontes. Por exemplo, no que toca à *psicologia racional*, acusada pelo filósofo de valer-se de um *paralogismo* em sua tentativa de demonstrar a existência da alma como substância imaterial, imortal, una, o argumento a que se refere Kant nos remete ao *cogito cartesiano*. Kant denuncia-lhe a passagem ilegítima do plano gnosiológico ao ontológico. Ora, cumpre asseverar que este argumento não se alinha, por exemplo, à concepção deste grande gênio metafísico que foi Tomás de Aquino. Para o Aquinate, segundo os quatro artigos da *Quaestio 87*, da *Prima Pars* da *Summa Theologiae*, a alma não se

conhece a si mesma por si mesma, mas pela reflexão acerca dos seus próprios atos, isto é, *a posteriori* e indiretamente.⁷⁴

Igualmente, quando Kant argumenta que o início temporal do mundo é uma *antinomia* da qual os metafísicos não conseguem sair, porquanto tanto os argumentos a favor como os contra são inconcludentes, isto também não vai de encontro, nem se configura como novidade nenhuma à metafísica do Aquinate. Consciencioso da insolubilidade da *questão* unicamente no plano natural, e admitindo que nem a tese de que o mundo teve um começo nem a de que tenha sido criado “ab aeterno” são impossíveis e conclusivas do ponto de vista da razão, Tomás, na *Quaestio 46, articulus 2*, da *Summa Theologiae*, afirma que o começo temporal do mundo só pode ser admitido de forma decisiva pela fé bíblica.⁷⁵

Também no que tange ao *argumento ontológico* para se provar a existência de Deus, cunhado por Anselmo e retomado, com outras nuances, por Boaventura, Escoto, Descartes, Leibniz e outros, e que Kant julga ser um paralogismo no qual se fundam, ademais, todas as outras demonstrações da existência de Deus, e isto em virtude de tal argumento dar um salto ilegítimo do plano lógico ao ontológico, ele não se atenta para o fato de que, na *metafísica* de Tomás, o mesmo *argumento ontológico*, em sua formulação *a priori*, é formalmente rejeitado e refutado com quase os mesmos argumentos que ele próprio haveria de formular séculos depois. Basta folhear os *capítulos X e XI* do *livro I* da *Summa Contra Gentiles* para se verificar isso.⁷⁶ E que seja possível, além disso, contra o que afirma Kant, outro modo de se demonstrar a existência de Deus, a saber, *a posteriori*, Tomás o prova na insigne *Quaestio II* da *Prima Pars* da *Summa Theologiae*, demonstrando, em primeiro lugar, no *articulus I*, que a existência de Deus, evidentíssima *quoad se*, não o é *quoad nos* que desconhecemos a essência divina. Depois, no *articulus II*, demonstra que, se não é possível provar a existência de Deus por uma *demonstratio propter quid* o é por uma *demonstratio quia*, ou seja, que parte do efeito à causa. Por fim, no *articulus III*, com descortino, o Aquinate prova, *ex professo*, *a posteriori*, através das celebérrimas cinco vias (*quinque viis*), que Deus *é* ou *existe*, partindo sempre da realidade.⁷⁷

⁷⁴ Vide todos os quatro artigos: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 87.

⁷⁵ Vide: *Idem. Ibidem*. I, 46, 2. NASCIMENTO, Carlos Arthur R. **Santo Tomás de Aquino: O Boi Mudo da Sicília**. São Paulo: EDUC, 1992 p. 49: “É neste contexto que se situa o opúsculo *A eternidade do mundo contra os murmurantes*. Notemos que, nesta questão, Tomás de Aquino adota uma postura semelhante à de E. Kant (1724-1804), no que este denomina a primeira antinomia da razão pura, isto é, justamente o conflito entre duas teses, nenhuma das quais apresenta mais razão para ser aceita que a outra.”

⁷⁶ Vide: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. I, X e XI.

⁷⁷ Vide todos os três artigos. *Idem. Suma Teológica*. I, 2,

Vê-se, pois, que Kant não conhecia a verdadeira metafísica e tomava por metafísica o que, na verdade, era uma incauta elaboração desta por parte dos seus coetâneos. Na verdade, o que Kant “embargou” foi um modelo ou uma forma de fazer metafísica; a falar com exatidão, Kant acalentou-se em destruir não a verdadeira metafísica, mas sim um simulacro desta, o qual não passa de uma ontologia corroída e decadente, formulada de maneira não douta pelos seus coevos. Entretanto, como pretendeu suspender toda a metafísica possível, acabou por incorrer num paralogismo clássico: a *ignoratio elenchi*. Simplesmente não levou a cabo o que se propôs, ou, o que dá no mesmo, ignorou o que deveria ser demonstrado. Seus argumentos são falazes! Aliás, padecem do mesmo erro as outras incalculáveis críticas que os “robustos” defensores da filosofia moderna e contemporânea incansavelmente deflagram contra a Idade Média. Não a conhecendo, suas engenhosas críticas não carecem de certa ingenuidade. A bem da verdade, é por tomarem o *realismo moderado* dos escolásticos como inocente e ilusório, que as suas imprecisões, por vezes ébrias de um obscurantismo inexplicável, tornam-se, elas próprias, falazes. Cedemos a palavra às considerações de Étienne Gilson sobre o assunto:

Nada se iguala à paixão dos historiadores do Renascimento pelo individualismo, pela independência de espírito e pela rebelião contra o princípio de autoridade, se não fosse a docilidade com a qual se copiam uns aos outros e dogmatizam sobre essa Idade Média, sobre a qual, na realidade, sabem apenas pouca coisa. O fato de esta atitude ser comum seria sem importância; mas que aqueles que assim falam de coisas que ignoram se posicionem como defensores da razão e da observação pessoal, e que acusem de ceder ao preconceito aqueles que se permitem discutir os seus, seria triste, se não fosse cômico. A indiferença aos fatos, o desprezo pela observação direta e pela informação pessoal, o hábito de responder a tudo em nome de hipóteses que se tomam por evidências, o dogmatismo ingênuo com o qual acusam de falta de espírito crítico aqueles que, em nome de fatos observáveis, se permitem pôr em dúvida o valor de suas posições, enfim, todas essas falhas com as quais eles compõem sua Idade Média, e que sem dúvida aí prosperam como em todas as épocas da história, dariam um quadro bastante fiel de sua própria atitude. Todas as falhas de que acusam a Idade Média, eles as têm.⁷⁸

Volvendo à *Crítica da Razão Pura*, resta-nos, a tempo, uma última consideração. Nela, o homem torna-se sujeito ativo na formulação do conhecimento, e este último é concebido, não mais como a apreensão das coisas como são em si (*sicut sunt*), mas como aparecem (*uti apparent*), isto é, como fenômenos (*phainesthai*= *aparicação, manifestação*) e

⁷⁸ GILSON, Étienne. **Heloísa e Abelardo**. Trad. Henrique Ré. São Paulo: EDUSP, 2007. pp. 153 e 154.

não como *númeno* (*noien= pensar*). Destarte, por meio desta *Crítica*, Kant realiza, definitivamente, a “superação” do horizonte ontológico que predominou na filosofia *clássico-medieval*. De fato, na concepção da filosofia *antigo-medieval*, o homem assimilava o ser das coisas; já na nova ambiência inaugurada pela modernidade e consagrada na obra de Kant, o *teórico* e o *poiético* interagem sinérgica e intrinsecamente no sujeito, fazendo com que este se torne, por assim dizer, o artífice a “produzir”, com os dados fornecidos pela sensibilidade e conjugados com os *transcendentais* (as intuições puras da sensibilidade e as categorias do entendimento, aqui entendidas, não mais como *legis entis*, mas como *legis mentis: leis da mente, modos de julgar*), a *ontologia*. Assim, o homem não mais adequará o seu intelecto ao ser, senão que atuará, se assim pudermos expressar-nos, na “construção” do próprio ser. Em uma palavra, o “ser” será obra do sábio. Estamos diante, pois, da identidade entre o *homo artifex* e o *homo sapiens*, forjada na modernidade por Descartes e acompanhada por seus sequazes, e com a qual nos deparamos outra vez em Kant, desta feita arquitetonicamente formulada e amadurecida.

Com efeito, quando se puseram ante um mundo destituído das essências e qualidades sensíveis do medievo, os modernos tiveram como que “fabricar” as suas leis. Ora, na filosofia de Kant, este ideal alcança a sua plena maturidade, já que uma das intenções precípua do filósofo de Königsberg é justamente assegurar que a realidade que concebemos, nós a formulamos também; de fato, ela é tal como o sujeito a apreende segundo as leis da mente que vigoram em todo homem. Por conseguinte, a verdade não é mais a conformidade do intelecto à coisa; antes, ao contrário, é a conformidade da coisa ao intelecto. Seria redundante dizer que, destituindo assim a metafísica tradicional de todo e qualquer valor objetivo, e tentando salvaguardar a ciência, Kant, na verdade, arruína a própria ciência de forma insanável. Negação a inteligibilidade do ser, nega-se tudo. Nega-se a capacidade da nossa inteligência de se destacar de algo para conhecê-lo como objeto. Nega-se a própria possibilidade de conhecermos algo realmente distinto de nós. Não há mais objeto, nem mais sujeito verdadeiramente cognoscente, ou seja, que consiga conhecer algo diferente dele. Não conhecemos mais o que *é*, senão as coisas tal como nos aparecem ou se manifestam a nós, enquadradas dentro das categorias do nosso entendimento. A negação da abstração levou Kant ao solipsismo. Neste sentido, fazemos nosso o parecer de Franca sobre a “filosofia” de Kant:

Ruiu a teodicéia, mas, com ela, o edifício científico. Não conhecemos a Deus, mas também não conhecemos a nenhuma outra realidade. O mundo e o homem serão para sempre incógnitas indecifráveis; nega-se a inteligibilidade radical do ser, nega-se a inteligibilidade dos mesmos

fenômenos. A própria existência de uma realidade extramental Kant não a pode afirmar senão a preço de uma contradição imanente. JACOBI, contemporâneo de Kant e um dos primeiros e mais atilados críticos de sua obra, escreveu com acerto: “*Sem a suposição das coisas em si, não posso entrar no sistema; com esta suposição, nele não posso ficar*”. (...) O solipsismo mais desesperador, que isolaria cada inteligência em si mesma sem possibilidade de entrar em contato com o mundo das coisas e no convívio com outras inteligências, seria o paradeiro fatal desta filosofia destruidora.⁷⁹

B) A Crítica da Razão Prática e a Metafísica dos Costumes

Mas a pergunta sobre o conhecimento teórico, suas possibilidades e limites, serve apenas como intróito de uma obra de alento muito mais abrangente que visa fundamentar o *primado da razão pura prática* sobre a *razão empírica prática*, esta última fundada, ou na contingência dos instintos que visam unicamente ao *prazer* ou na busca da *felicidade* através da prática da *virtude da prudência*, e sobre a própria *razão pura teórica ou especulativa*, que nos fornece, conforme os resultados da *Crítica da Razão Pura*, mais respostas negativas do que positivas. Na verdade, Kant pretende fundar uma ética da vontade (*wille*), ou melhor, da *boa vontade (guter wille)*, que, definida como causalidade própria dos seres racionais, causalidade esta especificada pela liberdade (*freiheit*) que é inerente a todo sujeito racional e que lhe faculta, ademais, a própria possibilidade de cumprir leis que também lhe são imanescentes e a cumpri-las, outrossim, não por obrigação (*notingung*), mas exatamente por *liberdade*, isto é, independentemente de qualquer outro móvel, dão ao homem a dignidade singular de um ser autônomo, isto é, capaz de desencadear uma série causal ímpar.

Movendo-se neste plano, nosso filósofo põe-se na tentativa de fundamentar a universalidade (*allgemeinheit*) da própria lei e a provar a existência e o emprego do *imperativo categórico*, ou seja, do dever (*pflicht*), que, conjugado com a autonomia da vontade, torna-se o fundamento de uma ética da liberdade (*freiheit*), na qual o sujeito autônomo é convocado a agir única e exclusivamente por dever (*aus pflicht*). Ora, é precisamente neste agir que reside a *dignidade humana*, do próprio *agir moral* e do respeito (*achtung*) pela lei imanente a todo homem. No plano da ética, pois, o homem, enquanto ser racional, é assim elevado ao mundo inteligível (*vertandeswelt*); o sujeito racional, tendo como

⁷⁹ FRANCA. O Problema de Deus. p. 123.

única determinação da sua vontade a lei moral *a priori* atestada pelo fato da Razão (*faktum der vernunft*), é assunto ao estatuto ontológico de *noumenon*: “coisa em si”. O que equivale a dizer que o homem tem um valor em si mesmo. A antinomia da liberdade é assim sanada; pautada sobre outro plano, é dirimida e como que resgatada, posto que, tendo o homem um valor em si mesmo, ele não deve ser condicionado por nada, salvo pelo dever. Observe-se, porém, que o “dever” do qual fala Kant não é o *dever natural*, expresso pelo termo “*müssen*”, ex: “todos os homens *devem* morrer”, mas sim o *dever moral*, ditame (*gebot*) da *razão pura prática* e expresso pelo termo “*sollen*”: ex: “todos os homens *devem* dar testemunho da verdade”. Ora, agir desta forma, isto é, determinado unicamente pelo dever moral ditado pela *razão pura prática*, é justamente ser livre ou, o que dá no mesmo, ser autônomo, pois Kant concebe a *liberdade como autonomia*. Na verdade, esta liberdade concebida como autonomia da vontade é a *ratio essendi* da ética kantiana. Atente-se, ademais, que nem todo *princípio prático* constitui-se como um dever. Kant divide os “princípios práticos” da razão em “máximas”, que são princípios subjetivos do querer, válidas somente para aquele que as propõe (ex: “vingue-se de toda ofensa que receber”), e “imperativos”, que são princípios objetivos, mandamentos válidos para todos. Ora, o imperativo pode ser hipotético ou categórico, sendo este último o único que pode especificar o caráter (no sentido original de “marca”) moral da ação. De toda forma, temos que, em Kant, o primado pertence à *razão pura prática* e não à *razão prática empírica*; aliás, a *razão pura prática* é ascendida acima da própria *razão pura teórica*, uma vez que a *razão pura prática* alcança o que a *razão pura teórica* apenas especula ou aspira sem sucesso. A *Metafísica* converte-se assim em *Ética* e a *Ética* em *Metafísica*. Vale advertência, contudo, que “metafísica” aqui não tem a mesma conotação de *suprassensível* ou *transcendente* – concebê-la de tal forma seria incidir numa *heteronomia*, erro irreparável em qualquer interpretação da ética kantiana – mas sim de *transcendental*, e o próprio conceito de *transcendental* em Kant é diverso do da *escolástica*. Segundo Kant, os transcendentais são *princípios a priori*, sendo que o *a priori* denota aqui que eles se encontram despidos de toda contaminação empírica. Este é o molde da metafísica que Kant recupera e instaura no campo da ética. Assim, em seu sistema, os problemas teóricos encontram respostas incisivas tão somente quando abordados sob o aspecto *puro prático*.

Ocorre, desta sorte, uma efetiva superelevação do *agir ético*, que é colocado sobre o ser: o *dever ser* é alçado a um posto superior ao do *ser*. É uma ética não *ontológica*, mas *deontológica*. Estabelece-se, pois, uma oposição inconciliável entre o ser (*ontologia*) e o dever ser (*deontologia*), sendo que a primazia pertence a este último. As inclinações naturais corrompem o *agir moral*. Destarte, a prioridade é a do agir única e exclusivamente *por dever*,

não por prazer e sequer pela tendência natural à felicidade, à utilidade, etc. Enquanto as éticas anteriores a Kant propunham *imperativos hipotéticos*, ex: “Se quiseres (*i.é.*, na hipótese ou sob a condição de queres) ser bem-sucedido, deves fazer isto ou aquilo; se quiser passar, deve estudar; se quiser ser campeão, deve treinar; se quiser ser feliz, deve praticar os mandamentos”, Kant propõe como fundamento de sua ética o *imperativo categórico*: “deve porque deve”, “deve e pronto”, ou seja, obedece à lei pela própria lei. Por fim, cumpre ressaltar que, enquanto Kant, na *Crítica da Razão Pura*, critica a própria razão pura por tender, de forma inarredável, a ultrapassar os limites de todo conhecimento possível, na *Crítica da Razão Prática*, ele critica, ao contrário, a inclinação quase incontrolável de a vontade deixar-se determinar por elementos empíricos, como o prazer, a felicidade, a utilidade, etc. Na *Crítica da Razão Prática*, o filósofo de Königsberg defende “apaixonadamente” que a ética deve mover-se no espaço restrito da *razão pura prática*. Daí, inclusive, a crítica ser da *Razão Prática* e não da *Razão Pura Prática*. Onde, ademais, o “imperativo categórico” ou a lei moral, como ditame da razão inerente a todo homem, dever ser destituído de qualquer conteúdo, sendo apenas e tão somente formal. Só assim ele manter-se-á puro de qualquer dado empírico e, *ipso facto*, conservar-se-á universal, isto é, válido para todo homem. Ora, neste sentido, vale dizer, enquanto destituída de toda e qualquer *intuição sensitiva*, e movendo-se integralmente no plano transcendental, é que podemos afirmar que Kant funda a *Ética* como *Metafísica* ou uma *Metafísica* concebida como *Ética*, ou, como ele próprio a denomina: uma *Metafísica dos Costumes*.

Além disso, cômico das críticas que poderia sofrer, salvaguarda a sua ética de ser atacada por não constituir uma *ciência especulativa*, dizendo, contra toda tradição clássica, que a *Ética* e a *Razão pura prática* estão sobrepostas à *Razão Pura Teórica* e como que condicionam o seu uso. Com efeito, é somente em função da *lei moral*, como fato da razão (*faktum vernunft*), que podem não só a liberdade – fundamento da moral – como a imortalidade da alma e Deus ser aceitos como postulados, sem valor teórico, dado que não fazem avançar o conhecimento, mas imprescindíveis para explicar a moral. Porventura isto significaria que a imortalidade da alma e Deus devem ser móveis da vontade? De maneira nenhuma! A bem da verdade, eles são corolários; a felicidade, por exemplo, é o galardão da vontade que age *por dever*, nunca o seu móvel. Contudo, como explicar o fato de que do agir *por dever* não se segue, necessariamente, a felicidade? Ora, é justamente para dirimir este problema, a saber, que o bem supremo não nos faça necessariamente felizes, que Kant postula a existência de um Deus que faça com que o agir *por dever* e a *felicidade* se correspondam e possam equivaler-se. Este é o Bem Supremo (*höchstes Gut*). Já o postulado da imortalidade

da alma é preciso para explicar a necessidade da completa adequação da vontade à lei moral. De fato, como esta inteira conformidade não se encontra neste mundo, surge, então, a necessidade de se postular a imortalidade da alma, que, n'outro mundo, alcançará a “completa adequação” da vontade à lei moral. Eis como Kant submete a *razão pura teórica*, em seus três objetos (*Gegenstände*: liberdade, imortalidade da alma e Deus), que são o “fim final” (*Endzweck*), à sua ética transcendental. Decorre desta primazia da *razão pura prática* sobre a *razão pura teórica*, outra peculiaridade da ética kantiana: separar o ético do jurídico, a virtude do direito, a moral do legal. O *legal* constitui-se, doravante, quando se age apenas em conformidade com a lei; a *moral*, ao contrário, encontra-se necessariamente vinculada àquela ação que se dá segundo a lei e pela lei. Assim é separada a esfera da *ética* da do *Direito*.

Alguns acrescentam que a ética kantiana é pragmática. De todo. Sua *Anthropologiae in Pragmatischer Hinsicht* (*A Antropologia desde o ponto de vista pragmático*), de 1798, deveria ser sucedida por outra obra de fôlego: *Anthropologia transcendentalis*. Porém, Kant não pôde realizá-la, pois o colheu a morte. Contudo, já na *Dissertação* de 1770 e também no opúsculo de 1798, torna-se nitidamente distinto em Kant, o homem enquanto ser *físico-pragmático*, resultado do determinismo natural exercido sobre ele, do *homem pragmático*, resultado do que o homem *faz de si mesmo*. Ele distingue com clareza também o *pragmático* do *prático*, podendo este último designar: tanto o homem enquanto é determinado por qualquer *móvel externo* – eis a dimensão da *razão empírica prática* – quanto o homem enquanto ser *livre* que se determina unicamente *pelo dever* fundado na *lei moral*, a qual é atestada pelo “fato da Razão” (*faktum der Vernunft*). O que importa ressaltar é que, segundo Kant, a *razão pura prática* está acima da *razão pura teórica*, inobstante esta *razão pura prática* se distinga do *pragmático*, inclusive porque o *homem pragmático* deve, em última instância, estar submetido ao rigor dos ditames da *razão pura prática*. Todavia, dissociando o *prático* do *pragmático*, Kant dissocia – ratificamos – a ética do *Direito*, dando a este último um contorno ou um traço *pragmático*.

Kant, portanto, distingue a razão em: *razão pura* e *razão prática*, e esta última, em *razão empírica prática* e *razão pura prática*, à qual dará o primado. Embora a sua notória indiferença à erudição histórica e seu perceptível desinteresse pela filosofia antiga e medieval, não é inadvertido dizer que, na formulação do problema da *razão pura*, ele retome, sob certo ponto de vista (*secundum quid*), uma herança aristotélica, e na formulação do problema da *razão prática*, a herança platônica. Ademais, é possível conceber que, formulando e dando a primazia a uma *razão pura prática*, ele reintegre a tradição platônica e aristotélica. Entretanto, de balde procuraríamos fundamentar tal tese através de seus textos; devido à precariedade do

seu conhecimento da tradição *vetusto-medieval*, Kant foi inegavelmente incapaz de reconhecer e formular, com plena consciência, o *locus* no qual se encontrava inserida a sua obra, deveras imponente dentro da *história da filosofia*. Fato a se ressaltar ainda é que a ética kantiana apresenta-se verdadeiramente como um *evento epocal*, pois divide a ética filosófica ocidental em duas vertentes bem distintas: a *ética da eudaimonia*, consagrada pela filosofia *antigo-medieval*, e a *ética do dever*, que, ao mesmo tempo em que é o coroamento da ética moderna, tornar-se-á preponderante no pensamento ético contemporâneo.

Não é difícil perceber que a construção kantiana aborrece a reta razão. Como pensar que a liberdade, a imortalidade e Deus, que são considerados como ideias vazias no âmbito especulativo, tornem-se, no âmbito moral, postulados imprescindíveis? Como pensar numa razão que, inobstante tenda inevitavelmente a estas grandes sínteses – liberdade, imortalidade da alma e Deus – tenha que admitir que elas não passem, quanto ao seu valor objetivo, de ideias sem conteúdo? E como pensar que estas mesmas ideias, se tornem, cada uma a seu modo, necessárias no bojo da moral? Na verdade, toda moral do dever kantiana não é mais a moral cujos ditames são derivados da natureza humana, senão exatamente o contrário. De fato, na perspectiva kantiana, em se tratando de ética, seguir a natureza humana – a qual nos faz tender incoercivelmente à felicidade – é vedado. Deve o homem, portanto, negar a sua própria natureza. Ademais, o mesmo Deus que, como postulado sem fundamento teórico, é indispensável para o coroamento da moral, não pode ser o móvel da vontade, sob pena de o ato deixar de pertencer à esfera da moralidade. A liberdade humana, para Kant, consiste, em suma, em não seguir as tendências naturais ao homem. Ao que tudo indica, na tinta deste filho das nórdicas brumas, nossa natureza apresenta-se tão corrompida quanto o era para os mestres “pietistas” da sua infância. Não bastasse isso, separando o especulativo do prático, a virtude da tendência à felicidade, a ética do Direito, Kant acastela sua filosofia numa clausura invencível. Sua filosofia é inumana, para não dizer desumana; seu sistema, agnóstico-especulativo, caiu num tal dogmatismo, radicalismo, absolutismo moral – contraditório em si mesmo – que quem quer que o leia honestamente, dar-se-á conta de que está diante de uma masmorra fúnebre, lúgubre, inatingível e indigna de um ser humano. Kant não fundamentou a ética, ele a destruiu, porque não a tornou apenas um ideal inalcançável, mas, com o seu formalismo, tornou-a impossível, não factível, porque ininteligível em si mesma.⁸⁰ Nosso fazemos o juízo de Franca sobre este sistema cinzento:

⁸⁰ Segundo Tomás, o impossível – tomado no sentido estrito do termo, a saber, não factível porque absoluto – nem Deus, por assim dizer, pode realizá-lo. A bem da verdade, melhor seria dizer que simplesmente não pode

À unidade harmoniosa, filha da sabedoria que sabe ordenar, sucedem os contrastes de dualismos inconciliáveis. Dualismo entre os sentidos e a inteligência; entre a razão teórica e a razão prática; entre o mundo interior do espírito e o mundo externo da matéria; entre a liberdade noumênica e o determinismo dos fenômenos; entre a virtude e a tendência à felicidade; entre a moralidade e a religião; entre a filosofia e a vida. (...) Aspiramos irresistivelmente à felicidade que reside na perfeição da natureza, mas não podemos agir em vista da perfeição que felicita porque ofendemos a moral que é a lei do homem. As questões metafísicas impõem-se à razão com uma necessidade natural inevitável, mas resolvê-las é emaranhar-se em contradições insolúveis. Deus é indispensável para a coroa da ordem moral mas agir por amor de Deus é uma heteronomia que torna imoral a ação e desvirtua a autonomia da vontade. Sem Deus, sem liberdade, sem imortalidade não podem viver as consciências, mas a razão pura declara que a afirmação objetiva destas realidades implica antinomias inextricáveis.⁸¹

ser feito. Vide: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 25, 3, C. *Mutatis mutandis*, a ética kantiana é inatingível, não por sua nobreza, mas por sua absurdidade. Perdoe-nos a graça pesada, mas, contraditória em termos, nem Deus poderia realizá-la!

⁸¹ FRANCA. **O Problema de Deus**. p. 124.

Anexo III:

Comte e a lei sociológica dos três estados

Na concepção de Auguste Comte, mediante um processo evolutivo, todo o universo procede da matéria. Mesmo o homem não é senão parte desta evolução. E no exato momento em que a evolução da matéria alcança o estágio humano, dá-se então início à história.⁸² Agora bem, a história divide-se em três estágios: o teológico, o metafísico e o científico. O primeiro é um estado necessário para o processo de evolução da inteligência humana; o segundo é intermediário e transitório; o terceiro é o definitivo.⁸³ No estado teológico o homem viveu na antiguidade; na idade média, encontramos-no no estado metafísico; nos tempos hodiernos, achamo-nos no estado positivo.⁸⁴

Ora bem, o estágio teológico consiste num primeiro esforço da inteligência humana para explicar os fenômenos naturais. Nele, atribuem-se todos os fenômenos a seres sobrenaturais e divindades, mais ou menos numerosos.⁸⁵ A fase mais evoluída deste estágio é o monoteísmo. Seguiu-se a ele o estágio metafísico, que se caracteriza pela substituição das divindades primitivas por entidades abstratas, não mais sobrenaturais, senão que inerentes às próprias coisas e capazes de produzir, por si mesmas, os fenômenos naturais.⁸⁶ O terceiro e definitivo estágio é o positivo. Nele, o homem reconhece a efemeridade e a caducidade dos estágios anteriores, que o conduziam a buscar num absoluto inatingível e inexistente, a causa

⁸² MONDIN. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 3**. p. 115: “Segundo Comte, todo o universo procede da matéria por via de evolução. Também o homem é produção da evolução da matéria. Quando a evolução atingiu o estágio humano, teve início a história (...)”.

⁸³ COMTE. **Curso de Filosofia Positiva**. In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Do Romantismo ao Empirio-criticismo**. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. p. 312: “A lei consiste nisto, que toda nossa concepção principal, todo alvo de nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estágios teóricos diversos: o estágio teológico ou fictício, o estágio metafísico ou abstrato, o estágio científico ou positivo. (...) o primeiro é o ponto de partida necessário da inteligência humana; o terceiro é o definitivo; o segundo destina-se unicamente a ser como transição.”

⁸⁴ FRANCA. **Noções de História da Filosofia**. p. 195: “O estado teológico dominou na antiguidade; o metafísico na idade média; o positivo nos tempos modernos.”

⁸⁵ COMTE. *Op. Cit.* In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Do Romantismo ao Empirio-criticismo**. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. p. 312: “No estágio teológico (...) se representa os fenômenos como produtos da ação direta e contínua de agentes sobrenaturais mais ou menos numerosos, cuja intervenção arbitrária explica todas as anomalias evidentes do universo.”

⁸⁶ COMTE. *Op. Cit.* In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Do Romantismo ao Empirio-criticismo**. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. p. 312: “No estágio metafísico, que não é mais, no fundo, do que simples modificação geral do primeiro, os agentes sobrenaturais são substituídos por forças abstratas, verdadeiras entidades (abstrações personificadas) inerentes aos seres do mundo, e concebidos como capazes de gerar por si os fenômenos observados (...)”.

última e final de todas as coisas. Por isso, neste estágio, substitui o princípio de causalidade pela análise dos fenômenos e pelo reconhecimento de suas leis efetivas a partir dos próprios fatos.⁸⁷ Comte acentua, para terminar, que esta evolução gradual do espírito humano durante o curso da história universal, pode ser ainda constatada no desenvolvimento de cada inteligência individualmente:

Ora, cada um de nós, contemplando a própria história, não recorda que foi sucessivamente, quanto a suas noções mais importantes, *teológico* em sua infância, *metafísico* em sua juventude, e *físico* em sua maturidade?⁸⁸

⁸⁷ COMTE. *Op. Cit.* In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Do Romantismo ao Empiocríticismo**. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. p. 312: “Por fim, no estágio positivo, o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia a buscar a origem ou o fim do universo e a conhecer as causas íntimas dos fenômenos, para consagrar-se unicamente à descoberta, com o uso do raciocínio e da observação, de suas leis efetivas (...)”.

⁸⁸ COMTE. *Op. Cit.* In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Do Romantismo ao Empiocríticismo**. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. p. 313.

Anexo IV:

O processo do conhecimento em Kant

Para Kant, todo conhecimento começa pela experiência.⁸⁹ Com efeito, o homem é dotado de uma *capacidade representativa* capaz de receber uma *afecção imediata* de um objeto dado pela *experiência*. Ora, esta capacidade representativa de receber uma afecção imediata do objeto dado na experiência, Kant chama de *sensibilidade*.⁹⁰ E o efeito próprio do objeto sobre os nossos sentidos Kant denomina *sensação*.⁹¹ A sensação é, pois, uma forma de *intuição*, isto é, apresenta-se para nós como uma *percepção imediata* do objeto.⁹²

Agora bem, se, por um lado, Kant admite que todo conhecimento comece pela experiência, por outro, ele afirma também, e com toda a clareza, que isso não equivale a dizer que todo o conhecimento se origina na experiência.⁹³ De fato, para Kant, em todo conhecimento, cabe distinguir a *matéria* da *forma*.⁹⁴ Portanto, o nosso conhecimento é *composto*. Nele existe uma parte que procede das impressões deixadas pelos objetos em nós e outra que vem das nossas próprias faculdades, e que, ajuntando-se àqueles dados recolhidos da experiência, não pode, doravante, ser deles distinguidos senão por um detido exercício de *abstração*.⁹⁵ Desta sorte, podemos identificar, em toda *intuição empírica*, dois elementos: as impressões do objeto deixadas em nossos sentidos mediante a experiência (a sensação) – *a posteriori*, portanto – e um elemento procedente da nossa própria faculdade sensível, cuja

⁸⁹ KANT. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Nova Cultura, 2000. *Introdução*. p. 53: “Que todo o nosso conhecimento começa com a experiência, não há dúvida alguma (...)”.

⁹⁰ KANT. *Op. Cit.* In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: De Spinoza a Kant*. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. p. 408: “A capacidade de receber representações (receptividade), na modalidade de ser afetados pelos objetos, chama-se *sensibilidade*.”

⁹¹ KANT. *Op. Cit.* In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: De Spinoza a Kant*. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. p. 408: “O efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, enquanto somos afetados por este próprio objeto, é a *sensação*.”

⁹² MONDIN. *Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 2*. p. 177: “A sensação é uma intuição, isto é, consiste na percepção imediata do objeto como ele aparece (...)”.

⁹³ KANT. *Op. Cit. Introdução*. p. 53: “Mas embora todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso todo ele se origina *da* experiência.”

⁹⁴ FRANCA. *Noções de História da Filosofia*. p. 179: “Para este fim cumpre distinguir em todo conhecimento a matéria da forma.”

⁹⁵ KANT. *Op. Cit. Introdução*. p. 53: “Pois poderia bem acontecer que mesmo o nosso conhecimento da experiência seja um composto daquilo que recebemos por impressões e daquilo que a nossa própria faculdade de conhecimento (apenas provocada por impressões sensíveis) fornece de si mesma, cujo aditamento não distinguimos daquela matéria-prima antes que um longo exercício nos tenha tornado atento a ele e nos tenha tornado aptos à sua abstração.”

função é realizar a *síntese* de todos os elementos fornecidos pela sensação, e que, ademais, é *independente* da própria experiência, ou seja, é *a priori*.⁹⁶

Por conseguinte, analisando agora a *intuição empírica*, podemos distinguir nela duas coisas: a *sensação*, que depende da experiência, e certas disposições que independem da experiência. Estas são chamadas por Kant de *formas puras da sensibilidade* ou, ainda, de *intuições puras*, justamente para distingui-las da *sensação*.⁹⁷ Ora bem, estas *intuições puras* – específicas da sensibilidade – são duas: o *espaço*, que é a *forma pura da sensibilidade externa*, e o *tempo*, que é a *forma pura da sensibilidade interna*.⁹⁸ Pois bem, a *síntese* dos dados da *sensação* (matéria), então submetidos ao espaço e ao tempo (forma), dá origem ao *fenômeno*.⁹⁹

Ora, segundo Kant, o único mundo que nos é acessível é o *mundo fenomênico*. E já que o fenômeno não é senão a *síntese* dos *dados da sensação* produzida pelas *formas puras da sensibilidade*, por ele não temos nenhum acesso à *coisa-em-si*.¹⁰⁰

De acordo com Kant, o *conhecimento fenomênico* é o único *seguro*, porque somente ele contém os caracteres de *universalidade* e *necessidade*, indeclináveis a todo conhecimento que se pretenda *científico*, ao mesmo tempo que abarca também a *sensação*, ou seja, a afecção deixada pelos objetos em nós, o que *estende* o nosso conhecimento, tornando-o realmente uma novidade.

Com efeito, espaço e tempo bem como as *categorias do entendimento* são formas presentes em todo *sujeito racional*. Tais formas, quando associadas aos dados da sensibilidade, tornam possível o saber científico e fundam todo conhecimento verdadeiro:

⁹⁶ KANT. *Op. Cit.* In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: De Spinoza a Kant**. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. p. 408: “Naquilo que aparece, o que corresponde à sensação o chamo de *matéria*, enquanto o que torna possível ordenar em certas relações o múltiplo que aparece, chamo de *forma* daquilo que aparece.”

⁹⁷ KANT. *Op. Cit.* In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: De Spinoza a Kant**. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. p. 408: “Chamo *puras* (em sentido transcendental) todas as representações em que não se encontra nada que pertença à sensação. (...) Aliás, esta forma pura da sensibilidade será chamada ela própria de *intuição pura*.”

⁹⁸ FRANCA. **Noções de História da Filosofia**. p. 180: “O espaço é a forma da sensibilidade externa, por meio da qual localizamos os objetos fora de nós. O tempo é a forma da sensibilidade interna, mediante a qual percebemos os fatos conscientes, uns *depois* dos outros, como sucessivos.”

⁹⁹ MONDIN. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 2**. p. 177: “(...) a síntese dos dados sensoriais (matéria) sob a forma de espaço e tempo dá como resultado o *fenômeno*.”

¹⁰⁰ FRANCA, Leonel **O Problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953. p. 111: “O mundo que nos é acessível é unicamente o dos fenômenos enquanto fenômeno diz o real na medida que se adaptou às nossas condições subjetivas de percepção. A realidade em si, o *noumenon* é e permanece sempre impérvio às possibilidades do conhecimento.” *Idem*. **Noções de História da Filosofia**. p. 180: “Em linguagem kantiana: conhecemos apenas os fenômenos, as aparências. A realidade em si, o *noumenon das Ding-na-sich* é-nos inteiramente inacessível.” : ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. Rev. H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1991. p. 49: “Em outras palavras, a coisa em si, o *númeno*, escapa à possibilidade do conhecimento. Só podemos conhecer os *fenômenos*.”

As conclusões da analítica, portanto, são claras: o conhecimento científico é de fato universal e necessário, mas é *fenomênico*. Aliás, poder-se-ia até dizer que, exatamente e unicamente por ser fenomênica, a ciência é universal e necessária, dado que o elemento de universalidade e necessidade deriva somente do sujeito e de suas estruturas a priori (...). (...) A posição de nosso filósofo é a seguinte: o conhecimento fenomênico é o único conhecimento seguro, porque o intelecto recebe seus conteúdos *apenas* da sensibilidade.¹⁰¹

¹⁰¹ REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: De Spinoza a Kant**. pp. 366 e 367.

Anexo V: Deus na filosofia de Kant

Se quisermos precisar bem o lugar que Deus ocupa no âmbito da razão em Kant, temos que ter presentes alguns conceitos. Antes de tudo, precisamos definir o conceito de *razão* em Kant. Ora, é na *Dialética transcendental* que o nosso filósofo estuda a razão. Com efeito, em Kant, o termo “razão” (“vernunft”) tem dois sentidos distintos. O primeiro e mais geral é o de razão como *faculdade de cognição*. O segundo e mais específico, consiste em tomar o termo “razão” como *faculdade silogística e sintética*. É neste sentido determinado que o conceito de razão será estudado na *Dialética*.¹⁰²

Para quem estudou a *Analítica transcendental*, na qual Kant pesquisa a faculdade do *intelecto (verstand)*, terá percebido que o intelecto – faculdade de julgar – é dotado de *conceitos puros*, também chamados por Kant de *categorias*, que encontram o seu uso legítimo, quando aplicados aos dados fornecidos pela sensibilidade, tornando-se, assim, como que elementos fundantes – dada a sua universalidade – das ciências físicas.

Agora bem, a razão consiste na atividade do intelecto quando ele, ultrapassando os limites de toda experiência possível e sem nenhuma intuição empírica correspondente, passa a se valer destas mesmas categorias que lhe são inerentes com vistas a dar uma maior unidade ao conhecimento.¹⁰³ Ora, esta tendência de nosso intelecto a ultrapassar os limites da experiência é irrefreável, em virtude da sua própria natureza e estrutura. A razão, diz Kant, é a faculdade do incondicionado, no sentido de que ela nos impele, de modo inelutável, a passarmos do finito ao infinito, do condicionado ao incondicionado, do relativo ao absoluto. Em uma palavra, a razão é a faculdade da metafísica.¹⁰⁴

¹⁰² REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: De Spinoza a Kant**. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. p. 369: “Ora, em Kant, a razão tem: a) um significado geral, que é o que indica a faculdade cognoscitiva em geral, e b) um significado específico e técnico, que é o estudado precisamente na dialética (...)”.

¹⁰³ *Idem. Ibidem*: “O intelecto pode fazer uso de seus conceitos puros (ou categorias), aplicando-os aos dados da sensibilidade ou mantendo-se no horizonte de toda experiência possível, mas também pode *ir além do horizonte da experiência real ou possível*. Ora, para Kant, a ‘razão’ é o intelecto *enquanto vai além do horizonte da experiência possível*.”

¹⁰⁴ *Idem. Ibidem*: “Portanto, o espírito humano *não pode deixar de ir além da experiência*, porque isso constitui uma necessidade estrutural. Por isso Kant também define a ‘razão’ como ‘faculdade do incondicionado’, ou seja, como a faculdade que, sem cessar, impele o homem para o além do finito, buscando os fundamentos supremos e últimos. Em suma, a razão é a faculdade da metafísica que, porém, como logo veremos, está destinada a

Com efeito, para Kant, como se pode ver na *Analítica*, o intelecto é uma faculdade de julgar. Dada esta definição, o nosso filósofo se propôs instituir uma *tábua de juízos*, de acordo com os modos de afirmar. Desta *tábua de juízos*, ele deduziu a *tábua dos conceitos puros* do intelecto, as *categorias*. Ora, a razão, diversamente do intelecto, é uma *faculdade de silogística*. No entanto, ao contrário do que ocorre no intelecto, ela opera tão somente com os *conceitos puros* (as categorias), sem aplicá-los aos *dados da sensibilidade*. Tendo presente esta diferença notável, Kant deduziu, analogamente ao que fez com o intelecto, da *tábua de silogismos* construídos pela razão, uma *tábua de conceitos puros da razão* a que ele reserva o nome de *ideias*.¹⁰⁵

De fato, os *silogismos* possíveis são três: o *categórico*, o *hipotético* e o *disjuntivo*. A eles correspondem, na mesma ordem, três Ideias: a Ideia psicológica (alma), a Ideia cosmológica (o mundo) e a Ideia teológica (Deus).¹⁰⁶ Destarte, estas ideias têm uma função *reguladora imprescindível*, a saber, elas tendem a dar uma maior unidade ao nosso conhecimento e, sendo da nossa própria constituição buscar esta unidade, elas não podem de modo algum ser consideradas como *ilusões*.¹⁰⁷ Entretanto, quando tomadas como constitutivas de uma espécie de *conhecimento transcendente*, como passíveis de demonstração – pretensão da *metafísica tradicional* – elas passam a ser *sedutoras e enganosas*. Mas isso, observa Kant, não se deve à existência ou ao uso delas, mas sim a um abuso que fazemos delas.¹⁰⁸

Agora bem, a principal de todas elas, a Ideia por excelência – e também a que mais nos interessa aqui – é a Ideia teológica, a Ideia de Deus. Deus é o Ideal da razão, é o fim derradeiro para o qual a razão sempre se encaminha, o Absoluto, o Incondicionado, a síntese suprema, o Ser e o Modelo do qual todos os demais seres dependem.¹⁰⁹

permanecer como pura *exigência do absoluto*, sendo entretanto incapaz de atingir cognoscitivamente esse próprio absoluto.”

¹⁰⁵ *Idem. Ibidem*: “E assim como deduziu da *tábua dos juízos* a *tábua dos conceitos puros* do intelecto, analogamente, Kant agora deduz da *tábua dos silogismos* a *tábua dos conceitos puros da razão*, que ele chama de ‘*Idéias*’ em sentido técnico (...)”.

¹⁰⁶ *Idem. Ibidem*: “São três os tipos do silogismo: a) *categórico*, b) *hipotético*, c) *disjuntivo*. Conseqüentemente, três serão as *Idéias*: a) *Idéia psicológica* (alma), b) *Idéia cosmológica* (*Idéia de mundo como unidade metafísica*), c) *Idéia teológica* (Deus).”

¹⁰⁷ *Idem. Ibidem*. p. 373: “(...) Para Kant, enquanto estruturas da razão, as *Idéias não* podem ser, como tais, enganos e ilusões. (...) As *Idéias* têm uso ‘regulativo’, isto é, valem como ‘esquemas’ para ordenar a experiência e para dar-lhe maior unidade possível (...)”.

¹⁰⁸ *Idem. Ibidem*: “Somente por equívoco elas se tornam ‘dialéticas’, isto é, quando são mal entendidas, ou seja, quando são confundidas com *princípios constitutivos* de conhecimentos transcendentais, como ocorreu precisamente na *metafísica tradicional*. (...) Somente sendo usadas em sentido constitutivo (como se determinassem objetos reais de conhecimento) é que elas produzem ‘aparências’ que são esplêndidas, mas enganosas. Mas isso não é uso e sim abuso das *Idéias*, diz Kant.”

No entanto, atribuir a esta Ideia esplêndida, concebida pela nossa razão, uma existência objetiva e extramental, é um erro capital do qual temos sempre que nos prevenir, pois sobre a existência ou não de tal ser, permanecemos, ao menos do ponto de vista do *conhecimento especulativo*, na mais total e completa ignorância: “Mas essa Idéia que formamos com a razão nos deixa ‘na total ignorância sobre a existência de um ser de tão excepcional proeminência’”¹¹⁰.

¹⁰⁹ *Idem. Ibidem.* p. 372: “A terceira Idéia da razão é Deus (a Idéia de um incondicionado supremo absoluto, condição de todas as coisas). Neste sentido, diz Kant, mais do que uma Idéia, trata-se de um ‘Ideal’, aliás, do Ideal por excelência da razão. Deus é o ‘o Ideal’, porque é *modelo* de todas as coisas (...) Deus é o ser do qual dependem todos os seres, é a perfeição absoluta.”

¹¹⁰ *Idem. Ibidem.*

Anexo VI:

O princípio de causalidade

Antes de qualquer coisa, importa dizer que o *princípio de causalidade* é uma questão que se encontra na gênese do próprio filosofar, conforme nos afirma Tomás de Aquino: “(...) os homens começaram a filosofar buscando as causas (I *Metafísica* 2, 9826; Cmt 3, 53ss)”¹¹¹. Cumpre destacar ainda que o *princípio de causalidade* é um *princípio analítico*.¹¹² Agora bem, o que é um *princípio analítico*? Ora, os princípios analíticos são aqueles que possuem um caráter *necessário e universal*, haja vista que a própria relação entre os seus termos (*sujeito/predicado*) é essencial. Esta relação apresenta-se de tal forma fundamental que o próprio predicado decorre da essência mesma do sujeito ou está contido nela.¹¹³

De fato, nos juízos em que o predicado está contido na essência do sujeito ou dela decorre *imediate e necessariamente*, não há necessidade de se recorrer à *demonstração*. Tais juízos são *axiomas*, isto é, *proposições evidentes por si*, que serão também *para nós*, se ao menos conseguirmos penetrar a razão dos seus termos. Podemos observar que dados juízos são *necessários e universais* tão somente pela análise da *essência* do seu *sujeito*, sem ser preciso recorrermos à *experiência*. Com efeito, uma vez constatada a pertinência deles, a saber, que o *predicado* está contido no *sujeito*, tornam-se *necessariamente verdadeiros*, ou seja, *independentemente* de qualquer ulterior *experiência sensível*.¹¹⁴

Ora bem, vale sublinhar que, além de serem analíticos aqueles juízos cujo predicado se encontra na razão do sujeito, são também analíticos aqueles juízos nos quais o predicado, mesmo não sendo constitutivo da essência do sujeito, dela procede necessariamente.¹¹⁵ Desta sorte, contrariamente ao que pensava Kant, os *juízos analíticos*, além de serem *juízos explicativos*, podem ser também *juízos extensivos* do saber. Sobre o juízo que passaremos a averiguar – “tudo o que começa a existir tem uma causa eficiente” –, afirma Franca: “O princípio, assim formulado, já é extensivo do saber. Extensivo do saber, mas ao mesmo tempo

¹¹¹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. III, L, 2 (2276).

¹¹² FRANCA. *O Problema de Deus*. p. 136: “Ora, o princípio de causalidade é analítico.”

¹¹³ *Idem. Op. Cit.* p. 135: “Um princípio analítico é baseado nas relações internas e necessárias entre os seus termos. (...) Nas verdades analíticas a relação entre os termos é *necessária* porque essencial ou decorrente da essência do sujeito.”

¹¹⁴ *Idem. Ibidem.* p. 136: “Por isto mesmo, os princípios analíticos são superiores à experiência sensível, necessários e universais; não podem, em hipótese alguma, deixar de ser verdadeiros (...)”.

¹¹⁵ *Idem. Ibidem.* p. 141: “Mas é também analítico o juízo em que o predicado, sem constituir a essência do sujeito, *dela resulta como uma propriedade necessária*.”

rigorosamente analítico”¹¹⁶. De fato, é precisamente neste sentido que dizemos que o *princípio de causalidade é analítico*.¹¹⁷

Conforme afirmamos, o princípio de causalidade é analítico. Resta agora verificar se esta afirmação procede. O juízo, no qual se expressa o princípio de causalidade é o seguinte: “(...) tudo o que começa a existir tem uma causa eficiente (...)”¹¹⁸. Com efeito, aqui temos algo a considerar. É que *passar ou começar a existir* pode indicar duas coisas: ou um *começo absoluto*, do *não ser* ao *ser*, ou um *começo relativo*, do ser de um modo para o ser de outro modo. Porém, seja qual for a espécie do começo, absoluto ou relativo, supõe-se sempre a existência de uma *causa eficiente*.¹¹⁹ De fato, começar a existir significa, fundamentalmente, passar do *não ser* para o *ser*, do domínio do possível para o âmbito do real. Antes de qualquer começo, sempre existe um nada, seja o nada absoluto, seja o nada relativo a um modo de ser.¹²⁰ Com efeito, é de evidência imediata que o *nada* entregue a si mesmo será eternamente *nada*.¹²¹ Assim sendo, a menos que, por absurdo, identifiquemos o *não-ser* com o *ser* ou o *nada* com o *existir*, teremos que supor a existência de um *ser atual* que *atualize a existência* de outro ser. Ora, esta influência que o *ser atual* exerce sobre *outro ser* qualquer, fazendo-o exatamente *passar a existir*, é o que chamamos de *causa*.¹²²

Destarte, voltando ao nosso juízo – “tudo o que começa a existir tem uma causa eficiente” – fica ao menos evidenciado que, na própria noção do sujeito – “o que começa a existir” –, encontramos a exigência indeclinável do predicado “causa eficiente”, senão como constitutivo da própria essência do sujeito, decerto como dela derivada imediata e necessariamente.¹²³ Mas não é só. Outro corolário deriva do que acabamos de dizer até aqui, a saber, a dependência de todo ser em cuja essência não esteja incluído o existir de um princípio extrínseco a ele, que lhe doe a mesma existência. Este corolário não é uma questão de precedência temporal, mas ontológica, no sentido de que nenhum ser que não tenha em sua

¹¹⁶ *Idem. Ibidem.* p. 137.

¹¹⁷ *Idem. Ibidem.* p. 142: “É este precisamente o caso do princípio de causalidade. Se a noção de causa não entra como constitutivo essencial do efeito ou do ser contingente, prende-se-lhe contudo necessariamente como uma exigência derivada da própria essência.”

¹¹⁸ *Idem. Ibidem.* p. 136.

¹¹⁹ *Idem. Ibidem.* p. 137: “(...) Todo começo de existência absoluto ou relativo, toda mudança supõe necessariamente e postula uma causa eficiente.”

¹²⁰ *Idem. Ibidem.* p. 138: “Começar a existir significa passar do não ser ao ser, do domínio do possível para o da realidade. Antes de começar a existir nada havia.”

¹²¹ *Idem. Ibidem.* pp. 138 e 139: “É de evidência imediata que o nada abandonado a si mesmo, será eternamente nada.”

¹²² *Idem. Ibidem.* p. 139: “Sem confundir o ser e o não ser numa identificação absurda, a atualização de um ser ou a sua passagem da possibilidade à existência não poderá realizar-se sem a influência de um ser atual, existente. E um ser que influi com a sua ação na existência de outro é o que chamamos causa.”

¹²³ *Idem. Ibidem.*: “Na noção portanto do sujeito – o que começa a existir, encontramos a exigência essencial do predicado – exige uma causa.”

própria essência a razão do seu existir, pode ser a causa eficiente de si mesmo.¹²⁴ Por conseguinte, tal corolário, vale lembrar, a contingência de todos os seres causados, também procede do princípio de causalidade de forma imediata e necessária. De fato, causado é apenas aquele ser que, por não ter em si mesmo a razão do seu existir, e, portanto, podendo não existir, recebe de outrem o ser.¹²⁵

¹²⁴ *Idem. Ibidem*: “A dependência no ser de um princípio extrínseco eis o que é essencial à ação causativa, e esta dependência não é função do tempo mas corolário da natureza mesma de todo ser contingente, isto é, de todo ser que não envolve a existência na própria essência, que existe, podendo não existir, que não existe por si mesmo.”

¹²⁵ *Idem. Ibidem*. p. 140: “Todo ser que não existe por si mesmo, tem uma causa; ou, todo ser contingente se existe é causado. O caráter analítico desta forma ressalta aos olhos. (...) O ser que existe sem ter em si mesmo a causa da própria existência, depende de outrem no existir. Do contrário esta existência não teria razão explicável, seria ininteligível. E o princípio de que depende um ser no seu existir é precisamente o que chamamos causa.”

Anexo VII:

O princípio de causalidade e o fundamento ontológico-existencial das cinco vias

Étienne Gilson, eminente medievalista francês, nunca escondeu a sua preferência pelas cinco vias (*quinque viis*) propostas por Tomás de Aquino, quando se trata de chegar a Deus por *via racional*. Não que ele negasse outras vias de acesso, inclusive não metafísicas, mas optava, francamente, pelos caminhos abertos por Tomás, os quais, de resto, a Igreja também sempre deferiu sincera predileção.¹²⁶ Agora bem, em uma obra de alento – *A Filosofia na Idade Média* –, Gilson aponta, como pressuposto de todas as cinco vias, *o princípio de causalidade*:

Todas as provas tomistas põem em jogo dois elementos distintos: a constatação de uma realidade sensível que requer uma explicação e a afirmação de uma série causal de que essa realidade é a base e Deus o topo.¹²⁷

Por conseguinte, a predileção pelas *cinco vias*, tanto por parte dos filósofos e historiadores da filosofia, quanto por parte da própria Igreja, parece vinculada, de forma inolvidável, a uma preferência anterior pelo *princípio de causalidade* que as rege.

¹²⁶ GILSON, Étienne. **O Ateísmo Difícil**. In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Do Romantismo aos Nossos Dias**. 5ª ed. Rev. L. Costa e H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1999. p. 777: “Hoje, o meu ponto de vista é este: enquanto o tomista permite deixar que cada qual chegue a Deus como melhor puder, alguns não nos querem permitir ir a Deus segundo o caminho que santo Tomás recomenda e que a Igreja prefere.”

¹²⁷ GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 658. E ainda: BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História Da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. Trad. Raimundo Vier. 7ª ed. Petrópolis: VOZES, 2000. p. 456: “Embora manifestamente diferentes, as cinco vias seguem uma linha diretriz uniforme. Em primeiro lugar, todas elas partem de uma realidade concreta, verificável e sensível (...). *A segunda característica está em que, no fundo, todas empregam o princípio de causalidade.*” (O itálico é nosso). Ao falar dos caminhos, *exclusivamente racionais* para se chegar à *existência de Deus*, o Prof. Zilles frisa, a respeito das *provas* aduzidas por Tomás de Aquino, o seguinte: ZILLES, Urbano. **O Problema do Conhecimento de Deus**. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p. 28: “As tradicionais provas cosmológicas da existência de Deus, que partem da experiência do contingente *e se fundamentam no princípio de causalidade (eficiente e final)* eram suficientes nos tempos pré-modernos.” (O itálico é nosso). E ainda: *Idem. Ibidem*. p. 34: “A doutrina tomista sobre a existência de Deus, *cujo fundamento radica no princípio de causalidade* – noção que deve entender-se analogicamente – ficou refletida nos documentos eclesiais, encíclicas e, sobretudo, na Constituição *De Fide Catholica* do Vaticano I (1870).” (O itálico é nosso).

Sendo assim, quando se trata de um *conhecimento racional* da existência de Deus, a metafísica tradicional não pode prescindir do princípio de causalidade. Ora, o princípio de *causalidade implica*, desde a sua própria formulação, a existência de *seres contingentes* que, exatamente por serem contingentes, não possuem em si mesmos a razão de suas existências, o que significa, por sua vez, que neles a *essência* é sempre *distinta* do *existir*. Com efeito, Gilson aponta para o fato, notável por sinal, de que todas as *cinco vias* de Tomás chegam precisamente a esta constatação, a saber, à radical contingência dos entes:

Por mais diversos que sejam na aparência, esses “caminhos” em direção a Deus comunicam-se entre si por um elo secreto. Cada um deles parte, com efeito, da constatação de que, pelo menos sob um de seus aspectos, um determinado ser dado na realidade não contém em si a razão suficiente de sua própria existência. Portanto, o que é verdadeiro para o movimento e a ordem das coisas o é, com mais forte razão, para o seu próprio ser.¹²⁸

Ora bem, todo ser contingente, ou seja, todo ser que não é por si (*a se*), remete-nos, em última instância, àquele que cuja *essência* se *identifica* com o próprio *existir*, isto é, Deus.¹²⁹ Com efeito, é por esta razão que Manuel Corrêa de Barros – exímio estudioso lusitano de Tomás – faz questão de acentuar que, conquanto sejam *cinco vias*, expostas em *cinco modalidades* diferentes, elas constituem como que *uma só prova*, a saber, a prova de que existe uma *Causa transcendente, necessária*, cuja *essência* seja o próprio *existir*:

A existência de Deus tem portanto de provar-se a partir da dos seres materiais, que conhecemos diretamente. A prova consiste em mostrar que, sem uma Causa transcendente, o mundo não pode existir; e, visto que ele existe, que essa Causa existe também. S. Tomás fá-la por cinco caminhos diferentes, as cinco vias de S. Tomás, que, no total, não constituem cinco provas, mas uma só, em diversas modalidades.¹³⁰

De resto, há uma *via ontológica* também em Tomás de Aquino. De fato, ele parte dos *entes contingentes* para chegar ao *Ser Subsistente*. Contudo, a *via ontológica* de Tomás não é *a priori*, ou seja, não parte do *conceito* de Deus como a de Anselmo, para daí atestar a Sua

¹²⁸ GILSON. *A Filosofia na Idade Média*. p. 660.

¹²⁹ *Idem. Ibidem*. pp. 660 e 661: “Ora, o que é por outrem não pode ter outra causa primeira senão o que é por si. Portanto, é preciso que haja, como causa primeira de todas as existências desse gênero, um ser em quem a essência e a existência não compõem senão um. É esse ser que chamamos Deus.”

¹³⁰ BARROS, Manuel Corrêa de. *Lições de Filosofia Tomista*. Disponível em: <<http://www.microbookstudio.com/mcbarros.htm>>. Acesso em: 05/10/2007:

existência. Ela é *a posteriori*, vale dizer, parte dos entes finitos e contingentes dados na experiência sensível, buscando uma causa que justifique a sua existência. Ora, esta causa só se encontra quando se ascende à existência do *Ipsum Esse Subsistens*. Neste sentido, inobstante haja *cinco vias*, a grande prova tomasiana da existência de Deus é aquela que, aplicando o *princípio de causalidade à experiência sensível*, chega, por *via de raciocínio*, a elevar-se à evidência da existência de Deus, Ser necessário e transcendente. Em uma palavra, também a grande prova tomásica é de cunho ontológico; porém, o seu princípio é a experiência sensível e não a ideia de Deus: “A prova ontológica é a grande via para Deus traçada por Tomás de Aquino e é também a única prova que pode ser chamada de especificamente tomista”¹³¹

Nesta linha, Gilson faz questão ainda de salientar que as cinco vias possuem, a despeito das diferenças entre elas, dois fundamentos comuns. São eles, precisamente: o recurso constante a uma base existencial e a utilização ininterrupta do princípio de causalidade que as levam, finalmente, de uma existência empiricamente dada ao topo, isto é, ao *Ser Subsistente*, Deus:

A presença de uma base existencial é, pois, um primeiro traço comum às cinco provas da existência de Deus. Um segundo traço característico é o emprego que todas fazem do princípio de causalidade.¹³²

¹³¹ MONDIN. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. p. 227.

¹³² GILSON, Etienne. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. Trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1951. p. 116. (A tradução, para o português, é nossa).

Anexo VIII: A ideia de Deus

Assevera Battista Mondin a respeito da presença da ideia de Deus em nós: é uma ideia que se encontra presente em todos os estágios da humanidade. Desde os primórdios até as civilizações mais organizadas, a ideia de Deus impõe-se com uma força incoercível. Tanto entre os doutos como entre os incautos, lá está ela, inviolável. Ressalta ainda Mondin que, dentre todas as ideias, a mais improvável que tenha surgido de uma invenção da mente humana, posto que excede de todo à sua faculdade racional, é justamente a ideia de Deus.

É uma idéia que se impõe à mente humana, tanto à primitiva quanto à civilizada, à dos doutores e à dos analfabetos. Aliás, se há uma idéia que o homem não poderia inventar, pois supera em muito a capacidade da sua mente, é justamente a de Deus.¹³³

Agora bem, como esta ideia, a princípio confusa, impõe-se a todo homem? Primeiro, apresenta-se como a ideia de um ser supremo, perfeitíssimo, suma bondade e verdade, ser acima do qual nada se pode pensar de maior. D'outras vezes, este ser afigura-se como Autor supremo de todas as coisas, Causa primeira do mundo, princípio primeiro e fonte de todo ser. Finalmente, Deus também é concebido como um legislador supremo, juiz e remunerador de todo homem que vem ao mundo, Justiça incorruptível que premia os bons e castiga os maus. Aliás, todas estas noções, longe de se excluírem, unificam-se espontaneamente numa única ideia da divindade, completam-se e explicam-se reciprocamente.¹³⁴

Na verdade, se quiséssemos procurar a origem psicológica da ideia de Deus, deveríamos, antes de tudo, procurá-la em nós mesmos. Neste sentido, há consenso entre os pensadores em dizer que a ideia de Deus é-nos inata.¹³⁵ Inata sim, mas não no sentido como a entendia Descartes, isto é, como se a nossa inteligência fosse portadora de uma porção de ideias que, independente e anterior a toda experiência possível, nela pudesse ser

¹³³ MONDIN. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. p. 208.

¹³⁴ FRANCA. **O Problema de Deus**. p. 190: “A primeira destas noções representam-nos Deus como o mais perfeito dos seres; na segunda como princípio de que dependem os seres na sua natureza e ordem *física*; na terceira, como a razão última que funda a ordem *moral e religiosa*. Longe de se excluírem, estes diferentes aspectos completam-se e explicam-se e coexistem na unidade de uma só representação da divindade.”

¹³⁵ *Idem. Ibidem*. p. 191: “Neste sentido se devem tomar as expressões de tantos filósofos e escritores pagãos e cristãos que chamam *inata* a idéia de Deus.”

encontrada.¹³⁶ Inata, aqui, significa algo menos literal que o inatismo cartesiano, algo mais aberto. O termo inato, neste contexto, quer indicar, afinal, que a Ideia de Deus se forma espontaneamente em nós – ainda que de maneira confusa e vaga –, logo que começamos a aplicar os *primeiros princípios* da nossa *inteligência à experiência sensível*.

Com efeito, assim que se desabrocha em nós a atividade intelectual, e tomamos contato com a realidade sensível, verificamos a presença em nós das ideias de ser, de causa, de fim e de ordem, as quais nos remetem, indeclinavelmente, a um Ser ao qual chamamos Deus.¹³⁷ De fato, é aplicando estes primeiríssimos princípios da nossa inteligência, quais sejam, o de ser, o de causa, o de fim e o de ordem, frente à ordem, finalidade e causalidade com as quais nos deparamos no universo, tanto em seu aspecto físico quanto em seu âmbito moral, que ascendemos, naturalmente, a uma síntese superior que nos levará, inexoravelmente, à concepção de um Ser Supremo, Causa de todas as Coisas, Juiz ilibado e única razão suficiente a explicar o que está diante de nossos olhos.¹³⁸

Ora, para além desta *certeza espontânea* acerca de Deus, que brota em nós pela simples aplicação dos primeiros princípios da razão sobre os dados da observação, há uma outra espécie de certeza, a saber, uma *certeza reflexa*, apanágio dos sábios e estudiosos de todos os tempos. Tal certeza se distingue daquela *certeza natural* da qual falávamos e que é acessível até aos indoutos.¹³⁹

Cabe-nos, pois, agora, discriminarmos o que as diversifica. Na verdade, a falar com rigor, a certeza é a mesma, embora a *certeza científica* seja mais apurada que a natural. Com efeito, a *certeza refletida*, por explicitar com toda exatidão crítica, o severo encadeamento lógico que nos leva da premissa (os primeiros princípios da razão) à conclusão (no caso, a existência de Deus), vem sempre acompanhada de corolários indeclináveis, que atendem às exigências de uma razão mais sutil. Trata-se, então, de uma demonstração apodítica, no sentido estrito do termo. Por conseguinte, mediante a certeza científica ou filosófica

¹³⁶ *Idem. Ibidem.* pp. 191 e 192: “Inata, não no sentido rigoroso e estrito, qual o de Descartes: como se de fato a nossa inteligência já trouxera um patrimônio de noções independentes e anteriores a qualquer experiência sensível: todas as nossas idéias são adquiridas e condicionadas pela atividade dos sentidos.”

¹³⁷ *Idem. Ibidem.* p. 192: “Inata, porém, poderá chamar-se a idéia de Deus num sentido menos literal: enquanto resulta espontaneamente da aplicação das primeiras idéias e dos primeiros princípios percebidos pela inteligência logo ao desabrochar da sua atividade.”

¹³⁸ *Idem. Ibidem.*: “Colocai agora a razão, com as idéias de ser, de causa diante da ordem do universo, físico e moral, e vê-la-eis ascender naturalmente a uma razão suficiente e explicativa dos efeitos averiguados por uma observação imediata. (...) Eis a estrada real por onde a humanidade chegou à certeza da existência de Deus.”

¹³⁹ *Idem. Ibidem.* pp. 192 e 193: “Esta certeza, porém, é uma *certeza espontânea*, uma *certeza natural*, destas que ordinariamente se costumam opor à *certeza reflexa* ou *científica*. Entendam-nos, porém, sobre o sentido exato da oposição. Não desvirtuemos as certezas espontâneas, como se não foram certezas ou não foram dignas do homem.”

buscamos, afinal, evidenciar, de forma mais profunda e arguta, os motivos que nos levaram a assentir a tal verdade. Destarte, com todo este aparato em mão, aquele que é portador de dada certeza encontra-se preparado para responder às objeções e cizânias que, porventura, possam impedir que venha à luz a evidência da verdade.¹⁴⁰

Com efeito, como pondera Franca, embora o camponês e o filósofo possam ter a mesma certeza, a saber, que Deus existe, se perguntarmos ao humilde camponês como ele chegou a esta evidência, é muito provável que ele não nos saiba responder. E se o colocarmos perante as dificuldades levantadas por aqueles que não aceitam a existência de Deus, é ainda muito provável que também a estes ele não saiba responder as objeções.¹⁴¹ Tomarmos consciência, portanto, do processo espontâneo que nos levou à evidência da existência de Deus, dando-lhe, assim, uma formulação lógica exata e reconstituindo-lhe os passos, ou seja, retomando-os desde os primeiros princípios, eis como elevar-se de uma *certeza espontânea* a uma *certeza reflexa*.¹⁴²

Aqui cabe uma advertência. Afirmamos que a existência de Deus é passível de *demonstração apodítica*. Mas é mister acrescer que não se trata aqui de uma *demonstração científica*, ao menos se quisermos entender por ciência aquela concepção, demasiado restritiva, para não dizer arbitrária e até ilegítima, da qual fazem os *positivistas*. Por conseguinte, concedemos que a prova da existência de Deus não é da mesma ordem das *demonstrações matemáticas* e nem pode ser submetida à *experimentação empírica*.¹⁴³ Contudo, as demonstrações experimentais e matemáticas não encerram toda forma de *demonstração apodítica*, isto é, todo modo de demonstração que nos possa conduzir a um *conhecimento certo e seguro da realidade* por meio da *razão*.¹⁴⁴ Com efeito, a ciência não se

¹⁴⁰ *Idem. Ibidem*: “Quem lhe acrescenta a certeza reflexa, ou filosófica ou científica? Uma elaboração mais explícita dos motivos de assentimento; uma análise mais fina e portanto uma consciência mais distinta do processo intelectual que liga a conclusão aos primeiros princípios ou às intuições imediatas, a possibilidade, daí decorrente, de resolver as objeções ou dificuldades que se lhe possam opor.”

¹⁴¹ *Idem. Ibidem*: “Perguntai a um camponês como ele chegou à certeza da existência de Deus; muito provavelmente ele não vos poderá responder. Fazei-lhe uma dificuldade sobre a coexistência do Infinito com o finito; sem dúvida nenhuma ele saberá desemaranhar a meada dos vossos sofismas. O mesmo sucede com quase todas as certezas naturais.”

¹⁴² *Idem. Ibidem*: “Chegamos assim a determinar o *estado justo da nossa questão*: visamos agora passar da certeza espontânea e natural a uma certeza reflexa da existência de Deus: refazer, com todo rigor da crítica e as exigências mais severas da lógica, o caminho espontâneo, trilhado por todo homem que vem a este mundo e que o leva à afirmação segura da divindade.”

¹⁴³ *Idem. Ibidem*. p. 206: “Por uma restrição senão ilegítima pelos menos arbitrária reserva-se o termo ciência ao complexo dos conhecimentos positivos e matemáticos; demonstração científica equivale então ao processo de aquisição de certeza, usual nas ciências da quantidade ou dos fenômenos naturais. Ora, por sua própria natureza nenhum destes processos é aplicável a existência do Absoluto.”

restringe à física e à matemática, desde que a entendamos da maneira correta, a saber, como sendo todo conhecimento racional, universal e necessário.¹⁴⁵ Destarte, toda demonstração que nos leve a *conhecimentos certos e necessários* merece o nome de *demonstração científica*.¹⁴⁶

Ora, é exatamente este o caso da demonstração da existência de Deus. De fato, toda ela está pautada no princípio analítico – portanto, certo e necessário – de causalidade. Logo, como conclui Franca, nesta perspectiva, mais ampla e mais adequada do termo “ciência”, podemos falar, com exatidão, de uma demonstração científica da existência de Deus.¹⁴⁷

¹⁴⁴ *Idem. Ibidem.* p. 207: “Mas demonstração experimental e demonstração matemática não exaurem os processos racionais de aquisição da certeza (...)”.

¹⁴⁵ *Idem. Ibidem.* p. 208: “Todo saber racional e necessário é ciência.”

¹⁴⁶ *Idem. Ibidem.* p. 207: “No seu sentido mais amplo a *ciência* abrange todo o *conhecimento certo demonstrado*.”

¹⁴⁷ *Idem. Ibidem.* p. 208: “Nesta acepção mais ampla podemos falar de uma demonstração científica da existência de Deus.”

Anexo IX:

A metafísica existencial

Com efeito, toda metafísica indaga sobre o *ser do ente*, isto é, a ela importa deslindar o *ente enquanto ser*.¹⁴⁸ Assim, à metafísica não cuida analisar este ou aquele ente. Não atende à metafísica ocupar-se do ente enquanto tal. Não lhe cabe, por exemplo, deter-se no ente e passar simplesmente a deslindar o que ele é, nem lhe compete descrever como é. De fato, tudo isto é tarefa primordial de outros ramos da filosofia ou mesmo das ciências particulares, que se debruçam sobre cada espécie de ente. Não cumpre à metafísica o estudo do ente ou da essência; importa-lhe, antes, o *ser do ente*. O *objeto formal* da metafísica é o *ser do ente*, ou seja, o *ser enquanto ser*, pois o *ente é aquilo que é*.¹⁴⁹

Desta forma, o ente é apenas o *objeto material* da metafísica, o seu ponto de partida, se preferirmos. Ao contrário, o seu *objeto formal* é o *ser do ente*; aquilo que é universal e presente em todos os *entes*, a saber, o *ser*. Importa-lhe o ser do ente, qual seja, aquilo que faz com que cada ente seja um ente, a saber, um *existente*.¹⁵⁰ Por conseguinte, o que distingue as diversas metafísicas que se foram construindo ao longo da história da filosofia, é a resposta que cada autor dá à interrogação cabal de toda metafísica: “O que é o ser do ente?”¹⁵¹.

Agora bem, analisando o ser dos entes finitos, os pensadores identificaram neles algum em comum, vale dizer, a sua radical contingência. Deste modo, os filósofos chegaram a conceber, então, a existência de um Ser infinito, necessário, que seria o fundamento de todos os demais entes finitos e contingentes e a única razão suficiente para a sua existência. O nome que deram a este Ser, também varia de acordo com os sistemas: para os estóicos era o *Logos*;

¹⁴⁸ MONDIN, Battista. **Introdução à Filosofia: Problemas, Sistemas, Autores, Obras**. 15ª ed. Trad. J. Renard e Luiz J. Gaio. Rev. Danilo Morales, Luiz A. Miranda e José Sobral. São Paulo: Paulus, 2004.. p. 73: “Portanto, a indagação metafísica é a indagação em torno do ser do ente ou, o que dá no mesmo, a indagação em torno do ente enquanto ser.”

¹⁴⁹ *Idem. Ibidem*: “De tudo isso que estivemos dizendo depreende-se que o objeto formal da metafísica não é esta ou aquela coisa, esta ou aquela qualidade, este ou aquele princípio. O objeto formal da metafísica não é nem o ente, nem nenhum ente: nem o ente material, nem o espiritual, nem o ente necessário, nem o contingente. O estudo deste ou daquele ente particular, desta ou daquela espécie de ente não compete à metafísica, mas a um outro ramo da filosofia ou a uma das ciências experimentais.”

¹⁵⁰ *Idem. Ibidem*: “O objeto formal da metafísica é o ser enquanto ser. O ente material não é o seu objeto formal, mas apenas o seu ponto de partida. Somente o ser do ente (ente considerado em sua qualidade de ser, ente enquanto é, ente considerado do ponto de vista do ser) constitui o objeto formal da metafísica.”

¹⁵¹ *Idem. Ibidem*: “Naturalmente a metafísica não se satisfaz ao falar do ente enquanto ser, pois permaneceria um discurso puramente abstrato. Ela deve falar também de tudo aquilo que se acha implicado numa resposta cabal à interrogação: ‘O que é o ser do ente?’”.

os neoplatônicos chamavam-no de *Uno*; os escolásticos de Deus; na modernidade, Spinoza denominou-o Substância; Leibniz, a Mônada suprema.¹⁵² Mas seja lá como for, desde o seu nascimento, a metafísica é chamada de teologia, porque acaba desembocando sempre numa teologia. Assim a denomina, por exemplo, o seu fundador: Aristóteles. Di-lo-á Mondin: “Aristóteles usa a expressão ‘teologia’ também como uma das definições da ciência fundamental, da ‘filosofia primeira’, que mais tarde receberá o nome de metafísica”¹⁵³.

Ora, insistimos em frisar que, com o advento da filosofia cristã – máxime com a de Tomás de Aquino – o ser dos entes passa a ser um *ato*, vale dizer, um ato de ser (*esse, actus essendi*), que cada um deles recebe de Deus, por não o possuir de *per si*. Desta maneira, este mesmo Deus torna-se o próprio Ser Subsistente (*Ipsum Esse Subsistens*), que concede a todas as coisas, a partir do nada (*ex nihilo*), o existir.¹⁵⁴ Assim nasce a metafísica existencial, da qual nos fala Étienne Gilson. Ora, ela se consolidou, em suas bases racionais, sobretudo na síntese tomásica, como nos assevera o mesmo historiador.¹⁵⁵

Resta-nos ainda inquirirmos um problema que nos espreita: de fato, em toda abordagem da metafísica cristã sobre Deus, pressupõe-se, a todo instante, o conceito de criação. Mas este conceito não é um conceito alheio à filosofia, um mistério de fé, diriam os teólogos? Não é a criação uma verdade exclusivamente teológica, essencialmente revelada? Não! De fato, a criação não é uma verdade essencialmente revelada, exatamente porque é passível de demonstração racional.¹⁵⁶ Como bem observa Lima Vaz, o conceito de criação

¹⁵² *Idem. Ibidem.* p. 75: “O estudo do ser dos entes finitos e contingentes leva-os a postular a existência de um Ser infinito, absoluto, necessário. Este, para os estóicos, é o Logos, para os neoplatônicos, o Uno; para os Padres e escolásticos, Deus; para Spinoza, a Substância; e para Leibniz, a Mônada suprema.”

¹⁵³ MONDIN. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica.** p. 13.

¹⁵⁴ *Idem. Introdução à Filosofia: Problemas, Sistemas, Autores, Obras.* pp. 75 e 76: “Na filosofia cristã, embora conservando essencialmente a colocação que lhe haviam dado os dois máximos expoentes da filosofia grega, o problema metafísico dá um notável passo à frente e alcança um esclarecimento definitivo sobre um dos pontos mais difíceis e obscuros, ou seja, aquele que diz respeito às relações decorrentes entre os entes finitos e o Ser subsistente. Esse ponto fica esclarecido pela introdução da doutrina da criação, a qual ensina que os entes finitos (o mundo) devem toda a sua realidade ao Ser subsistente, a Deus. Sem Deus o mundo não é absolutamente nada e antes de ter sido produzido por ele não possuía realidade nenhuma.”

¹⁵⁵ GILSON. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino.** pp. 138 e 139: “Assim como não se diz de Deus que careça de sabedoria, senão mais bem que sua sabedoria é seu existir, não se diz tampouco que não tenha essência, senão mais bem que sua essência seja seu existir. (...) Daí o nome que o Êxodo (III, 14) dá como nome próprio de Deus: Ele Que É, já que somente a ele pertence que sua substância não seja outra coisa que seu existir.” (A tradução, para o português, é nossa). E ainda: *Idem. Ibidem.* p 191: “Este texto nos autoriza a concluir que a doutrina de Aristóteles não dava, para Santo Tomás, uma solução completa do problema do ser. Se se pensa na distância infinita que separa um Deus criador de um Deus não criador, pode concluir-se que Santo Tomás viu claramente quanto diferia seu próprio Deus do de Aristóteles.” (A tradução, para o português, é nossa).

pode ser dado como teológico por sua origem histórica. De fato, foi somente com o advento da revelação bíblica que ele veio à baila e se tornou um conceito chave para a filosofia cristã. No entanto, partindo do ponto de vista da inteligibilidade, a criação é um conceito filosófico, visto que o seu conteúdo é inteligível à razão natural.¹⁵⁷

Não é o caso de expormos uma demonstração da criação. Todavia, queremos apenas acentuar que, uma demonstração filosófica da criação segue o mesmo caminho do da demonstração da existência de Deus, a saber, o da causalidade. Com efeito, o princípio de causalidade implica necessariamente a existência de entes contingentes que, por sua vez, reclamam a existência de um Ser Necessário – Ser Subsistente (*Esse Subsistens*) –, que não só deve existir necessariamente, mas que também concede, a partir do nada (*ex nihilo*), aos entes finitos e contingentes, o ser (*esse*), que é a primeira das perfeições e a perfeição de todas as perfeições. De forma que, da demonstração da existência de Deus segue-se, concomitantemente, a demonstração de Deus como criador do mundo.¹⁵⁸

Antes de concluirmos estas linhas, não podemos deixar de fazer notar que a *criação*, a despeito da *prova racional*, continua sendo um *artigo de fé*. De fato, sob muitos aspectos, ela continua sendo um *mistério*. Assim, por exemplo, o seu início no *tempo* se constitui como uma verdadeira “antinomia” à *razão*, quando esta se vê abandonada a mercê de suas próprias forças. Importa distinguirmos, portanto, a *prova racional* da *criação* – perfeitamente possível – de uma *demonstração apodítica* do seu *início temporal*, esta sim, impossível sem o auxílio da *fé bíblica*. A confusão entre as duas questões deu margem a inúmeros ciposais entre os

¹⁵⁶ PENIDO, Maurílio Teixeira Leite. **A Função da Analogia em Teologia Dogmática**. Trad. Dinarte Duarte Passos. Rio de Janeiro: Vozes, 1946. p. 386: “Certamente, a criação não é um mistério, no sentido teológico, pois que se pode demonstrá-la.”

¹⁵⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade**. Rev. Marcos Marcionilo. São Paulo: Loyola, 2002. p. 133: “A noção de *criação* é uma das noções-chaves entre as que constituem o núcleo teórico da filosofia cristã. Ela é *teológica* pela sua origem histórica na revelação bíblica e é *filosófica* pelo seu conteúdo inteligível que a razão natural pode apreender e exprimir em categorias metafísicas.”

¹⁵⁸ GILSON. **A Filosofia na Idade Média**. p. 662: “Ao demonstrar a existência de Deus pelo princípio de causalidade, estabelecemos ao mesmo tempo que Deus é o criador do mundo. Já que é o existir absoluto e infinito, Deus contém virtualmente em si o ser e as perfeições de todas as criaturas; o modo segundo o qual todo ser emana da causa universal se chama criação.” GILSON. **O Espírito da Filosofia Medieval**. p. 99: “Provar a existência de Deus per ea quae facta sunt é comprometer-se de antemão a provar sua existência como criador do universo; em outras palavras, é admitir desde o início da busca que a causa eficiente que se trata de provar pelo mundo só pode ser sua causa criadora e, por conseguinte também, que a noção de criação estará necessariamente implicada em toda demonstração da existência do Deus cristão.” *Idem. Ibidem*. p. 104: “Basta, ao contrário, abrir são Tomás para constatar que sua prova se estabelece num plano totalmente diferente, porque a prova de Deus pela causa eficiente é, nele, a prova-tipo da criação. (...) Impossível dizer mais claramente que, quando se trata de Deus, a causa eficiente significa causa criadora e que provar a existência de uma primeira causa eficiente é provar a existência de uma primeira causa criadora.” *Idem. Ibidem*. 101: “(...) Todas as demonstrações cristãs da existência de Deus pela causa eficiente são na realidade provas da criação.”

teólogos e filósofos do século XIII. Penido nos esclarece, com precisão, o *status quaestionis* naqueles idos:

Os aristotélicos (...) confundiam mesmo duas questões bem diversas: “criação” e “criação temporal”, tomando “eterno” como sinônimo de ‘incriado’, o que levava os teólogos (Motecalemin) – vítimas da mesma confusão – a adotar uma falsa atitude para defender a Revelação. Não se contentavam com demonstrar que a criação temporal não era contraditória; queriam ainda demonstrá-la apoditicamente como um fato.¹⁵⁹

De modo que, enquanto a criação *ex nihilo* é passível de uma demonstração racional, o fato de a criação ter sido temporal só a fé nos pode assegurar. É o que conclui Penido: “Somente a fé pode resolver o problema da origem do mundo; a razão consegue, quando muito, estabelecer a maior probabilidade da doutrina revelada”¹⁶⁰. Também Gilson: “Racionalmente, a criação poderia ser eterna; é igualmente misterioso que ela seja ou não eterna, mas é racional que ela seja”¹⁶¹.

¹⁵⁹ PENIDO. *Op. Cit.* pp. 358 e 359.

¹⁶⁰ *Idem. Op. Cit.* p. 359

¹⁶¹ GILSON. **O Espírito da Filosofia Medieval**. nota 9. p. 511.

Anexo X: A teologia natural

No anexo acima acenamos para o fato de o discurso sobre Deus, no âmbito filosófico, ter sido introduzido pela e na metafísica. Agora bem, com o passar do tempo, foram-se distinguindo da metafísica, certas modalidades de discursos filosóficos sobre Deus e o próprio discurso metafísico sobre Deus passou a ser mais uma consequência da metafísica, um corolário desta e, portanto, a desdobrar-se n'outra disciplina que atualmente chamamos *teodiceia*. De maneira que, inobstante seja o resultado de suas pesquisas e como o seu coroamento¹⁶², foi tomando-se consciência de que a “teologia natural” não é o objeto formal da metafísica. De fato, o objeto formal da “filosofia primeira” é o ser enquanto ser (*ens in quantum ens*).¹⁶³

Com efeito, além da abordagem metafísica, na qual Deus é encarado apenas como o fundamento de todas as coisas que *são*, é possível, ainda, construir-se uma *filosofia da religião*, que se dedica ao estudo de Deus enquanto *fundamento da religião*. É possível, ademais, a já referida “teodiceia” ou *teologia filosófica* ou *teologia natural* que, partindo dos resultados da própria metafísica, debruça-se sobre Deus, na consideração da sua *essência*, dos seus *atributos* e das suas *obras*, evidentemente enquanto estes são acessíveis à razão natural, e sempre partindo dos fenômenos sensíveis, ou seja, das criaturas. Existe, por fim, a *teologia dogmática* ou *revelada*, mas esta excede de todo as pretensões da filosofia, porquanto considera Deus enquanto objeto da Revelação judaico-cristã.¹⁶⁴

Ressaltamos, pois, que a *teologia natural* ou *filosófica* se diferencia, formalmente, da *teologia sobrenatural* ou *revelada*, precisamente enquanto a “teodiceia” não parte do *dogma*,

¹⁶² GILSON. **A Filosofia na Idade Média**. p. 657: “A teologia natural não é toda a filosofia, é apenas uma parte desta, ou, melhor ainda, o seu coroamento (...)”.

¹⁶³ MONDIN. **Introdução à Filosofia: Problemas, Sistemas, Autores, Obras**. p. 73: “É bom assinalar, todavia, que nem tudo pertence ao discurso metafísico do mesmo modo. O ser do ente constitui o seu objeto formal: o restante entra no discurso metafísico como resultado da investigação. Com efeito, se para explicar o ser do ente acontece falar-se de Deus, este não fará parte do objeto formal da metafísica, mas de seus resultados.”

¹⁶⁴ MONDIN. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. p. 11: “Numerosas disciplinas ocupam-se de Deus, em particular a filosofia da religião, a metafísica, a história das religiões, a teologia dogmática e a teologia filosófica. Cada uma delas estuda Deus a partir de um determinado ponto de vista. A filosofia da religião considera-o como o fundamento último da religião; a metafísica, como o fundamento último dos seres. A teologia dogmática, como o sujeito e o objeto da divina revelação; a teologia filosófica considera Deus em sua essência, em sua natureza, em seus atributos e em suas obras, tal como ele pode ser reconhecido pela inteligência humana através dos fenômenos deste mundo (...)”.

formulando-se, antes, a partir dos *fenômenos humanos*, sobre os quais a *razão trabalha*.¹⁶⁵ Com efeito, embora o *objeto material* de todas estas disciplinas seja o mesmo, Deus, o *objeto formal*, isto é, o ponto de vista e os *métodos* com os quais o mesmo objeto é investigado, não se coincidem.¹⁶⁶

¹⁶⁵ GILSON. **A Filosofia na Idade Média**. p. 657: “(...) a teologia revelada, que parte do dogma, e a teologia natural que a razão elabora.” E ainda: MONDIN. **Quem é Deus: Elementos de Teologia Filosófica**. p. 13: “Além da expressão ‘teologia filosófica’, para designar o tratado sobre Deus foram e ainda são usadas as seguintes expressões: – *teologia natural*, para distingui-la da teologia sobrenatural ou dogmática ou revelada (...)”.

¹⁶⁶ *Idem. Ibidem*. p. 11: “Embora tendo em comum com a filosofia da religião, com a história das religiões, com a teologia dogmática e com a metafísica o mesmo objeto material (Deus), a teologia filosófica distingue-se delas pelo objeto formal, pois ela estuda Deus de um ponto de vista especial e com um método próprio.”

Anexo XI:

Unilateralidade metodológica

De fato, cada ordem do conhecimento deve manter-se no espaço circunscrito do seu objeto próprio, sob pena de passar a fazer afirmações levianas. Neste sentido, por exemplo, não compete às ciências experimentais, pronunciarem-se a respeito de Deus. Com efeito, Deus não é objeto da experiência sensível e, como tal, não pode ser submetido à experimentação como critério a estabelecer a sua existência ou não.¹⁶⁷

Com efeito, quando as fronteiras entre as distintas ordens do conhecimento não são respeitadas, com os seus respectivos métodos e procedimentos, podem ocorrer fenômenos deveras lamentáveis. Ressaltemos o mais comum: a *unilateralidade metodológica*. Por *unilateralidade metodológica* entendemos a atitude obstinada de certos especialistas, acostumados a formular as suas certezas mediante experimentos específicos daquela área do saber e a tentarem aplicar estes mesmos procedimentos em todos os demais domínios da realidade.¹⁶⁸ Ora, esta atitude deformadora, causa uma espécie de *hipertrofia* no intelecto daquele cientista, que fica a tal ponto enclausurado nos procedimentos metodológicos de uma área do saber, que se torna incapaz de assegurar-se da existência de qualquer outra coisa que não caiba dentro do método exclusivo da sua ciência. Desta feita, ocorre uma espécie de *atrofiamento* das demais potencialidades do intelecto, acomodadas por uma inércia contínua.¹⁶⁹ Trata-se, por assim dizer, de uma “morbidade intelectual”, da qual a ciência positivista do século XIX estava impregnada. De fato, os físicos positivistas, embevecidos pela riqueza dos fenômenos naturais e habituados aos métodos próprios das ciências experimentais, passaram a afirmar, categoricamente, que tudo que não se pode ver, não existe.

¹⁶⁷ MONDIN. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. p. 59: “Todo objeto deve ser examinado segundo o critério de verdade que lhe é próprio; e o exame experimental certamente não cabe ao objeto da religião: o Totalmente Outro, Deus.”

¹⁶⁸ FRANCA. **A Psicologia da Fé**. p. 96: “Com este termo (*unilateralidade dos espíritos*) designamos uma deformação habitual causada pelo emprego repetido e exclusivo de um método ou pela exploração continuada de um mesmo setor da realidade.”

¹⁶⁹ *Idem. Ibidem*: “Manejando sempre os mesmos objetos, aplicados sempre os mesmos processos de investigação, hipertrofiam-se as qualidades intelectuais que o estudo mantém em atividade constante e atrofiam-se as outras na inércia de um desuso continuado.” *Idem. Op. Cit.* p. 97: “A Ehrenberg, célebre zoólogo, perguntou alguém, se lhe haviam feito impressão os templos do Egito. ‘Nada lhe poderei dizer’, respondeu o naturalista, ‘só procurei morcegos e de nada mais me preocupei’.”

Segundo eles, se não há matéria tangível para que a ponta de uma faca possa atestar-lhe a existência, seu conhecimento nos permanece vedado.¹⁷⁰

Agora bem, se esta atitude persistir com contumácia, no caso da ciência, por exemplo, gera-se uma espécie de *convicção errônea* e obcecada que consiste em afirmar que, somente as ciências das coisas sensíveis, através exclusivamente de seus métodos experimentais, podem fornecer-nos certezas fundadas e demonstradas. Trata-se, pois, de um modo de tirania ou de ditadura gnosiológica, que concebe que uma forma particular de conhecimento e método é, pois, única e exclusiva.¹⁷¹

Mas não nos enganemos, o apego pertinaz às demonstrações das *ciências físicas e matemáticas*, não é “privilégio” dos sábios contemporâneos. Já na antiguidade tardia, Agostinho, ainda no início de sua carreira intelectual, imaginava poder chegar a Deus e às realidades invisíveis, pela mesma via demonstrativa com a qual encontrava a evidência das certezas matemáticas e dos seres quantitativos.¹⁷² Assim, em vários momentos, inclusive já na maturidade, Agostinho sentia a sua alma resvalar no materialismo novamente, mesmo quando já concebia a existência do incorpóreo e de Deus. De sorte que, de quando em quando, via-se preso aos assaltos da imaginação, que lhe impediam de repousar na certeza da existência do imaterial.¹⁷³ Por isso, inobstante certo da existência de Deus, Agostinho não conseguia tornar reflexa esta certeza, dado ainda a cultivar uma mente entranhada de imagens materiais das quais não havia conseguido se desvencilhar de todo.¹⁷⁴

¹⁷⁰ *Idem. Ibidem.* p. 98: “Euler já notara este defeito em alguns físicos do seu tempo: ‘Acontece-lhes muitas vezes que se inclinam ao materialismo; já não crêem senão no que podem tocar ou volver entre os dedos como uma amostra de quartzo ou de carbono. Tudo o que não se vê, não os impressiona, é como se para eles não existira. (...) Só existe uma realidade – a matéria tangível; não há senão um método de verificar-lhe a existência – encontrá-la na ponta de uma faca.’”

¹⁷¹ *Idem. Ibidem:* “A certeza das disciplinas positivas vai se arvorando em tipo único de certeza e a ciência das coisas sensíveis cobre todo domínio da ciência possível. É a ditadura de um método ou de uma forma de conhecimento a assenhorear-se de espíritos falseados e impor-lhes toda a tirania de suas exigências e exclusivismos.”

¹⁷² AGOSTINHO. *Confissões*. 2ª ed. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. Rev. Antônio da Silveira Mendonça. São Paulo: Paulus, 1997. VI, 4, 5: “Desejava ter, em relação a fatos não demonstráveis, a mesma certeza com que dizia que sete mais três são dez. Não era eu tão insensato a ponto de julgar que mesmo essa verdade fosse incompreensível; queria ter, a respeito de todo o resto, a mesma compreensão que tinha sobre isso, tanto em relação às coisas corpóreas não atingidas pelos sentidos, quanto em relação às espirituais, que eu só podia conceber em termos materiais.”

¹⁷³ *Idem. Op. Cit.* VII, 1, 1: “Não conseguia imaginar outra substância além da que os olhos vêem. (...) Esforçava-me por imaginar-te – eu, homem, e que homem! – como o grande, o único, e verdadeiro Deus. Com todas as forças da minha alma, eu te considerava incorruptível, inviolável, imutável, pois, embora ignorando a causa e o modo desta certeza, via claramente e estava certo de que tudo aquilo que é sujeito à corrupção é certamente inferior àquilo que não é.”

¹⁷⁴ *Idem. Op. Cit.* VII, 1-2: “Desse modo, eu era sempre constrangido a imaginar-te (a Deus), se bem que não sob forma de corpo humano, sempre como algo corpóreo, situado no espaço, seja infuso no mundo, seja difuso pelo espaço infinito fora do mundo. (...) E isto, porque tudo o que não ocupasse lugar no espaço me parecia um nada absoluto (...). De fato, meu pensamento não ia além das coisas que se vêem com os olhos do corpo, e só

Importa, portanto, para escapar a esta “tensão interior”, não exigir de uma *demonstração histórica* a mesma certeza de uma *prova matemática* ou *geométrica*. Cumpre saber discriminar que se trata de objetos distintos e que, conseqüentemente, terão que ser distintos também os procedimentos metodológicos e os graus de certeza obtidos através deles. Não conseguir discernir isto, só demonstra imaturidade científica, por parte de quem se arroga a deter o monopólio do conhecimento. O resultado é uma ciência incapaz de produzir frutos maduros.¹⁷⁵

compreendia, mas não percebia, que essa tensão interior, que me permitia formar tais imagens, não era da mesma natureza dos corpos, e que não podia imaginá-las, se não fosse ela mesma algo de grande.”

¹⁷⁵ FRANCA. **A Psicologia da Fé**. p. 99: “É, portanto, impossível, pela natureza diversa dos objetos, provar em história como se prova em geometria. E quem não cedesse a uma argumentação histórica enquanto não fulgisse com o esplendor de uma evidência matemática daria mostras, como dizia Aristóteles, de pouca maturidade científica.”

Anexo XII:

A ciência e o princípio de causalidade

Eis um erro fundamental: pensar que a ciência de cunho positivista pode explicar tudo; dito d’outra forma, pensar que a ciência positivista encontra-se em condição de determinar tanto o que a razão pode buscar como de dizer tudo o que a razão nos pode legar! Dificilmente um cientista admitiria isso de viva voz, mas quando se comporta como se todo conhecimento certo e demonstrado só pudesse provir da ciência, tornando assim os seus métodos exclusivistas e unilaterais, é isso que tacitamente acaba postulando.

Entretanto, continua sendo verdade que a razão – *faculdade dos porquês* – não exaure as suas capacidades cognitivas (os seus porquês), nem termina as suas pretensões indeclináveis, nas certezas consentâneas às ciências experimentais. Para ser ainda mais preciso, a própria ciência que procura *o que as coisas são e como elas acontecem*, coloca-nos – ainda que não admita – ante *questões metafísicas e religiosas incoercíveis*. Seus próprios princípios, por serem os mesmos princípios da razão, prendem-se, de maneira inalienável, a questões ontológicas, metafísicas e religiosas que não podem ser negadas, exceto mutilando-se a própria razão.¹⁷⁶

De fato, a própria ciência está prenhe de metafísica. Na verdade, é ela mesma que nos impulsiona à metafísica.¹⁷⁷ Agora bem, já sabemos o quão fundamental é, para a metafísica, o *princípio de causalidade*. De fato, ao contrário do que postulava Comte, a ciência também não vive sem ele. Aliás, ele condiciona a própria ciência.¹⁷⁸ Com efeito, é o uso do princípio de causalidade, nas bases das ciências experimentais, que nos leva a aplicá-lo, ulteriormente, na metafísica. Conquanto o uso do princípio de causalidade nas ciências físicas seja diverso da sua aplicação em metafísica, trata-se do mesmo princípio que nos levará, necessariamente,

¹⁷⁶ FRANCA. **O Problema de Deus**. p. 84: “A razão é por essência a faculdade dos porquês. E os porquês da ciência positiva não exaurem a sua curiosidade total. Ao lado dos fenômenos cujas leis a ciência investiga e formula, há o fundo da realidade que a ciência não suprime nem explica, há o mistério das origens e dos destinos, inacessível aos métodos experimentais, mas inevitável à razão filosófica e necessário à atividade moral e religiosa. As próprias idéias de causa e de realidade que constituem o ponto de partida da investigação científica, os princípios racionais que lhe orientam os processos lógicos prendem-se necessariamente a questões ontológicas que a ciência, tal qual Comte a concebeu, não resolve nem pode resolver.”

¹⁷⁷ MEYERSON, E. **De l’Explication dans les Sciences**. Paris: Payot, 1924. t. II, p. 361. In: FRANCA, Leonel. **O Problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953. p. 84: “E’ o esboço de uma metafísica [realista] por mais defeituosa que seja, que constitui a verdadeira mola motora da investigação científica.”

¹⁷⁸ NAVILLE, E. **La Physique Moderne**. p. 139. In: FRANCA, Leonel. **O Problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953. p. 137: “O princípio de causalidade é a base fundamental da ciência.”

para o *além-da-física*, isto é, para a *metafísica*. Donde a ciência não poderá destruir a metafísica, sem antes se autodestruir¹⁷⁹, pois ambas têm o mesmo fundamento: *o princípio de causalidade*.

¹⁷⁹ DESSAUER, Fr. **Leben, Natur, Religion**. p. 98. In: FRANCA, Leonel. **O Problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953. p. 137: “Uma suspensão da causalidade, ainda num só caso, subtrairia às ciências da natureza de todo o seu fundamento.” E ainda: POINCARÉ, L.. **La Physique Moderne**. p. 25. In: FRANCA, Leonel. **O Problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953. p. 137: “Não o (o princípio de causalidade) podemos rejeitar sem com isto declarar impossível toda ciência.”

Anexo XIII: Ordem e finalidade

Dois axiomas nos prenderão a atenção em nossa sucinta abordagem: “1ª) No universo que observamos *há ordem* e portanto *finalidade*; 2ª) a ordem cósmica não se explica sem uma Inteligência ordenadora”¹⁸⁰. Ora bem, antes de tudo, vamos definir o que entendemos por *ordem*. Destarte, a *ordem é a unidade na multiplicidade*. Onde quer que a encontremos, observaremos uma multiplicidade de elementos que se relacionam entre si – em *coexistência* ou *sucessão* – e um *princípio de unidade* que determina estas relações.¹⁸¹ De modo que, mesmo coexistindo ou se sucedendo, entre estas diversas relações há uma *coordenação* e uma *subordinação* entre as partes, que se articulam de maneira a formar um todo inteligível.

Agora bem, podemos distinguir *dois tipos de ordem*. O primeiro é a *ordem estética* ou de *constituição*. De fato, tal ordem se constitui mediante a *coordenação* de partes coexistentes a formar um todo harmonioso. Todavia, esta ordem só é possível quando houver, ao mesmo tempo, uma *subordinação* entre as partes que se sucedem, a fim de que estas relações possam articular-se numa dialética meio/fim, com o fito de formarem, precisamente, um todo harmonioso coexistente. Ora, também a este processo de *subordinação* chamamos ordem; é o segundo tipo de ordem; chamamo-lo, mais especificamente, de *ordem de finalidade* ou *teleológica*.¹⁸²

Com efeito, as duas formas de ordem não se justapõem; antes, uma supõe e condiciona a outra. De fato, é a *ordem teleológica*, ou seja, a subordinação entre as relações que se sucedem que possibilita a origem da *ordem de constituição*, isto é, a origem de um todo

¹⁸⁰ FRANCA. **O Problema de Deus**. p. 233.

¹⁸¹ *Idem. Ibidem*. pp. 233 e 234: “Que é de fato, a ordem? Unidade na multiplicidade. Com efeito, onde quer que há ordem há: 1º) uma multiplicidade de elementos; 2º) um complexo de relações de coexistência ou sucessão; 3º) um princípio de unidade que determina à natureza estas relações.”

¹⁸² *Idem. Ibidem*. pp. 234: “Há, portanto, num todo ordenado uma relação de partes que se coordenam ou subordinam. Coordenação de partes coexistentes: ordem de constituição, ou ordem estética. Subordinação de partes que se sucedem como meios e fins: ordem de finalidade ou teleológica.” Há também dois tipos de finalidade: interna e externa. A interna é aquela que diz respeito ao próprio ser em questão. Por exemplo, um animal tem uma perfeição específica a ser alcançada, sem a qual ele não poderá conservar-se. Todavia, existe também uma finalidade externa às coisas enquanto tais e isto pode ser constatado no fato de os seres inferiores estarem ordenados aos superiores. Assim, a planta é o alimento mediante o qual o animal se conserva, e o animal, por seu lado, é útil ao homem para diversos fins. Portanto, o inferior possui um fim extrínseco, que não é senão o mesmo fim intrínseco do superior. Há, então, no mundo, uma ordem que ultrapassa a finalidade interna de cada ser e atinge os diversos seres entre si, que estão ordenados hierarquicamente.

organizado de partes coexistentes.¹⁸³ Por conseguinte, o princípio de unidade de toda ordem é o fim; na origem de toda ordem encontra-se, pois, a finalidade.¹⁸⁴

Mas o que é o fim? Desde Aristóteles, o fim é o *porquê* de alguma coisa ser feita. É o bem visado e querido. E, por isso mesmo, são determinadas por ele todas as ações que cumprem o que ele tenciona.¹⁸⁵ A fim de que entendamos, tomemos um exemplo, o Moisés de Michelangelo. Ele disse: quero fazer uma estátua. O “quero” revela-nos, antes de tudo, uma *intenção*, enquanto fazer uma estátua se apresenta como o *termo* desta intenção.¹⁸⁶ Como termo de uma intenção, a estátua é o fim que persegue o artista persegue. Como termo da *ação*, ela é o *efeito* procedente deste fim.¹⁸⁷ Ora bem, na consecução da estátua em questão, notamos duas ordens, a saber, a *ordem intelectual* ou *intencional* e a *ordem do efeito*.¹⁸⁸ A estátua existe, antes de mais nada, na *ordem intelectual* como *fim* ou termo de uma *intenção*; depois, existirá na *ordem do real*, como conclusão da ação do artista, como o seu resultado.¹⁸⁹

Ora, quem fez a estátua? Michelangelo. Portanto, ele é a sua *causa eficiente*. Porém, por que estes golpes de cinzel e toda esta atividade moldadora? Para fazer uma estátua. Eis a *causa final*. A *ordem intencional* precede, por conseguinte, a *ordem efetiva*, ao mesmo tempo que a condiciona. Daí, pois, que a *causa final seja a primeira das causas*, a *causa das causas*.¹⁹⁰ Ela é causa e influi diretamente na existência da estátua de Moisés. De fato, não tivesse Miguelangelo a intenção de fazer uma estátua, ela simplesmente não existiria ou ao menos não existiria daquela maneira. Ademais, a causa final é a causa das causas, porque é ela quem anima, positivamente, toda a atividade eficiente que dará origem à estátua.¹⁹¹

¹⁸³ *Idem. Ibidem*: “Em última análise, as duas espécies de ordem não são irredutíveis: fundem-se numa só: a ordem de finalidade que condiciona a ordem de constituição. A composição de partes de um todo é necessariamente determinada pela sua razão de ser ou finalidade da obra ordenada.”

¹⁸⁴ *Idem. Ibidem*: “O fim é, pois, o princípio de unidade da ordem.”

¹⁸⁵ *Idem. Ibidem*. pp. 230 e 231: “O fim, pois, é, na definição de Aristóteles aquilo, *por que se faz alguma coisa* (...). E’ um bem visado e querido, que, porque visado e querido, determina uma série de ações necessárias ou úteis à sua realização.”

¹⁸⁶ *Idem. Ibidem*. p. 230: “O ato pelo qual deseja realizar uma coisa chamemos intenção – quero; a coisa que se deseja realizar chamemo-la termo da intenção: fazer uma estátua.”

¹⁸⁷ *Idem. Ibidem*: “Uma mesma estátua é ao mesmo tempo termo de uma intenção e termo de uma ação. Como termo de intenção, é um fim; como termo de uma ação, é um efeito ou um resultado.”

¹⁸⁸ *Idem. Ibidem*: “Distingamos portanto duas ordens: a ordem intencional ou do conhecimento e a ordem efetiva ou das realidades.”

¹⁸⁹ *Idem. Ibidem*: “Na ordem intelectual a estátua existe primeiro e, como tal, é o fim e é a causa final. Na ordem das realidades, a estátua é a última coisa a existir; é o efeito da atividade do artista.”

¹⁹⁰ *Idem. Ibidem*. pp. 230 e 231: “(...) a estátua preexistente como fim é a razão de ser dos movimentos e da ação que a hão de pôr na realidade. (...) O fim, pois, não só é causa, mas é a primeira das causas, a causa das causas.”

¹⁹¹ *Idem. Ibidem*. p. 231: “Causa é, antes de tudo, porque influi na existência do efeito, influi para que o efeito exista e para que seja o que é. (...) Causa das causas: porque é o fim visado que mobiliza a atividade da causa eficiente, no sentido de realizar pela sua ação física a transformação da matéria que se visa como fim.”

Assim, na gênese de tudo, na origem de toda finalidade, está a inteligência, porque ela provém da *intenção*, oriunda de uma inteligência que concebe e de uma vontade que adere. Enfim, se a causa final é a causa das causas, e se ela dimana da inteligência, então, o próprio princípio de causalidade emana da inteligência e a pressupõe. Em uma palavra, a causalidade é filha da inteligência. No princípio de toda ação, sendo anterior a si própria, supõe-se sempre um pensamento, uma ideia que a mobilize.¹⁹² Neste sentido, subtraí de Michelangelo o intelecto e arrancar-lhe-eis também a intenção e, com ela, o fim de fazer uma estátua. Destituí-lhe da intenção – fazer uma estátua – e não haverá mais estátua alguma, pois serão aniquiladas todas as demais causas. Com efeito, o efeito jamais se realizará sem que haja uma inteligência que intencione fazê-lo.¹⁹³ E como a ordem é oriunda da finalidade e a finalidade deriva de uma inteligência, também a ordem é filha da inteligência.¹⁹⁴

Agora bem, percebemos que a ordem e a finalidade não são prerrogativas dos seres inteligentes. De fato, no mundo inanimado, onde não encontramos a luz do conhecimento e da consciência, encontramos, todavia, também um conjunto de causas eficientes que trabalham, como forças cegas e inconscientes. E, contudo, a despeito disso, buscam e alcançam fins determinados, que elas próprias não conhecem, mas que redundam numa ordem admirável que deixam nossos olhos extasiados quando a contemplamos. Desta feita, arguimos: sendo o mais nobre dos seres, o homem, donde proveio? Proveio de um germe que, composto somente de elementos físico-químicos, conseguiu gerar um organismo maravilhosamente harmonioso, capaz de erguer-se acima do determinismo natural das coisas para a intencionalidade de uma vontade senhora de si, a qual é fruto de uma atividade cognitiva abstrativa sem par entre os entes que a rodeiam. Ora, ante tão singular ordem, que deixaria boquiaberto o mais brilhante dos intelectos humanos, eleva-se, então, o nosso pensamento à formulação de um problema inevitável: como surgiu tal ordenamento, já que as causas que o constituem são destituídas de conhecimento? Eis, formulado, o problema da origem da finalidade cósmica.¹⁹⁵

¹⁹² *Idem. Ibidem.* p. 264: “Anterior a toda ação está um pensamento; no berço de todas as coisas há uma idéia: No princípio era a Inteligência.”

¹⁹³ *Idem. Ibidem.* p. 231: “Eliminai no artista a intenção ou a vontade de realizar o efeito (o efeito como querido = fim) e tereis imobilizado, com a supressão da causa final, todas as outras causas; o efeito nunca se realizará.”

¹⁹⁴ *Idem. Ibidem.* p. 258: “A ordem é filha da inteligência (...).”

¹⁹⁵ *Idem. Ibidem.* p. 231: “Na natureza inferior, onde se extingue a luz do conhecimento e da consciência, vemos igualmente numerosas causas, cegas e inconscientes, concorrerem pela sua convergência, para assegurar resultados constantes e úteis. Um pequenino germe assimila os elementos externos, utiliza as energias físico-químicas e, com estes recursos, constrói em pouco tempo um organismo humano, belo e vivo, complexo e harmonioso, em cuja comparação as estátuas de Miguel Ângelo são uma bagatela de criança. E eis posto o problema da finalidade física ou cósmica.”

Na verdade, seria irracional, uma vez que já vimos que toda ordem pressupõe finalidade e toda finalidade supõe uma inteligência, atribuir a ordem do universo, máxime a ordem que encontramos neste pequeno *microcosmo* que é o homem, à outra coisa que não seja uma *Inteligência primeira*, infinitamente superior à nossa, e a que todos chamamos Deus. Conclui o príncipe dos príncipes escolásticos:

Ora, aquilo que não tem conhecimento não tende a um fim, a não ser dirigido por algo que conhece e que é inteligente, como a flecha pelo arqueiro. Logo, existe algo inteligente pelo qual todas as coisas naturais são ordenadas ao fim, e a isso nós chamamos Deus.¹⁹⁶

Se quisermos tentar ser ainda mais precisos, procuremos formular o *princípio de finalidade*. Aristóteles, e depois Tomás, já o formularam com a exatidão de um axioma: *todo agente obra por um fim*. Ora, o fim é o bem e a perfeição do agente; o fim, não é, tão somente propriamente, o término, mas o ótimo. Pode haver um término que não seja um fim, mas um malogro. O fim é o término que redunde no bem e na perfeição do agente. Logo, todo agente, pelo próprio fato de ser agente, tende a realizar a sua perfeição, que é o seu fim. Assim, a *razão de ser* de todo agente é estar *ordenado* a realizar o seu *fim*, que é o seu *bem*. De sorte que, sem esta *tendência*, toda *ação* perde a sua *razão de ser*, pois a perfeição e o bem do agente é a completa realização do seu ser. Assim, vemos que o *princípio de finalidade* é um princípio que deriva d'outro *princípio mais universal*, a saber, o de *razão de ser*, que se reduz, por sua vez, ao *princípio universalíssimo de identidade*. Por isso, a *ação*, sem a *finalidade* ficaria sem *razão de ser* e, por conseguinte, tornar-se-ia *ininteligível*.

Resta saber, no entanto, por que a finalidade, em sentido absoluto (*simpliciter*), é filha de uma inteligência. Agora bem, todo *agente*, enquanto age, está em *potência* para o seu fim, que é o seu *ato*. Ora, o *ato*, absolutamente falando, precede a *potência* e é a sua *razão de ser*.¹⁹⁷ Desta sorte, o agente tende para o seu fim como a potência para o ato e o imperfeito para o perfeito. Logo, urge que a finalidade, que é a *razão de ser* do agente, o qual está em *potência* em relação a sua inclinação, proceda, em última instância, de um *ato*. Ora, o *ato* é a *perfeição das perfeições*, e a *inteligência*, por sua vez, é uma *perfeição absoluta*, isto é, sem mescla de *imperfeição*. Logo, sendo a *finalidade* o que explica a *razão de ser* de tudo o que

¹⁹⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 2, 3, C.

¹⁹⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Compêndio de Teologia*. 2ª ed. Trad. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. I, LXIX, 2: “Ademais, o ato naturalmente é anterior à potência.”

existe, ela deve proceder, em última instância, de um *Ato Puro*, que, de modo indeclinável, terá que ser também uma *Inteligência Primeira*. Vê-se, pois, que mesmo sem passar pelo homem, resta que o princípio de finalidade, inerente inclusive às naturezas destituídas de conhecimento, repousa sob o fundamento da existência de uma Inteligência ordenadora.

Anexo XIV:

O acaso

O que é o acaso? Que nos vem à mente, quando dizemos que determinado acontecimento foi *casual* ou *fortuito*? Imaginemos os seguintes fatos: cava-se um buraco profundo, para aí abrir uma vala e lançar alicerces, o fim é construir uma casa. Neste ínterim, no entanto, descobre-se nele um tesouro, deixado pelos jesuítas na época colonial. Acaso feliz. Um transeunte, ao tomar por atalho o caminho de uma casa em construção, torna-se vítima de uma telha que lhe cai sobre a cabeça. Acaso infeliz. Dois fatos que, abandonados em si mesmos, excluem qualquer dependência *causal*, eis o *acaso*. Causas naturais, buscando fins próprios e não correlatos entre si, mas que, acidentalmente, entrecruzam-se.¹⁹⁸

Alguns corolários seguem-se no que toca ao *acaso*. Os acasos são *imprevistos* (não *imprevisíveis!*), porque não decorrem de um *efeito natural*, previamente determinado, de certa causa. No primeiro exemplo: quem cava a terra com a intenção de lançar alicerces, espera abrir uma vala; este é o efeito que se busca. Não lhe ocorre, decerto, encontrar um tesouro, porque isso foge à causalidade natural daquele ato. Por outro lado, certamente os jesuítas não enterraram ali aquele tesouro para fazer alguém milionário da noite pro dia.¹⁹⁹

Os acasos são também raros e inconstantes. De fato, não acontece sempre que alguém que cave um buraco buscando lançar alicerces, encontre um tesouro... Constante, ao contrário, é a causalidade natural, seguida do seu efeito próprio, que é oriundo da própria natureza da causa; no caso, abrir uma vala.²⁰⁰

Ora, analisando o acaso mais de perto, podemos conceber certos pressupostos conducentes à sua ocorrência. Com efeito, para que haja acaso, é necessária a existência de

¹⁹⁸ FRANCA. **O Problema de Deus**. p. 249: “E’ um resultado, e um resultado *acidental*, isto é, que não se segue por si das atividades causais, em jogo, não se acha contido entre os seus efeitos próprios, intencionais, visados, efeitos que haviam determinado os movimentos e ações que o provocaram, mas a eles se lhe acrescenta de modo inesperado e fortuito. Não procurava tesouros quem abria alicerces. Não desejava receber uma telha na cabeça quem seguia confiadamente o seu caminho. O acaso é um resultado acidental, que supõe as causas naturais agindo em vista de seus fins próprios.”

¹⁹⁹ *Idem. Ibidem*: “1º) *imprevistos* (não *imprevisíveis*). Concebem-se de antemão os efeitos próprios, *per se* ligados às suas causas próprias por vínculos de causalidade natural: abrir uma vala é o efeito natural de quem cava a terra com intenção de lançar alicerces. Não se conhecem com antecedência as convergências fortuitas de séries e atividades independentes.”

²⁰⁰ *Idem. Ibidem*. pp. 249 e 250: “2º) *raros e inconstantes* e pela mesma razão: a constância e freqüência de um efeito pede, como sua razão de ser, uma relação de causalidade natural; o efeito constante provém da natureza da causa, do que nela há de permanente como princípio de atividade, do que lhe constitui a identidade fundamental. O acaso é incerto e caprichoso.”

duas causas ou séries causais que, sendo em si mesmas independentes e sem nexos uma com a outra, por um imprevisto incalculável, acabam colidindo-se e surtindo um resultado inesperado. Por exemplo, para que acontecesse o acaso de se encontrar um tesouro, foi necessário o encontro imprevisto de duas causas em si mesmas independentes: de um lado, os jesuítas que lançaram ali um tesouro com alguma finalidade; de outro, os construtores que cavaram um buraco para construir uma casa. O imponderável para ambos: o encontro do tesouro por aqueles construtores.²⁰¹

Finalmente, o acaso procede da nossa incapacidade de *prever* todas as consequências de determinadas causas ou séries causais. Ele reflete, pois, a nossa ignorância. Destarte, escapa, por isso mesmo, ao âmbito da intencionalidade. Com efeito, aquele transeunte, se conseguisse prever que lhe cairia sobre a cabeça a telha daquela construção, ainda passaria por aquele caminho?²⁰²

Desta feita, fica claro que o acaso não pode ser colocado como causa da ordem e da finalidade do universo. Ele não possui nenhuma das características próprias de uma causa ordenadora: é inconstante, imprevisível, raro, e procede de duas causas ou séries causais independentes uma da outra. Tampouco pode ser um efeito – no sentido próprio do termo – porque não dimana de nenhuma causa própria como um efeito que lhe seja natural.²⁰³ Por conseguinte, postular o acaso como causa da ordem do universo, é ignorar-lhe o significado, é contrassenso em termos, é renunciar, enfim, a uma explicação para esta mesma ordem, é um absurdo irracional.²⁰⁴ Sendo assim, insistir nele para não lidar com a possibilidade da existência de um Ordenador Supremo – Deus – não é resolver a questão; ao contrário, é criar

²⁰¹ PÉRIER, M. **Hasard et Causalité**. p. 726. In: FRANCA, Leonel. **O Problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953. p. 250: ‘1º) a independência de duas causas ou de duas séries causais, que, desenvolvendo-se paralela ou sucessivamente, não influem umas nas outras; 2º) um *encontro* entre estas séries de fenômenos independentes, encontro de que resulta um acontecimento inesperado, que na ordem comum das coisas não se acha contido nem numa nem na outra destas causas ou séries causais (...)’.

²⁰² PÉRIER, M. *Op. Cit.* p. 726. In: FRANCA, Leonel. **O Problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953. p. 250: ‘3º) a ausência de qualquer *inteligência* humana ou *vontade* refletida, agindo intencionalmente para produzir este encontro acidental ou fortuito.’ E ainda: FRANCA. **O Problema de Deus**. p. 250: ‘O caráter de inesperado e surpreendente do acaso resulta da nossa ignorância. Para uma inteligência que conhecesse simultaneamente as duas séries causais, o resultado do seu entrecruzar nada teria de fortuito ou imprevisto.’

²⁰³ *Idem. Ibidem.* p. 251: ‘O acaso é um *fato*, não é uma causa; supõe causas ordenadas a agirem em vista de um fim preciso e se lhes superpõe como um resultado acidental. Não chega mesmo a ser um efeito que precise de uma causa própria (...)’.

²⁰⁴ *Idem. Ibidem:* ‘Apelar, já o vedes, para o acaso como explicação da ordem do universo é renunciar a qualquer explicação, é pagar-se de uma palavra sem significado correspondente às exigências da questão – uma verdadeira infantilidade.’ E ainda: SERTILLAGENS. **Les Sources**. p. 80. In: FRANCA, Leonel. **O Problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953. p. 253: ‘(...) o acaso é um absurdo; é uma explicação que consiste em dizer: não há explicação, atitude de inteligência verdadeiramente infantil.’

uma mitologia, é ir de encontro com o próprio conceito de acaso, é renunciar, afinal, a toda racionalidade:

Recorrer ao acaso para excluir a Deus do Universo é hipostasiá-lo ou personificá-lo como uma causa eficiente ou uma explicação, é tomar a nuvem por Juno e atribuir-lhe uma função *em antítese absoluta com a significação do seu conceito*, esvaziando-o portanto de todo e qualquer conteúdo inteligível.²⁰⁵

²⁰⁵ FRANCA. **O Problema de Deus**, p. 251.

Anexo XV:

O antropomorfismo

Com efeito, não há *antropomorfismo* algum em atribuir a uma inteligência a *finalidade natural*. De fato, também o homem é parte da natureza.²⁰⁶ Além das atividades procedentes do nosso *livre-arbítrio*, cada uma com a sua finalidade própria, percebemos, em nossa própria *natureza*, uma invariável tendência à *felicidade*, uma aspiração constante à *imortalidade*, uma inclinação inapelável à realização, que se tornam móveis propulsores de todas as nossas ações ulteriores.²⁰⁷

Ora, a finalidade que percebemos fora de nós, nos corpos naturais destituídos de conhecimento – máxime o de conservação do próprio ser –, encontramos-la novamente dentro de nós. Contudo, por sermos seres racionais, quando a reencontramos em nós, tornamo-nos conscientes do fim ao qual tendemos. Desta feita, em nós, a própria natureza toma consciência de que é dotada de finalidade.²⁰⁸

Agora bem, uma vez conscientes de que somos *parte da natureza*, porque deveríamos vedar-nos o direito de, por meio de uma observação atenta das nossas atividades, procurarmos entender melhor a própria *finalidade natural*, que é a produtora de toda *ordem cósmica*?²⁰⁹ De fato, capaz de conhecer a si mesmo e as coisas do mundo, ao homem é também possível tomar-se a si próprio como objeto de conhecimento, bem como as coisas do mundo.²¹⁰

²⁰⁶ FRANCA. **O Problema de Deus**. p. 260: “Antropomorfismo, porque observamos a finalidade no homem e daí concluímos que também a natureza mira os seus fins? Mas não é o homem porventura também ele um objeto da natureza?”

²⁰⁷ *Idem. Idem*. pp. 260 e 261: “Além dos fins acidentais que livremente nos propomos nesta ou naquela ação, não sentimos todos que espontaneamente *tendemos* para um fim, para este *querer-viver*, para esta felicidade objeto necessário de todas as nossas aspirações, princípio primeiro e mola profunda de toda a nossa atividade.” TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 19, 10, C: “Pois não pertence ao livre-arbítrio, mas ao instinto natural, que queiramos ser felizes.”

²⁰⁸ FRANCA. **O Problema de Deus**. p. 261: “A finalidade que por toda parte intenta a natureza nós a observamos fora de nós, mas também dentro de nós a percebemos, porque aqui se torna consciente ao próprio ser orientado para o seu fim (...)”. E ainda: GILSON. **O Espírito da Filosofia Medieval**. p. 118: “O fundamento de todo antropomorfismo legítimo é que o homem é o único ser em que a natureza toma consciência de si mesma (...)”

²⁰⁹ *Idem. Ibidem*. pp. 117 e 118: “É não obstante verdade que o universo é um sistema de seres e de relações entrelaçadas, de que o homem faz parte. Ora, se o homem faz parte da natureza, não vejo por que o filósofo não se dirigiria ao homem para melhor concebê-la.”

²¹⁰ SELVAGGI, Filippo. **A Filosofia do Mundo: Cosmologia Filosófica**. Trad. Alexander A. Macintyre. Rev. H. C. de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1988. p. 31: “O homem, conhecendo e julgando o mundo, destaca-se dele, afasta-se e o objetiva como, conhecendo a si mesmo, de certo modo se separa de si e se objetiva:

Destarte, é apenas quando o *homem estuda a si mesmo* que ele pode perceber que a finalidade, constituinte da ordem universal, pode fundar-se somente numa *racionalidade*. Ele descobre, em suma, que o *fim tem de existir precedentemente numa inteligência*. Desta sorte, nota, inclusive, que, quando através da arte, consegue dar às coisas um fim que se lhes impõe, só consegue fazê-lo sob a consideração anterior da razão.²¹¹ Assim sendo, ele concebe, então, que os corpos físicos, destituídos de conhecimento, não podem agir em vista de um fim, salvo pela intervenção de uma inteligência consciente e projetadora deste mesmo fim.²¹²

Na verdade, é simplesmente um fato que há na natureza coisas destituídas de qualquer conhecimento, e que, contudo, buscam e alcançam aquilo que é ótimo.²¹³ Donde concebermos a necessidade de haver uma Inteligência que as dirija, intrinsecamente, para o fim que lhes seja próprio, a saber, um fim comum, que é a harmonia do todo. Conclui Franca, com meridiana clareza: “Sem inteligência não há ordem – eis uma evidência fundamental. A ordem do universo exige uma inteligência – eis uma conclusão inelutável”²¹⁴.

Antes de fecharmos estes esclarecimentos, gostaríamos de aduzir um dado. De certa forma, em todo este processo lógico, até poderíamos ter prescindido do homem! No seguinte sentido: o que é mister admitir é que, na origem de toda ordem e finalidade, há uma inteligência. De modo que, se nos valem da inteligência humana na consideração, é tão somente porque o homem é o único ser inteligente acessível à nossa mais imediata observação. A bem da verdade, são as exigências dos primeiríssimos princípios da razão – estes sim, presentes no homem, mas também em todo ser inteligível – e não a arte humana enquanto tal, que nos remetem, sem intermediários, à necessidade absoluta de uma Inteligência primeira²¹⁵, causadora de toda ordem.²¹⁶

isto é, considera o mundo, e até a si mesmo, como objetos existentes em si, realidades autônomas e independentes da consciência, a ela presentes e contrapostas.”

²¹¹ FRANCA. **O Problema de Deus**. p. 262: “Ora só uma inteligência é capaz de conhecer de antemão o fim a realizar, de conhecer a relação de meios ao fim, e portanto de explicar a ordem. (...) E’ mister, portanto, que o fim exista em *estado ideal* numa inteligência antes de existir na realidade como termo das atividades eficientes.”

²¹² MONDIN. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. p. 239: “Por exemplo, um trem que viaja de Roma a Milão move-se na direção de um fim, mas não tem consciência dele. E é justamente por este motivo – agir por um fim do qual não se tem consciência – que é preciso atribuir a consciência e a escolha do fim a alguém distinto do trem, isto é, ao maquinista.”

²¹³ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 2, 3, C: “Com efeito, vemos que algumas coisas que carecem de conhecimento, como os corpos físicos, agem em vista de um fim, o que se manifesta pelo fato de que, sempre ou na maioria das vezes, agem da mesma maneira, a fim de alcançarem o que é ótimo.”

²¹⁴ FRANCA. **O Problema de Deus**. p. 262.

²¹⁵ De fato, o ser precede a inteligência e esta lhe é relativa. Com efeito, o *conceito de ser* é mais *simples e universal* (aquilo que existe ou é suscetível de existir) que a *noção de inteligência* (aptidão a conhecer o ser inteligível) e pode ser concebido sem ela. A inteligência, ao contrário, não pode ser concebida sem o ser, uma vez que a inteligência (*intus-legere: ler dentro*) se define justamente como uma *capacidade* de conhecer o ser inteligível. Donde, nem tudo o que é precisa ser positivamente *inteligível*. De resto, o *ser em potência* – a

Anexo XVI:

A arte imita a natureza

Com efeito, não é a natureza que imita a arte, mas é *a arte que imita a natureza*. Da mesma forma que não dizemos que uma ave voa porque imita um avião, mas o contrário é que é verdadeiro; da mesma maneira que a medicina tenta imitar as reações do organismo a fim de que, produzindo-as o quanto lhe for possível, provocar a cura do doente; assim como o arquiteto, quando lança os fundamentos de uma construção, copia a natureza que, quando quer erguer uma árvore frondosa, começa por lançar-lhe as raízes no subsolo; de igual modo, não projetamos na natureza o que é próprio da arte humana; antes, verificamos que a finalidade presente nas artes tenta copiar e imitar, ainda que mui imperfeitamente, o *finalismo natural*.²¹⁷

De fato, quão diversa é a finalidade elaborada pela arte humana daquela a que assistimos no universo. O homem, de fato, já se vê diante de naturezas constituídas e regidas por suas leis específicas. Ora, o homem não pode prescindir delas ou desrespeitá-las para dar a elas uma finalidade própria; ao contrário, precisa conhecê-las e, obedecendo a elas em seus caracteres essenciais, tomá-las e fazê-las servir aos seus próprios propósitos.²¹⁸ Ora, d'outra ordem é o espetáculo da finalidade universal. Não é acidental, nem é produzida extrinsecamente ou supondo elementos preexistentes, mas deriva da própria natureza das coisas já destinadas a produzirem determinados efeitos e a alcançarem fins específicos. No

matéria – não é *diretamente cognoscível*. Portanto, a inteligência pressupõe e segue o ser. De sorte que o primado pertence indubitavelmente ao ser. Por conseguinte, quando nomeamos o *Ipsum Esse Subsistens* como a *Inteligência Primeira* é porque, quanto mais o ser vai purificando-se dos modos imperfeitos nos quais ele se realiza, mais o atributo da inteligência vai-se-lhe tornando indeclinável. Daí o ser infinito dever ser necessariamente inteligente. Todavia, permanece o fato de que, acima da inteligência, está o ser. O primazia pertence ao ser.

²¹⁶ *Idem. Ibidem.* p. 261: “Antropomorfismo! Mas de modo algum! Só poderia formular semelhante objeção quem de todo não percebeu o nervo da prova teleológica. (...) Partimos *observando* os fatos – a adaptação de uma multiplicidade de meios ao conseguimento de um fim – a este fato aplicamos os princípios racionais que regem toda a nossa atividade intelectual, procurando-lhe a razão de ser, a sua inteligibilidade fundamental. Em todo este processo lógico não passamos nem precisamos de passar pelo homem, de fazer da assimilação da nossa atividade à da natureza uma premissa ou um meio termo de demonstração. Reduzimos imediatamente os fatos observados não à arte humana, mas ao ser inteligível.”

²¹⁷ *Idem. Ibidem.* p. 260: “Antropomorfismo, nada menos. Não pretendemos explicar a natureza pela arte: é a arte que deve ser explicada pela natureza, é ela que a imita nos seus processos, que se molda pela finalidade que existe na natureza. (...) Não projetamos a finalidade da arte na natureza; mas da natureza aprende a arte a sua finalidade.”

²¹⁸ *Idem. Ibidem.* 264: “O homem, na sua atividade, já supõe as naturezas constituídas, com as suas propriedades e as suas leis; aproveita-as, pondo-as a serviço de seus fins. Obedecendo, impera.”

cosmo, nada há de acidental, mas tudo está a convergir, através de uma disposição procedente da própria essência das coisas, para a maravilha da ordem universal, para a coexistência de um todo harmonioso a produzir uma beldade sem par.²¹⁹

Agora bem, só a uma Inteligência criadora, singularmente poderosa, seria possível tamanha façanha. De fato, Ela criou todas as coisas, dando-lhes o ser (*esse*) e a essência (*essentia*). Deu-lhes a existência, ou seja, o serem *entes*, mediante um ato de ser (*esse, actus essendi*), limitado por uma essência (*essentia*). Destarte, cada criatura é assim chamada a contribuir, por sua própria essência, isto é, pelas leis fundamentais da sua própria natureza, para a concorrência de um fim maior: a *ordem cósmica*. Sendo assim, cada coisa ocupa um lugar próprio na hierarquia do universo. Ademais, todas as criaturas e cada uma delas, por não possuírem em si mesmas a razão do seu existir, dependem, a todo o momento, do seu Criador, que é, a um só tempo, *Necessário em si*, porque possui em sua própria essência a razão do seu existir, e *Criador fora de si*, visto que produz os atos finitos de existir a partir do nada.²²⁰

²¹⁹ *Idem. Ibidem*: “Outra é a ordem do universo: esta é primeira e resulta não de uma disposição acidental de elementos preexistentes, mas da própria essência das coisas, da sua natureza com suas leis fundamentais. Trata-se aqui não de uma organização acidental, mas essencial (...)”.

²²⁰ *Idem. Ibidem*. pp. 264 e 265: “(...) a ordem do Universo não depende de um *demiurgo* mas de um *Criador*. A Inteligência que explica a estrutura do Cosmos é a que plasmou tudo o que nele existe; dela dependem os seres não só numa disposição artificial que lhes utiliza as propriedades fundamentais, mas na própria natureza de que resultam estas propriedades: é uma inteligência que domina e dá o ser, necessária em si e criadora fora de si, que de nada depende e de quem tudo depende: *Deus*.”

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO. **Confissões**. 2ª ed. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. Rev. Prof. Antônio da Silveira Mendonça. São Paulo: Paulus, 1997.

ARISTÓTELES. **De Coelo et Mundo**. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.

BARROS, Manuel Corrêa de. **Lições de Filosofia Tomista**. Disponível em: <<http://www.microbookstudio.com/mcbarros.htm>>. Acesso em: 5/10/2007.

BERGSON. **Les Deux Sources de la Morale et de la Religion**. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.

CLEMENTE. **Stromati**. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.

COMTE. **Curso de Filosofia Positiva**. In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Do Romantismo ao Empiriocriticismo**. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005.

DESSAUER, Fr. **Leben, Natur, Religion**. In: FRANCA, Leonel. **O Problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953.

FRANCA, Leonel. **A Psicologia da Fé**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953.

_____. **Noções de História da Filosofia**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Pimenta de Mello, 1928.

_____. **O Problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953.

LEEuw, G. Van Der. **Phaenomenologie der Religion**. Lipsia, 1935. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. **Dios: I. Su existencia**. Trad. José San Román Villasante. Madrid: Ediciones Palabra, 1976.

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. Trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1960.

_____. **Heloísa e Abelardo**. Trad. Henrique Ré. São Paulo: EDUSP, 2007.

_____. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HUXLEY, Julian. **Rationalism and the Idea of God**. Cap VI, p. 173. In: GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002.

JEVONS. **An Introduction to the History of Religions**. p. 7. In: FRANCA, Leonel. **O Problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953.

MARITAIN, Jacques. **Elementos de Filosofia 1: Introdução Geral à Filosofia**. 18ª ed. Trad. Ilza Das Neves e Heloísa de Oliveira Penteadó. Rev. Irineu Da Cruz Guimarães. Rio de Janeiro: Agir, 1994.

_____. **Sete Lições Sobre o Ser**. 2ª ed. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MEYERSON, E. **De l'Explication dans les Sciences**. Paris: Payot, 1924. In: FRANCA, Leonel. **O Problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953.

MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 2**. 9ª ed. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 3**. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982.

_____. **Introdução à Filosofia: Problemas, Sistemas, Autores, Obras**. 15ª ed. Trad. J. Renard e Luiz J. Gaio. Rev. Danilo Morales, Luiz A. Miranda e José Sobral. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.

NASCIMENTO, Carlos Arthur R. **Santo Tomás de Aquino: O Boi Mudo da Sicília**. São Paulo: EDUC, 1992.

NAVILLE, E. **La Physique Moderne**. In: FRANCA, Leonel. **O Problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953.

NICOLAS, Marie Joseph. **Introdução à Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001.

PASCAL, Georges. **O Pensamento de Kant**. 7ª ed. Trad. Raimundo Vier. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001.

PENIDO, Maurílio Teixeira Leite. **A Função da Analogia em Teologia Dogmática**. Trad. Dinarte Duarte Passos. Rio de Janeiro: Vozes, 1946.

PÉRIER, M. **Hasard et Causalité**. In: FRANCA, Leonel. **O Problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953.

QUATREFAGES. **L' Espèce Humaine**, 4ª, C. XXXV. In: FRANCA, Leonel. **O Problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953.

RADIN, P. **Monotheism Among Primitive Peoples**. London, 1924. p. 21. In: FRANCA, Leonel. **O Problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: De Spinoza a Kant**. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. **História da Filosofia: Do Romantismo ao Empirio criticismo**. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005.

RENAN, E. **Questions Contemporaines**. Paris, 1876. In: FRANCA, Leonel. **A Psicologia da Fé**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953.

_____. **Vie de Jesus**. In: FRANCA, Leonel. **A Psicologia da Fé**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953.

SAUSSAYE, Chantepie de La. **Lehrbuch der Religionsgeschichte**. In: FRANCA, Leonel. **O Problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953.

SELVAGGI, Filippo. **A Filosofia do Mundo: Cosmologia Filosófica**. Trad. Alexander A. Macintyre. Rev. H. C. de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

SERTILLANGES. **Les Sources**. In: FRANCA, Leonel. **O Problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953.

KANT. **Crítica da Razão Pura**. In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: De Spinoza a Kant**. Trad. Ivo Storniolo. rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultura, 2000.

TIELE. **Manuel de L'Histoire des Religions**. In: FRANCA, Leonel. **O Problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário de Tomás de Aquino à Ética a Nicômaco**. Trad. LIMA, José Jivaldo. In: **Revista Signum**, 2010, vol. 11, n. 2. Disponível em: <<http://www.revistasignum.com/signum/index.php/revistasignumn11/issue/view/2/showToc>> Acesso em: 25/01/2013.

_____. **Compêndio de Teologia**. 2ª ed. Trad. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. **Suma Contra os Gentios**. Trad. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. 2 v.

_____. **Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001.

VACANT. **Études sur le Concile du Vatican**. In: GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. **La existencia de Dios: Solución Tomista De Las Antinomias Agnósticas**. Trad. José San Román Villasante. Madrid: Ediciones Palabra, 1976.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia: Introdução à Ética Filosófica 1**. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002

_____. **Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade**. Rev. Marcos Marcionilo. São Paulo: Loyola, 2002.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. Rev. H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1991.

_____. **O Problema do Conhecimento de Deus**. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.