

TRANSCENDÊNCIA E MUNDO. APROXIMAÇÃO FILOSÓFICA E VISÃO CRISTÃ

Marcelo Perine
Fac. Filosofia CES — SJ (BH)

Resumo: Transcendência e mundo. Aproximação filosófica e visão cristã. Este artigo, apresentado em um seminário sobre Imanência e Transcendência na virada do século (organizado pelo IEPS-RJ), apresenta, na primeira parte, o problema de Deus na filosofia crítica de Kant; na segunda parte, desenvolve uma reflexão sobre a possibilidade de repor o problema de Deus a partir da terceira crítica kantiana, e conclui com uma reflexão que põe o problema de Deus em termos de afirmação razoável e de decisão da liberdade.

Palavras-chave: Existência de Deus, Filosofia da Religião, Kant, Eric Weil.

Summary: Transcendence and World. Philosophical approximation and Christian vision. This article, presented in a Seminar on Transcendence and Imanence at the close of the century, deals, in its first part, with the problem of God in the critical philosophy of Kant; in its second part it develops a reflection on the possibility of restating the problem of God starting from Kant's third critique, and it concludes with a reflection presenting the problem of God in terms of reasonable affirmation and decision of free will.

Key-words: Proofs of the existence of God, Philosophy of religion, Kant, Eric Weil.

*"Talia sunt quippe, quae restant, ut degustata quidem mordeant,
interius autem recepta dulcescant"*.

BOÉCIO, *De consolatione philosophiae*, III, 1,3.

A filosofia, diz Eric Weil, não é mais que a reflexão da realidade no homem real¹. Nascida do *desejo de compreensão*, no qual habita secretamente uma *vontade de instauração*, a filosofia não pertence ao que é espontâneo. Ela não nasceu por uma *necessidade* do homem, mas por *decisão* que exprime o desejo e a vontade de captar a realidade na transparência do conceito. Advinda por decisão, a filosofia não é, por isso, arbitrária, pois ela simplesmente assume uma *possibilidade* e uma *exigência* que se revelam na própria estrutura da realidade vivida, transpondo para um discurso, cuja primeira, mas não única, característica é a coerência, o sentido imanente da realidade vivida. Assim, o pressuposto da filosofia é não só que a realidade vivida tem sentido, mas também que a realidade vivida não se realiza plenamente senão quando se compreende reduplicativamente no discurso, seu termo e coroamento².

Toda filosofia que se anuncia como particular, isto é, toda filosofia de algo, é obrigada a se justificar diante da filosofia, pois esta envolve o todo da realidade e do discurso humanos. A filosofia é infinita, não no sentido do mau infinito, mas porque ela não é limitada por nada que lhe seja exterior ou que a restrinja. Assim, é para a filosofia que se põe a questão da legitimidade de qualquer pesquisa filosófica cujo procedimento seja particularizante. Dentre as filosofias particulares, ocupa um lugar à parte a filosofia da religião. Em primeiro lugar, mas não principalmente por isso, porque a filosofia da religião adquiriu muito recentemente cidadania no universo filosófico. O termo foi usado pela primeira vez, ao que parece, por von Storchonau, que entre 1772 e 1789 publicou uma obra em 12 volumes com o título *Religionsphilosophie*, destinada a mostrar a harmonia entre o pensar racional e a religião revelada. Usado posteriormente pelos kantianos Jakob (*Entwurf einer Theorie der Religionsphilosophie*, 1797) e Berger (*Geschichte der Religionsphilosophie*, 1800), o termo, que não se encontra em Kant, foi consagrado por Hegel nas *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1821-1831)³. Mas a filosofia da religião ocupa um lugar à parte no universo filosófico porque, junto com a mais antiga das filosofias particulares, a filosofia moral, ela concerne ao homem na sua totalidade, com seus desejos e seus problemas, ao mesmo tempo que à totalidade da realidade, enquanto põe a questão do fundamento.

É verdade que o que se pode chamar de abertura ao transcendente ou à transcendência é *uma dimensão* da existência humana. Porém, justamente por isso ela não pode ser isolada, pois o próprio de uma *dimensão* é contribuir para estruturar o todo da existência, o que significa que em cada uma das suas dimensões

1. Cf. WEIL, E., "Souci de la philosophie. Souci de philosophie", em *Philosophie et Réalité. Derniers essais conférences*, Paris, Beauchêne, 1982, pp. 7-22, aqui 13.

2. Cf. LADRIÈRE, J., "Préface" a: ROBERT, J.-D., *Essai d'approches contemporaines. Dieu en fonction des implications philosophiques*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 6.

3. Sobre a origem do termo ver FEIEREIS, K., *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie*, Leipzig 1975, pp. 227-24. citado por CAFFARENA, G., "Filosofia de la religión. Invitación a una tarea", *Isegoría*, 1 (1990):104-130 nota 1.

toda a existência está implicada e que em cada dimensão se reverberam as outras⁴. Portanto, uma filosofia da religião não se constitui sem relação com uma filosofia moral e, mais radicalmente, desvinculada de uma antropologia filosófica. É verdade também que a questão do fundamento encontrou seu lugar na filosofia desde a sua aurora. Para não falar de Platão, cuja filosofia pode ser corretamente chamada de filosofia religiosa, já com Aristóteles a filosofia descobre a região dos princípios, situada *tà metὰ tà physikà*, e encontra o seu coroamento na *protè philosophía*, que é também chamada de *theología*⁵. Mas isso não faz senão confirmar a tese de que a filosofia é infinita e que toda filosofia particular precisa se justificar diante da filosofia.

Não cabe aqui analisar as razões pelas quais a *theologia*, no sentido clássico, cedeu lugar às *filosofias da religião*, no interior desse grande itinerário da filosofia ocidental, magistralmente caracterizado por Henrique de Lima Vaz como o processo de constituição da modernidade *tout court* e da passagem das modernidades clássicas à modernidade moderna, pela introdução do paradigma cartesiano que estabelece o *ordo cognoscendi* das verdades primeiras da ciência sobre o princípio e fundamento da certeza do *Cogito*, e, sobre as regras do *método*, desfechando assim o golpe decisivo no processo de dissolução da analogia do ser, esse procedimento filosófico inaugurado por Aristóteles e consagrado pelo Pseudo-Dionísio e por Tomás de Aquino, que permitia o lugar eminente ocupado pela idéia de Deus na metafísica clássica⁶. Interessa-nos, para os fins desta exposição, perguntar pelas condições de possibilidade de uma filosofia da religião que pretenda dar as razões desta dimensão fundamental da experiência humana pela qual o ser humano está aberto ao transcendente. Com efeito, se a questão de Deus pode ser posta, vale dizer, se tem algum sentido, é porque há uma experiência humana na qual a realidade soberana ou o fundamento se dá a ser experimentado como fundamento ou, segundo a metáfora aristotélica, como *fonte* na qual e a partir da qual a realidade é constituída e a verdade estabelecida⁷. Ora, a experiência religiosa dá forma concreta à relação com essa fonte, ao mesmo tempo *interior* e *exterior* à experiência (interior porque é ela que a constitui, exterior porque é a ela que ela constitui), tornando-a presente ao sentimento e acessível à razão. Pertence, portanto, à filosofia dizer a verdade desta realidade vivida e tornar compreensível o que nela se revela. Mas se a realidade desta experiência é a da constituição da própria realidade e se o que aí se revela é a possibilidade de toda compreensão verdadeira, então se compreende também que a experiência religiosa coincida, no registro do coração, com aquilo que a experiência filosófica representa na ordem das razões. Assim, “se a experiência religio-

f. LIMA VAZ, H. C., “Reio e modernidade filoa”, *Síntese Nova Fase*, 53 (1):147-165.

obre a experiência relia ver MESLIN, M., *L'ence humaine du divin. dements d'une anthrogie religieuse*, Paris, Cerf, 8.

sa penetra efetivamente, pelo menos de modo implícito, a totalidade da existência, é porque ela não é mais que a repercussão, no vivido do sentimento, do discurso metafísico que é, ele mesmo, o momento reflexivo radical da existência em totalidade”⁸.

8. Cf. LADRIÈRE, J., *op. cit.*, 13.

A primeira condição, necessária, não suficiente, de possibilidade de uma filosofia da religião consiste em admitir a noção de *revelação*. Não é preciso entender aqui o termo revelação como o entende, por exemplo, a teologia, embora nada demonstre a sua impossibilidade. O termo revelação tem, para uma filosofia da religião, o sentido de elucidação racional do destino último do homem e do mundo, numa palavra, do *sentido* da realidade. A segunda condição de possibilidade é o reconhecimento de uma dimensão do sagrado na interioridade humana, na qual pode se dar uma autêntica experiência religiosa subjetiva. Dito de outro modo, se a religião é reduzida exclusivamente a um fenômeno social, se não se reconhece a interioridade como constitutiva da religião, pode-se fazer sociologia, mas não filosofia da religião⁹. A interioridade não pode ser isolada da comunidade na qual e pela qual a revelação se transmite, e é este laço unindo interioridade e comunidade que constitui a terceira condição de possibilidade de uma filosofia da religião, a saber, a multiplicidade das religiões, sem o que a filosofia não poderia compreender, no sentido forte do termo, isto é, tomar juntas as manifestações de um fenômeno na unidade de um sentido, num discurso que concilie este sentido com aquilo que, sendo o outro do sentido, só se mostrará sensato no discurso¹⁰.

9. A perspectiva sociológica é, com efeito, a que mais se desenvolveu em nos século. O Instituto Fe Secularidad de Madrid re niu, em dois volumes, mais de 23.000 títulos no campo da sociologia da religião em 1976. Cf. *Sociología de religión y teología: estudio bibliográfico*, Madrid 1975, 4 pp., vol. B, 1978, 215 pp.

Resta ainda uma breve consideração sobre o problema da fé, para concluirmos essas observações preliminares e para que elas se mostrem conseqüentes com a exposição que seguirá. Parece oportuno sublinhar aqui que o procedimento filosófico não exclui, mas inclui certa forma de fé. Quer se trate de uma fé da razão na ordem moral do mundo, como a que encontramos em Kant e em Fichte, quer se trate da fé filosófica tematizada por Jaspers como a condição de possibilidade da fé religiosa, ou ainda da esperança que nasce da desilusão na filosofia de Kierkegaard, é certo que ao ter de compreender as diferentes formas de fé que se manifestam no fenômeno religioso, a filosofia da religião é obrigada a dar conta da fé, que não é da ordem do sentimento, embora o sentimento tenha nela a sua parte, pois ela compromete o homem todo à medida que o põe em relação com a fonte constitutiva da realidade e da verdade. É justamente neste ponto que a filosofia da religião se encontra com a condição, necessária e suficiente, da filosofia como tal, e se justifica como filosofia particular diante da filosofia. Pois, todas as filosofias, de Platão a Marx, não fizeram senão reconhecer que, embora não dispondo de nenhuma certeza empírica,

10. Sobre as três condições de possibilidade aqui elencadas ver: VEILLARD-BARON J.-L., “Les conditions de possibilité d’une philosophie de la religion”, em KAPLAN, F.; VEILLARD-BARON J.-L. (éds.), *Introduction à philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 1989, pp. 9-16.

nenhuma garantia, elas acreditaram que a realidade é sensata ou, o que é o mesmo, dito em linguagem aristotélica, acreditaram que o mundo é *cosmo* e não *caos*. Sem esta fé ou, sob outro ângulo, esta esperança, a questão do sentido não poderia sequer ser posta, porque numa realidade absolutamente insensata nenhuma ação humana seria possível. Há, portanto, uma espécie de "conaturalidade entre a luz natural que existe no espírito do homem e o que se lhe revela na fé; e isto porque essa luz natural se dirige essencialmente à ordem do ser e a ordem à qual se abre a fé inscreve-se na ordem do ser"¹¹.

Feitas estas considerações preliminares, pretendemos agora refletir filosoficamente sobre um aspecto do tema geral deste seminário. Vamos tentar compreender aqui o tema "transcendência e mundo" como "o problema de Deus", tal como ele pode ser posto filosoficamente nos dias de hoje. Dado que tudo o que existe de vivo na filosofia atual começou com Kant, é desse nosso "mais antigo contemporâneo filosófico" que devemos partir¹². A nossa intenção, porém, não é simplesmente doxográfica. Um anão que se ponha sobre os ombros de um gigante cria para si condições de ver mais longe que o gigante. E isto pretendemos fazer com o recurso ao pensamento de Eric Weil, cuja filosofia pode, legitimamente, ser interpretada como a tentativa de ver o que o gigante não viu porque não podia ver¹³. O nosso itinerário, partindo de Kant e interpretando-o com os olhos de Weil, pretende concluir com uma reflexão que, em última análise, se inspira em Santo Tomás de Aquino, não pela forma nem, de longe, pelo vigor do pensamento, mas, modestamente, pela tentativa de pensar o problema de Deus, no interior de uma visão cristã, a partir de uma filosofia contemporânea.

I. Kant e o problema de Deus

"Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen..."

I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXX

1. A "prova ontológica" antes de Kant¹⁴

O leitor perdoará o pequeno anacronismo do subtítulo, uma vez que é só depois de Kant que a prova da existência de Deus pode ser chamada de prova ontológica. É certo que o tema da *fides quaerens intellectum* já encontrara em Santo Anselmo uma

Cf. LADRIÈRE, J., *op. cit.*, 3.

A expressão é de GER, G., *Philosophie und Ethik in der Kantischen Kritik* (1), trad. francesa de M. Nier, *Critique et morale Kant*, Paris, Beauchesne, 1961, p. 27.

A metáfora do gigante usada por Weil no Prefácio de *Problèmes Kantians*, i.e. éd., Paris, Vrin, 1971, 10s. Sobre a interpretação do pensamento de Weil a chave ver: PERINE, M., *Soberbia e Violência. Sentido da tentação da filosofia de Eric I.*, Col. Filosofia 6, São Paulo, Loyola, 1986.

Ver: HENRICH, D., *La problematologia dell'esistenza di Kant. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna* (Tübingen 1960), trad. S. Carboncini, Napoli, Sme, 1983. Sobre esta prova ver: TILLIETTE, X., "L'argument ontologique et l'histoire de l'ontothéologie", *Archives de Philosophie*, (1962):128-149 e 26 (63):90-116.

formulação que se tornou respeitabilíssima em toda a Idade Média, apesar da crítica de Santo Tomás. Antes de Kant, porém, a que será chamada de *ontologischer Gottesbeweis* era conhecida como *preuve métaphysique*, na filosofia francesa, e *cartesianischer Beweis* ou *Beweis apriori* na filosofia alemã. O nome de “prova cartesiana” corresponde efetivamente à sua origem histórica e intelectual, pois foi Descartes, nas suas *Meditationes de prima philosophia*, e na sua obra madura *Principia philosophiae*, quem a fundou¹⁵. É certo que a partir de Descartes deve-se distinguir duas formas do argumento ontológico, cada uma delas tomando como ponto de partida um diferente conceito de Deus. Uma forma consiste em demonstrar a existência do *ens perfectissimum*, e se reduz ao argumento de Santo Anselmo, enquanto a outra procede do conceito de *ens necessarium*. Na primeira, Deus é pensado como um ser acima do qual não é possível pensar outro maior, não, evidentemente na grandeza, mas na essência possuidora de todas as perfeições. Esta forma do argumento ontológico encontrará na *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata* de Wolff, a formulação que será conhecida por Kant. A segunda forma procede da representação de Deus como um ser que existe necessariamente, vale dizer, que no seu ser e no seu agir depende só de si mesmo e do qual, portanto, pode-se dizer que é *causa sui*. O argumento se baseia na concepção de que um ser que é a razão da sua própria existência não pode não ser pensado ao mesmo tempo que o pensamento da existência. Esta forma do argumento foi formulada de maneira breve e feliz por Moses Mendelssohn na sua *Morgenstunden*: “Eu não posso separar da idéia de ser necessário a existência sem anular a própria idéia. Devo pensar conceito e coisa ou renunciar ao próprio conceito”¹⁶. O itinerário da prova ontológica será traçado por duas retas que partem de Descartes, uma delas predominando na filosofia alemã, com Wolff e Baumgarten, a outra na Escola neoplatônica de Cambridge, com More e Cudworth. Nos dois casos, porém, “pode-se dizer que a ontoteologia fundada por Descartes conduziu a metafísica moderna tanto ao seu ponto mais alto como à sua crise”¹⁷, uma vez que, com Kant será questionado justamente o pressuposto fundamental de que não só o conhecimento de Deus, mas todo conhecimento, tal como a metafísica o entendia, perderia a sua certeza e o seu significado se fracassasse a prova ontológica da existência de Deus.

2. A “prova ontológica” na *Crítica da razão pura*¹⁸

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant distingue três argumentos aos quais podem-se reduzir todos os outros. O raciocínio pode, com

15. Sobre a prova em *De cartes* ver: GOUHIER, H., *pensée métaphysique de De cartes*, Paris, Vrin, 1962, p. 143-177; GUEROUULT, M., *De cartes selon l'ordre des raisons* vol I: *L'Âme et Dieu*, Par Aubier-Montaigne, 196 pp. 154-285.

16. Citado por HENRICH, D. *op. cit.*, p. 22.

17. Cf. HENRICH, D., *op. cit.* p. 24.

18. Cf. KANT, I., *Crítica da razão pura*, trad. de M. F. dos Santos e A. F. Morujão. Intr. e notas de A. F. Morujão, Fundação C. Gulbenkian, Lisboa, 1985, pp. 485-531.

efeito, fundar-se sobre o conhecimento empírico das coisas de nossa experiência, ou sobre a consideração *a priori* dos conceitos. Esta segunda maneira de proceder é a do argumento ontológico. Quanto à outra, ela pode considerar as realidades dadas na experiência: seja segundo sua ordem, que remete necessariamente a uma causa supramundana dotada de sabedoria (argumento teleológico, que Kant chama de “físico-teleológico”); seja segundo o seu ser contingente, remetendo ao ser necessário (“argumento cosmológico”).

a) O argumento cosmológico

A crítica de Kant funda-se na sua análise transcendental do conhecimento. O princípio racional que remete do condicionado ao incondicionado é um princípio sintético, não analítico. Esse princípio sintético, admitido *a priori*, não é senão a necessidade da razão de impor aos objetos conhecidos pelo entendimento uma unidade última, a qual não se pode obter senão supondo um ser incondicionado. Em si mesmo, esse princípio não é constitutivo do objeto conhecido como tal, mas um princípio subjetivo, regulador, da razão do sujeito, que precisa impor um termo aos conhecimentos do intelecto. Os meios aos quais a razão recorre para unificar o conhecimento são as “idéias transcendentais”: o eu, o mundo e Deus. Aqui se encontra a questão fundamental do kantismo: a da relação que existe entre o conhecimento representativo e o conhecimento da realidade em si, que escapa ao conhecimento. A análise de Kant conduz ao agnosticismo? Ou a coisa-em-si é realmente alcançada no juízo, se bem que além da representação? E o que significa esse *além*? Que supõe esse *além*?

As objeções kantianas contra o argumento cosmológico se resumem fundamentalmente nas seguintes questões: 1. Não se pode concluir, partindo dos seres existentes, um ser absolutamente necessário, pois opera-se esta passagem ou recorrendo ao princípio de causalidade ou deduzindo a existência do incondicionado a partir da existência do condicionado. Ora, o princípio de causalidade não vale senão no campo da nossa experiência, e a necessidade de pôr o incondicionado não é senão uma exigência subjetiva da razão; 2. Se o ser absolutamente necessário é o ser totalmente real, pode-se inverter a proposição, obtendo assim o enunciado do argumento ontológico. Ora, Kant refuta este argumento, como veremos em seguida.

b) O argumento teleológico

Kant concede que o mundo oferece uma cena ordenada, finalizada, bela e admirável. Nossa razão, que busca a causa da or-

dem do universo, é forçada a buscá-la fora das realidades contingentes. E como ela ignora que perfeição deve lhe atribuir, atribui-lhe toda perfeição possível. Kant louva este argumento antigo e célebre, conforme com a razão comum, porque ele ajuda nas investigações no domínio da natureza, mas nega-lhe toda certeza apodítica. Ele é suficiente para satisfazer à fé, mas não pode obrigar a inteligência. Os pontos principais da argumentação são os seguintes: 1. Há no mundo sinais de uma ordem de finalidade; 2. Essa ordem de finalidade natural supõe um princípio dotado de razão ordenando as coisas segundo suas idéias; 3. Existe uma causa (ou causas) inteligente do mundo, agindo segundo a inteligência e a liberdade; 4. A unidade da ordem do mundo conhecido segue de maneira certa (e, do resto do mundo, de maneira provável) a unidade desta causa. Note-se que se reencontra aqui praticamente a quinta via de Santo Tomás.

Porém, Kant objeta o seguinte: 1. Pode-se passar analogicamente da consideração da arte humana para uma arte supramundana responsável pelas obras da natureza; mas essa passagem talvez não resista às dificuldades levantadas pela crítica; 2. Este argumento pela analogia não prova senão a contingência da forma do mundo, não da sua matéria e, portanto, da sua subs-tância. Ele conduz, pois, no máximo, a um arquiteto do mundo, não a um criador. Ele não pode, pois, servir para provar o ser absolutamente perfeito; 3. Da ordem contingente do mundo pode-se concluir uma causalidade proporcionada. Mas o conceito desta causa deve ser determinado. E não basta, para determiná-lo, pôr uma potência "extremamente grande" ou "admirável". É preciso ainda atribuir-lhe toda perfeição possível, a plenitude da realidade. Mas ninguém pode compreender a proporção que há das realidades mundanas à onipotência, ou da ordem do mundo à suprema sabedoria. Segue-se que o argumento não dá um conceito determinado da causa suprema, conceito entretanto necessário para fundar a teologia. O argumento faz passar à totalidade absoluta (da perfeição e da sabedoria), aquilo que é empiricamente impossível. Pela via empírica não se pode superar uma grandeza "admirável" de perfeição no autor do mundo. A crítica desses argumentos vai se dar na crítica do argumento ontológico.

c) O argumento ontológico

Como o mostraram os dois desenvolvimentos anteriores, basta destruir o argumento ontológico para que, automaticamente, sejam destruídos os outros, pois recorrem a ele em última instância. O argumento ontológico, segundo Kant, parte do conceito de ser absolutamente necessário. Mas nós não podemos sa-

ber, em virtude só da definição nominal, se alguma realidade é realmente pensada sob esse conceito. Trata-se de um conceito arbitrário, e o exemplo das matemáticas, ao qual recorre Descartes, basta para provar isso, pois se trata, nesse caso, de uma necessidade hipotética e puramente lógica (se existe um triângulo, existem três ângulos...), não da necessidade absoluta da coisa. Do fato de o ser necessário, se é, ser necessariamente, não se segue que ele seja absolutamente. Se, na afirmação "Deus é", mantendo o sujeito, nega-se o predicado, o juízo certamente contém uma contradição; mas, quando se suprime sujeito e predicado, não há mais nada que se possa contradizer. Objetar-se-á que o sujeito é algo que não se pode suprimir, ou que há sujeitos absolutamente necessários. Mas é precisamente isso que está em questão. Não se pode, pois, provar *a priori*, a partir dos conceitos, a existência do ser necessário. Os defensores do argumento ontológico apelam para o conceito de ser supremamente real, cuja possibilidade acarretaria a existência. Mas Kant, a propósito desta possibilidade, sublinha que a não-repugnância das notas ou atributos só prova a cogitabilidade e não uma real possibilidade. Ele acrescenta que é contraditório fazer entrar a existência no conceito de alguma coisa, o que quer que ela seja, dado que a existência significa precisamente a realidade da coisa além do conceito. Com efeito, ou o juízo de existência é analítico ou é sintético. Se ele é analítico, a existência real não acrescenta nada ao pensamento da realidade. Nesse caso o próprio pensamento deveria ser a coisa existente, ou a existência é simplesmente pressuposta como condição de possibilidade da coisa, e ela se deduz em seguida da sua possibilidade interna, o que não é senão uma tautologia. Ao contrário, se o juízo de existência é sintético, como pode haver contradição em negar o predicado?

A existência, sublinha Kant, não é um predicado real, uma determinação que se acrescenta ao conceito; ela não é senão um predicado lógico, em virtude do qual o próprio sujeito pode ser predicado de si mesmo. Cem moedas reais não são, para o pensamento, mais do que cem moedas possíveis; senão o meu conceito de cem moedas não seria adequado ao objeto. Mesmo que eu pense o ser totalmente real, permanece a questão de saber se ele existe ou não. Ao conceito desse ser totalmente real não pode, certamente, faltar nada. Mas falta ainda alguma coisa no nível mesmo do pensamento, a saber, a possibilidade *a posteriori* desse objeto pensado. Pelo conceito, com efeito, o objeto é pensado conformemente às condições gerais da experiência possível, e a existência é pensada como um conteúdo no contexto da totalidade da experiência. Mas se a existência é somente pensada como categoria, eu não posso distingui-la da pura possibilidade. Qualquer experiência, quer a percebamos

imediatamente, quer a unamos à percepção através de um raciocínio, só pode ser conhecida por nós como pertencendo à unidade da experiência; alguma outra existência não é, certamente, impossível, mas não posso justificá-la de modo algum. E nós também não podemos conhecer, só em virtude do conceito, a possibilidade de um ser supremo, pois a não-repugnância dos atributos não basta aqui. A possibilidade da síntese dos atributos não aparece, pois eles não nos são conhecidos especificamente; e mesmo que eles nos fossem fornecidos um a um, só a experiência nos permitiria julgar a sua síntese. Isso é, evidentemente, impossível a propósito de um objeto ideal dado que dele só alcançamos o conceito.

3. Deus como postulado da ação moral: A Crítica da razão prática¹⁹

Se o estudo da razão teórica permite descobrir a estrutura lógica e formal da razão, e esclarecer como essa estrutura investe o dado sensível para nele construir o mundo espaço-temporal, objeto da ciência empírica, ele se revela, por outro lado, incapaz de fundar a afirmação metafísica da coisa-em-si. Sem dúvida as idéias de Deus, de alma, e de mundo, se impõem à consciência, surgem espontaneamente no exercício da atividade intelectual, mas não são mais que normas reguladoras desta atividade, condições da unidade do saber subjetivo não, porém, constitutivas do seu objeto. Contudo, a reflexão sobre a obrigação moral vai permitir reencontrar e fundar validamente todos os valores metafísicos. As idéias, que eram "pensamentos não contraditórios", serão revestidas de uma realidade objetiva, como condições de possibilidade do objeto prescrito pela lei moral. As idéias transcendentais podem, na falta da intuição, reencontrar na ordem prática garantias indiretas de valor objetivo. A partir do objeto transcendente das idéias, portanto, de Deus, não se pode provar que ele seja, mas pode-se afirmar que ele deve ser; *postula-se-o* como condição *a priori* da ação moral, absolutamente obrigatória.

Um postulado é uma proposição cuja verdade não se pode provar pela razão especulativa e que, sem ser captado intuitivamente, se impõe, entretanto, necessariamente, como condição da ação moral. Kant entende por postulado da razão pura prática uma proposição teórica porquanto esta, teoricamente indemonstrável, é inseparavelmente solidária de uma lei prática válida *a priori* e incondicionalmente. Assim, "postular é, pois, afirmar uma verdade que interessa exclusivamente ao sujeito,

19. Cf. KANT, I., *La critique de la raison pratique*, trad. c. L. Ferry et H. Wisman. *Oeuvres philosophiques*, I Bibliothèque de la Pléiade Paris, Gallimard, 1985, p. 609-804.

mas não é negar a racionalidade"²⁰. Como tal, o postulado é condição de possibilidade de um objeto cuja realização se impõe absolutamente: o soberano bem. Porém, como essa condição de possibilidade não se pode deduzir analiticamente da própria noção de soberano bem, mas resulta de uma exigência concreta do sujeito moral, é preciso provar que essa exigência subjetiva é absolutamente legítima.

Essa legitimidade repousa, segundo Kant, numa conexão *de fato*, de tal modo necessária, entre a ação moral e as suas condições, que a supressão dessas condições destruiria praticamente a ação moral. E essa necessidade subjetiva se encontra absolutamente legitimada porque se trata de condições de uma ação que impõe absolutamente a realização do seu objeto. E se intelectualmente ainda se pudesse supor a incoerência do mundo moral, essa possibilidade desapareceria: o agir exercido concretamente na ordem prática se dá o direito de pôr a moralidade do universo e de assegurar assim o valor prático dos postulados.

A consciência moral é a faculdade de julgar sobre o bem e o mal moral. A bondade moral consiste na disposição interior que é a *boa vontade*, abstração feita de todos os efeitos da ação humana. A bondade moral é a disposição do sujeito que quer agir em função do dever. Mas se a vontade, para ser boa, não quer senão a lei por ela mesma, independentemente de toda condição antecedente e de todo fim ulterior, isso não pode provir senão da maneira absoluta e incondicionada segundo a qual a lei se impõe à vontade. Isso significa que o dever se impõe como imperativo categórico. Agir moralmente é, na sua ação, ter consciência de um "dever fazer" que se impõe absolutamente porque fundado sobre uma lei apoditicamente certa por si mesma, que não tem necessidade de um apoio vindo de outro lugar. Ora, esse caráter absoluto não pode ser atribuído à obrigação em virtude da experiência: toda a nossa experiência, com efeito, segundo Kant, é condicionada e submetida ao determinismo empírico. O caráter absoluto deve, pois, provir da atividade *a priori* da razão pura: a razão pura deve ser necessariamente prática, seu papel consiste em dar leis absolutas à vontade. Em poucas palavras, a razão é, por sua natureza, legisladora. A razão desempenha esse papel fornecendo à lei tudo o que, e somente o que, ultrapassa a ordem empírica, isto é, a *forma* absoluta que reveste o imperativo categórico (sua matéria, porque referida à experiência, é recebida empiricamente). O que distingue precisamente o imperativo categórico do imperativo hipotético é a forma da lei moral. Tal é a atividade legisladora da razão pura: ela confere a uma norma de conduta um alcance universal.

Kant tira algumas conseqüências dessa atividade *a priori* da razão pura legisladora: 1. A liberdade da razão pura é a autonomia segundo a qual ela se impõe a lei e é também liberdade que escapa ao determinismo do mundo fenomenal; 2. A atividade *a priori* da razão prática exerce uma verdadeira causalidade numenal sobre a vontade que ela determina ativamente; 3. Por isso mesmo se dá aqui uma verdadeira experiência metafísica, traduzida por Kant com a expressão "fato de razão" (*Faktum der Vernunft*), porque ela se impõe a nós por si mesma como uma proposição sintética *a priori* não fundada sobre nenhuma intuição pura ou empírica.

Querer é sempre querer alguma coisa e, em última análise, é querer a felicidade. Como a vontade moral se determina a agir só pela intenção do bem moral, o objeto moral que a razão prática impõe absolutamente esperar é uma ordem onde se realizariam perfeitamente a união entre a perfeição moral e a felicidade; uma ordem onde, determinando-se a agir somente pelo dever, a vontade reencontraria a felicidade. Agir moralmente é acreditar necessariamente na possibilidade do Bem supremo. É, pois, pôr implicitamente a existência das condições de possibilidade desse Bem. Ora, essas condições são: 1. *A imortalidade da alma*, pois o Bem supremo exige que a vontade possa se conformar perfeitamente com a lei moral. Ora, segundo Kant, essa perfeição é impossível sobre a terra; o apetite sensível se opõe e continua a se opor no homem a essa vontade do bem unicamente enquanto bem. Daí que a moralidade deve tender à perfeição segundo um progresso infinito. Esse progresso só é possível se o sujeito continua a existir além da morte. 2. *A existência de Deus*, pois a união de moralidade e felicidade não sendo possível na ordem atual, e o Bem supremo consistindo nessa união, então este só é possível se existe uma causa suprema que harmonize moralidade e felicidade. Essa causa deve ser onisciente, para penetrar no mais profundo dos corações e apreciar justamente o valor moral das condutas; deve ser ainda onipotente, para poder atribuir a todas as pessoas razoáveis a parte de felicidade que lhes é devida. Enfim, deve ser soberanamente boa e justa, a fim de recompensar e punir cada um segundo suas obras. Numa palavra, esse ser contém em si toda perfeição, ele é, pois, Deus.

Deus não é afirmado por Kant como fundamento da moralidade (só a razão prática é esse fundamento), e a sua afirmação não se impõe em virtude do imperativo categórico, como se existisse uma obrigação moral de afirmá-lo; ele não aparece também como o fim perseguido pelo nosso desejo de beatitude. Deus é afirmado como condição de possibilidade do Bem supremo que o homem deve necessariamente perseguir na sua atividade concreta.

II. Weil e o problema de Kant

"Il n'y a du non-sens que du point de vue du sens".

E. WEIL, *Philosophie Morale*

Kant é normalmente interpretado como o campeão da razão humana e da ciência autêntica contra a abstração metafísica, e como teórico por excelência do conhecimento. Ora, para quem aborda na sua totalidade a obra kantiana, e não somente a *Crítica da razão pura*, aparece, ao contrário, que Kant foi e sempre se proclamou, ao menos no que diz respeito aos seus temas e seus objetivos, um autêntico metafísico. Se ele se fez teórico do conhecimento, foi para assentar sobre fundamentos mais sólidos os enunciados das teses metafísicas. Leitor de Hume e de Rousseau, e descobrindo a partir deles as fragilidades do racionalismo, Kant mostra-se ainda mais fundamentalmente preocupado em edificar uma filosofia cuja essência seja, antes de tudo, moral. Esta era a orientação que já estava presente nas *Meditações* de Descartes, e também na obra fundamental de Espinoza. Não estamos aqui diante de um série de coincidências, mas do surgimento de uma nova concepção metafísica, na qual a relação com o Absoluto se definiria a partir da liberdade e da razão humanas e em função da subjetividade.

Weil diz, a propósito de Hume [cf. *Critique*, 59:169], que é próprio grandes filosofias admiráveis de uma interpretação. De fato, só as filosofias modernas são lidas unilateralmente, inequivocamente, discussão. Esta afirmação pode ser aplicada com verdade à filosofia de Hume.

Cf. KRÜGER, G., *op. cit.*, p. 63. A interpretação que se deve seguir da obra de Kant baseia-se fundamentalmente nesta obra de Hume e nos *Problèmes de la morale*, de Eric Weil citado.

Cf. KRÜGER, G., *op. cit.*, p. 161s.

Segundo uma interpretação que dá conta das suas enormes dificuldades, mas que se mostra suficientemente coerente para se afirmar como *uma* das interpretações dessa grande filosofia²¹, Kant pode ser considerado o herdeiro da metafísica clássica, pois situando-se não no começo do pensamento *moderno*, mas no fim da antiga metafísica teísta, a sua crítica seria a última tentativa de salvá-la²². Mas é preciso dizer que essa tentativa é realmente *crítica* diante da antiga metafísica. Kant, com efeito, descobriu em Hume uma *Aufklärung*, um racionalismo que dirigia sua ponta cética até mesmo contra a certeza da ciência, portanto, contra a dignidade do seu próprio princípio, pois na ciência é a inteligência que é atacada. A revolução da filosofia kantiana vai opor a luz da razão não mais somente a toda autoridade dogmática exterior, mas a uma concepção dogmática da própria razão. "O ateísmo dos libertinos e o materialismo que particularmente na França se desenvolvem a partir do empirismo inglês, mostram (a Kant) a urgência do problema da possibilidade da metafísica... Ora, ele encontra precisamente a chave desse problema por ocasião da doutrina de Rousseau, doutrina ainda mais radical e que põe em questão toda a cultura em geral"²³. A leitura de Rousseau foi para Kant uma espécie de conversão moral. "Graças à crítica radical que Rousseau faz da

civilização, Kant adquiriu a convicção de que o progresso da cultura não tem nada a ver com um progresso da moralidade²⁴. Desejo de salvar a metafísica, crítica da concepção racionalista, descoberta de um fundamento moral da metafísica, independente da história e do seu conteúdo: aqui está um resumo da origem do kantismo.

24. *Ibid.*, p. 85.

Já no Prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura* (1787) aparece que Kant quer evitar ao mesmo tempo o dogmatismo e o ceticismo. Ele reage sobretudo contra os que só vêem o aspecto negativo da sua crítica: não se trata, para ele, de destruir toda a metafísica, mas de fundá-la. Mas a dificuldade para esta interpretação da sua filosofia provém do fato de que Kant parece ter reservado para a fé o acesso à realidade metafísica, barrando assim ao saber o caminho da coisa-em-si. Seria preciso compreender a solução como um refúgio na ordem prática, abandonando ao construtivismo do entendimento todo o mundo do conhecimento humano? Mas se assim fosse, não se veria como enunciar a partir daí esse além do conhecimento que é a coisa-em-si, pois enunciá-la já seria, de certa maneira, pô-la na ordem do conhecimento (que ela seja descoberta no seio da ação moral não muda nada a essa situação: a afirmação que dela se faz é posta na ordem do conhecimento). A grande questão, segundo Weil, pode ser resumida nos seguintes termos: "Como escapar à duplicação do mundo num universo inegavelmente estruturado, mas puramente fenomenal, e um mundo, um sobre-mundo ou um além-mundo do qual, em boa lógica, não se pode afirmar a existência, pois a existência só pode ser definida e captada no quadro espaço-temporal, com a ajuda das sensações, e num sistema de referências lógicas e ontológicas que, por princípio, não pode nem deve ser o da coisa-em-si, a qual, se forçada a entrar neste mundo, não se sabe como, se apresentará necessariamente como o que aparece, noutras palavras, como fenômeno, como o que ela não deve ser?"²⁵.

25. Cf. WEIL, E., *Problèmes Kantiens*, op. cit., p. 17.

Mas a *unidade* do homem é inegável: ele se orienta no universo moral e exerce seu conhecimento científico no universo natural, o que significa que a sua razão está unida ao entendimento. O que a filosofia kantiana pretende é explicitar essa unidade posta em questão. Este é o tema da *Crítica da faculdade de julgar*, isto é, a teleologia (ou a físico-teologia) tornada possível a partir da *ético-teologia* da *Razão prática*. Se não há, para Kant, *conhecimento* do supra-sensível é porque, por definição, o conhecimento é reservado ao conhecimento por categorias esquematizadas: o conhecimento pertence ao entendimento unido a uma sensibilidade e exercendo-se na ordem da *ciência* natural e da física matemática. Ao contrário, há um *saber* da coisa-em-si, que não

é um conhecimento mas um *pensamento*. A razão especulativa é assim capaz de pensar aquilo a que a razão prática dá a sua adesão (sua fé). Porém, isto não resolve o problema, pois fica ainda a questão de saber como o uso das categorias não-esquemáticas pode ser legitimado. Dito de outro modo, em termos kantianos, como as categorias do pensamento podem ser usadas fora do domínio da ciência natural? Ou ainda, em termos weilianos: "Como a razão enquanto prática sabe aquilo a que, na fé, dá sua adesão se, enquanto teórica, ela não chega a pensar o conteúdo da sua fé?"²⁶.

ibid., p. 25.

Segundo a interpretação de Kant que aqui apresentamos, existe um uso legítimo e necessário das categorias puras, pois criticando o entendimento, Kant quer assegurar o papel inalienável da razão, e pô-la em relação com a realidade supra-sensível. Tendo concedido ao entendimento tudo o que é do seu domínio, Kant liberta a razão para *pensar* a alma, a liberdade e Deus. E porque esta razão assim libertada é a razão do homem agente, ela pode dar sua adesão ao que ela assim pensou. O conteúdo e até mesmo a forma do pensamento coincidem com o conteúdo e a forma da fé. A única diferença é que são pensamento e fé de um ser finito e razoável, vale dizer, um ser que pensa o conteúdo da fé como simples possibilidade lógica, mas que, sendo agente, isto é, moral, afirma, e não pode não afirmar, aquilo que, sem levar em conta a sua natureza finita, ele tinha considerado como pressuposição indemonstrável, porém irrefutável, de uma busca inevitável da unidade e da totalidade de tudo o que é, embora ele não tenha nenhum meio de provar que essa totalidade una e seu fundamento existem, pois a única maneira de existir que ele *conhece* é a dos objetos particulares com os quais ele está relacionado. Assim o fundamento último da filosofia kantiana deve ser buscado na sua teoria do homem, não na sua teoria do conhecimento. Esse fundamento, não *tematizado* por Kant em nenhuma de suas obras, se mostra, nas suas linhas essenciais, no conjunto da sua obra crítica: finitude e universalidade (mais exatamente: *universabilidade*), desejo de felicidade e vontade de uma felicidade proporcionada aos méritos do ser razoável no ser animal. Estes são os traços do homem de Kant, esse ser para o qual Deus é a necessidade última e primeira, pois ele não poderia viver sem crer num sentido da sua existência e se saber justificado na sua fé. Assim, "só a prova moral da existência de Deus é válida, só ela pode sê-lo, pois só ela é fundada sobre o fundamento mesmo da humanidade do homem"²⁷.

ibid., p. 33.

Mergulhado na realidade natural, o homem, tal como o concebe Kant, não está essencialmente relacionado com os fenômenos, mas com as coisas-em-si, mais exatamente, com a coisa-em-si,

que, como diz Eric Weil, “não é nem coisa nem em si, mas sujeito e para si”²⁸, pois o essencial para o homem, mais do que o conhecimento, é a decisão em vista da ação e o *saber* que ela implica, pois nem como ser inteligível o homem é pura interioridade ativa. Ao contrário, é só na decisão que ele se capta sem relação a outra coisa, vale dizer, como sujeito-para-si. Esta captação, contudo, não pode ser conhecida senão enquanto o homem aparece a si mesmo como fato. É isto que significa, para Kant, a experiência da contingência: não é de si mesmo que o homem tira a sua existência e nem é a partir de si mesmo que ele pode compreender a si mesmo e o mundo no qual ele aparece. O homem não pode se pensar verdadeiramente como razoável senão pensando-se como teomorfo²⁹. Sendo o homem criatura e imagem de Deus, foi por redução e diminuição da idéia de Deus que a idéia do homem se formou. A compreensão da coisa-em-si como *sujeito-para-si* autoriza, pois, afirmar que “Deus não é antropomorfo... o homem é teomorfo; o que faz com que ele não se compreenda senão como criatura e cópia, como razão éctipa, não arquétipa, a partir do seu original, da sua origem”³⁰. O homem é criatura e imagem de Deus justamente na sua liberdade e no seu ser-para-si³¹. Segue-se daí que ele pode falar do seu original, transferindo para Deus as “qualidades” interiores e as faculdades ativas que ele descobre em si mesmo, desde que não se esqueça de que a passagem da imagem ao original não pode ser senão analógica³². Sendo livre, isto é, considerando-se no que ele é para si mesmo, não só enquanto razão informadora (através dos conceitos) e não só enquanto razão organizadora (através das idéias), mas enquanto razão que decide e age sobre a sua parte passiva, isto é, sobre a sua natureza fenomenal, o homem se capta como fonte, embora fonte segunda na ordem do ser, e, assim, tem acesso a Deus. O homem não é ontologicamente perfeito, mas a sua imperfeição não é tal que ele não possa pensar analogicamente o fundamento absoluto, e não possa fazer dele, na falta de um conceito científico, uma idéia³³.

O projeto crítico kantiano teria terminado na dicotomia insuperável entre “o céu estrelado acima de mim” e “a lei moral em mim”, se ele já não contivesse em germe a possibilidade da sua superação. Com efeito, Kant não cessa de afirmar que todo o interesse e o ideal da razão consiste na união do seu interesse teórico com o seu interesse prático³⁴. A superação do abismo que separa natureza e moralidade se encontra na *Crítica da faculdade de julgar*³⁵, pois a faculdade de julgar, procedendo da parte teórica, trata da natureza e tenta reconciliar e reunir a natureza com o interesse do homem moral. A terceira *Crítica* quer compreender os *atos sensatos*, não somente os fatos des-

28. *Ibid.*, p. 41. A análise weilliana mostra que “coisas-em-si são Deus e alma, porém tais como e são para si mesmos, não tanto como eles aparecem fenomenalmente, não corados do modo como alma é dada a si mest (sob a forma do que r chamamos psiquismo)” (42). Para uma interpretação discordante ver ROUSSET, *La doctrine kantienne l'objectivité. L'autonomie comme devoir et comme devenir*, Paris, 1967, p. 16.

29. Sobre isto ver: MARTY, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris, Beauchesne, 1980, pp. 296-300.

30. Cf. WEIL, E., *Problèmes Kantiens*, op. cit., p. 43. Para uma interpretação discordante ver: BRUCH, J. L., *philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 138, nota 24.

31. Sobre isso ver todo “Exame Crítico da Análise da Razão Pura Prática da *Crítica da razão prática*”, cit., pp. 716-738.

32. Sobre a questão da analogia em Kant ver a obra de F. Marty acima citada.

33. Cf. WEIL, E., op. cit., 49. Na *Crítica da razão pura* (ver, por exemplo, a “Observação final sobre antinomia da razão pura” [A 566/B 594]), Kant entende o conceito de analogia na linha da tradição metafísica, tal como define no § 58 dos *Prolegômenos a toda metafísica futura*: “A semelhança imperfeita de duas coisas, mas a semelhança perfeita de duas relações entre coisas semelhantes”. Na *Crítica da faculdade de julgar* Kant discute a questão: “A analogia (no sentido qualitativo) é a identidade da relação entre os fundamentos as conseqüências (causas e efeitos), porquanto esta encontrada, não obstante diferença específica entre as coisas ou entre essas qua-

des que contêm o fun-
to de conseqüências
elhantes, quando se as
sidera em si, vale dizer,
desta relação" (Cf. § 90,
ota). Na terceira *Crítica*,
to veremos, há uma su-
ção das duas anteriores
questão da relação pos-
lidade-realidade.

Ver especialmente a 3ª
ão da "Dialética Trans-
dental" (*op. cit.* pp. 388-
), a 2ª Seção da "Doutri-
Transcendental do Mé-
o" (*op. cit.*, pp. 596-615)
s duas primeiras seções
"Cânon da razão pura"
cit., pp. 634-649).

Cf. KANT, I., *Critique de
faculté de juger*, trad.
Alexandre J.-L. Delamar-
Oeuvres Philosophiques, II,
liothèque de la Pléiade,
is, Gallimard, 1985, pp.
i-1299.

Ibid., p. 929.

providos de sentido e organizados pela ciência, não somente um sentido sempre postulado e eternamente separado dos fatos, mas o sentido que é um *fato*. Vemos, pois, em que consiste a nova perspectiva: no fenômeno, a razão teórica alcança de alguma maneira a realidade numenal, pois o fato se apresenta à faculdade de julgar, não como puro fato bruto, mas como fato sensato, enquanto a razão prática encontra-se num mundo onde o sentido já existe.

Uma passagem da Introdução da *Crítica da faculdade de julgar*, normalmente descuidada pelos críticos da interpretação weiliana de Kant, merece ser lida por inteiro aqui: "Embora exista um imenso abismo [*eine unübersehbare Kluft*] entre o domínio do conceito da natureza, enquanto sensível, e o domínio do conceito de liberdade, enquanto supra-sensível, de modo que do primeiro ao segundo (portanto, através do uso teórico da razão) nenhuma passagem é possível, como se se tratasse de dois mundos diferentes, dos quais o primeiro não pode ter nenhuma influência sobre o segundo, entretanto, o segundo *deve* [*soll*, sublinhado por Kant] ter uma influência sobre o primeiro; com efeito, o conceito de liberdade tem o dever de tornar efetivo no mundo sensível o fim imposto por suas leis, e é preciso [*muss*], por conseqüência que a natureza possa ser pensada de modo que a legalidade [*Gesetzmässigkeit*] da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que, segundo as leis da liberdade, devem ser realizados por ela. Assim, é preciso que haja um fundamento da *unidade* [sublinhado por Kant] entre o supra-sensível que se encontra no fundo da natureza e o que o conceito de liberdade contém de maneira prática, fundamento cujo conceito, mesmo que não se chegue, nem teoricamente nem praticamente, a ter dele um conhecimento, e mesmo que ele não tenha nenhum domínio próprio, torna, todavia, possível a passagem do modo de pensar segundo os princípios de um ao modo de pensar segundo os princípios do outro"³⁶.

Portanto, a adequação do mundo ao homem, a unidade de um cosmo que contém tanto a natureza como o ser pensante e senciante, numa palavra, a finalidade, tudo isso mostra que aquela passagem não só existe, mas está presente e é *fato*. "Entretanto, como essa presença da finalidade é *fato*, ela mesma é fortuita, e Kant não se cansa de insistir sobre o caráter não-necessário, não-dedutível, da presença do sentido: a função sistemática da faculdade de julgar é, precisamente, conservar esse fortuito da realidade na sua totalidade una e compreensível, pois Kant quer evitar tanto qualquer determinismo fatalista, como um Deus presente aos olhos do homem empírico e cujo poder ser *conhecido* tornaria impossível toda decisão livre, livre

porque procedendo, não do medo, mas do puro respeito pela lei que a própria liberdade se dá³⁷.

37. Cf. WEIL, E., *Problèmes Kantiens*, op. cit., pp. 67

No belo e no sublime, na finalidade presente nos organismos vivos, que não é o resultado de uma ação do sujeito, mas é, se dá, se encontra, Kant descobre uma realidade não construída, mas dada, na qual o sentido habita o fato observável, onde se conjugam razão pura, cujo objeto é o possível, e razão prática, cujo objeto é o necessário. A constatação, em certo sentido chocante, de que o sentido da realidade se revela no fato e como fato e, mais ainda, a constatação de que o pensamento do sentido é também um fato, leva Kant a constatar que o pensamento do finito pelo finito implica o pensamento do infinito e, assim, o caráter específico e dado do nosso entendimento não pode ser pensado senão pensando um intelecto arquétipo para o qual não haveria nem possibilidade, nem necessidade, mas somente realidade, ao qual o mundo estaria imediatamente presente. É certo que não se pode afirmar a existência de tal intelecto, do qual só se pode fazer uma idéia negativa, mas é só a partir dele que podemos nos compreender e à realidade dos fatos como um todo. É o sentido do todo que repousa de algum modo sobre esse intelecto, pois a existência da finalidade e a da finalidade do mundo na sua totalidade se nos mostram como fortuitas³⁸.

O que aparece agora não é mais somente o dever-ser do sentido a partir do homem e de sua ação moral, mas o *fato* de que há sentido do mundo, e sentido do mundo para o homem. A teleologia moral exige o reconhecimento de uma teleologia natural, tornando compreensível o mundo na sua totalidade.

38. Segundo F. Marty ('surgissement de la question du sens chez Kant, selon Eric Weil', em: *Actualités d'Eric Weil. Actes du Colloque International*, Paris, Beauchesne, 1984, pp. 341-3, aqui p. 343), a pertinência da distinção kantiana entre *letzter Zweck* e *Endzweck* foi posta à luz por Eric Weil. Sobre a articulação de teleologia natural com teleologia moral ver: *Crítica da faculdade de julgar*, 84.

No que diz respeito a Deus, aqui ocorre uma mudança sutil, porém decisiva. Na *Crítica da razão prática*, a existência de Deus foi postulada porque o ser moral, finito e razoável, permanece submetido à necessidade da natureza animal: o soberano bem exige um Deus e uma existência além da nossa vida biológica. "Agora não é mais questão de postulados, o acordo moral não está mais no centro da dedução, a vida futura não é mais nem sequer mencionada: Deus é 'o soberano legislador no reino moral dos fins', e o soberano bem, possível somente no seu reino, é 'a existência de seres razoáveis sob leis morais'. A existência, não a satisfação do apetite natural desses seres morais, eis o que agora funda tudo. Tudo, porque mesmo a teleologia natural é, em última análise, o produto dessa *faculdade dos fins* que caracteriza o ser moral"³⁹. Esta união *de fato*, união sem confusão, de teleologia natural e teleologia moral permite ver que a afirmação de Deus não está mais fundada sobre a exigência absoluta

39. Cf. WEIL, E., *Problèmes Kantiens*, op. cit., p. 87. As expressões de Kant citadas por Weil encontram-se no 86 da *Crítica da faculdade de julgar*.

de um soberano bem, porque o que está em questão aqui não é mais simplesmente a possibilidade de ser feliz, mas a possibilidade de se orientar no mundo, pois todo querer ou, o que é o mesmo, toda ação concreta pressupõe um mundo sensato, enquanto é, de fato, vontade de ação sensata. A liberdade, portanto, não é mais deduzida da existência da lei moral, como na *Crítica da razão prática*, e nem apresentada como um fato imediato e conhecido diretamente como na *Crítica da razão pura*. Ela agora se prova na ação: existem ações sensatas, num mundo que se presta à ação sensata do homem⁴⁰. Deus, portanto, não é mais pensado como o arquiteto do mundo, nem postulado como o garante de uma felicidade proporcional aos méritos da ação moral. Deus é compreendido agora como o criador moral do mundo e a única prova válida da sua existência é a prova moral. É certo, diz Kant, que o argumento moral “não pode dar uma prova objetivamente válida da existência de Deus, nem demonstrar ao cético que existe um Deus; mas se ele quer pensar conseqüentemente do ponto de vista moral, é preciso que ele aceite entre as máximas da sua razão prática o fato de admitir esta proposição [de que existe um Deus]. Isso não significa que seja necessário admitir para a moralidade a felicidade de todos os seres razoáveis no mundo conformemente ao seu valor moral; mas isso se tornou necessário por ela. Trata-se, pois, de um argumento subjetivo suficiente para seres morais”⁴¹.

O abismo entre natureza e liberdade foi, portanto, superado; a passagem do razoável ao racional, do sentido absoluto ao mundo e, inversamente, do fato do sentido à finalidade que é o sentido do fato, foi garantida, pois “o mundo tem sentido e valor na medida, e só na medida, em que o homem se estabelece como sentido, na sua ação e por sua decisão, ao tornar sensata sua própria vida”⁴². Poder pôr a questão do sentido, poder compreender que se a põe é, ao mesmo tempo e identicamente, admitir que o mundo, insensato no que se refere a um sentido absoluto, possui uma estrutura que, no homem livre e por ele, se torna sensata em sentido absoluto, pois criada em vista das decisões sensatas do ser finito e razoável.

É certo que a prova moral da existência de Deus na *Crítica da faculdade de julgar* não aponta para o Deus dos teólogos das religiões reveladas, mas tampouco para o Deus de Newton, isto é, a causa mecânica do início do movimento. A idéia de Deus é uma idéia prática e não o conceito de uma coisa ou mesmo de uma pessoa, pois é para a vontade razoável, vale dizer, para a razão enquanto prática que se põe a questão do sentido, não para a razão teórica que apenas reflete sobre o entendimento e sobre os métodos de aquisição de conhecimentos. A prova prática

Sobre a liberdade como nica das idéias da razão : pode ser contada entre scibilia, ver o § 91, 2 da ica da faculdade de julgar.

Cf. KANT, I., *Critique de aculté de juger*, op. cit., § nota, op. cit., p. 1257.

Cf. WEIL, E., *Problèmes tiens*, op. cit., pp. 91s.

da existência de Deus não pode se tornar uma prova teórica suficiente, porque nesse caso ela não daria mais que uma *explicação* causal de algo reduzido, então, a simples fato. A prova moral não *explica* nada porque, ao contrário de uma prova teórica, ela não parte do passado, mas permite *compreender* o passado feito de condições a partir do fim ou, sob outro ângulo, a partir do futuro. A teleologia não é princípio de explicação, mas de compreensão do mundo e até mesmo princípio de compreensão da explicação do mundo. Segundo Weil, “não se trairia a linguagem kantiana dizendo que Deus não é mais que uma idéia do homem; mas ele é assim a realidade mais elevada, aquela que torna possível até mesmo a dúvida, pois é em vista dela que o homem põe a questão do sentido e se compreende a si mesmo. Para o homem — e não há filosofia senão humana — a ciência seria um jogo, o mundo, um brinquedo de um grande relojoeiro, se a liberdade-razão não lhe revelasse um fundamento absoluto, no absoluto”⁴³.

43. *Ibid.*, p. 98.

Para concluir esta seção, leiamos dois textos do final da *Crítica da faculdade de julgar* que nos remetem ao início desta exposição e nos permitem abrir o seu desenvolvimento final. No § 91 sobre “a maneira de ter algo por verdadeiro por meio de uma fé prática”, diz Kant: “A fé (como *habitus* não como *actus*) é o modo de pensar moral da razão no fato de ter por verdadeiro o que é inacessível ao conhecimento teórico. Ela é, pois, o princípio permanente do coração [*Gemüt*], que admite como verdadeiro o que é necessário pressupor como condição para a possibilidade do supremo fim final moral, por causa da obrigação que a ela se liga; embora não possamos perceber a sua possibilidade, não menos que a sua impossibilidade”. E um pouco mais adiante: “Permanece, entretanto, admirável que entre as três Idéias puras da razão, *Deus*, *liberdade* e *imortalidade*, a Idéia de liberdade seja o único conceito do supra-sensível que prova a sua realidade objetiva (por meio da causalidade que é pensada nele) na natureza, pelo efeito que lhe é possível produzir nela, tornando, precisamente, assim possível a ligação das duas outras com a natureza, e a subordinação de todas as três para formar uma religião; nós temos assim em nós um princípio que é suscetível de determinar a Idéia do supra-sensível em nós e, isto fazendo, também a do supra-sensível fora de nós, em vista de um conhecimento do qual, embora não seja possível senão do ponto de vista prático, a filosofia puramente especulativa (que até da liberdade não podia dar senão um conceito simplesmente negativo) deveria desesperar [de alcançar]; conseqüentemente, o conceito de liberdade (como conceito fundamental de todas as leis práticas incondicionadas) pode alargar os limites da razão, limites no interior dos quais todo conceito natural (teórico) devia permanecer encerrado sem esperança”⁴⁴.

44. Cf. KANT, I., *Critique de la faculté de juger*, § 91, *op. cit.*, p. 1281 e 1285s. O grato de estudioso e tradutor de Kant, Alexis Philonenko, conclui, a partir do segundo texto citado, que “... a liberdade não pode mais ser posta no mesmo plano com a imortalidade e da existência de Deus como garantido do soberano bem. A liberdade se torna, ao contrário, liberdade de crer... A dimensão da esperança é plenamente assegurada”. C. PHILONENKO, A., *L'oeuvre de Kant*, *op. cit.*, pp. 221s.

III. Deus: problema de hoje, problema de sempre

"Nemo te quaerere valet, nisi qui prius invenerit".
S. BERNARDO DE CLARAVAL, *De diligendo Deo*, 7.

1. O problema do sentido e a sua linguagem

O percurso que fizemos pelo pensamento de Kant, através do recurso ao pensamento de Eric Weil, permitiu-nos ver que o problema de Deus pode ser pensado de maneira nova, dentro do projeto crítico da sua filosofia, a partir da *Crítica da faculdade de julgar*. O que quer Kant, no fundo, com as famosas três perguntas da *crítica*, aquelas sobre o saber, o fazer e o esperar que, segundo ele mesmo, se resumem na pergunta: que é o homem?⁴⁵ Kant quer *compreender o sentido da vida humana*. A novidade da *Crítica da faculdade de julgar* está em que ela não busca mais determinar o sentido, mas quer pensá-lo na sua realidade. Assim, se a primeira *crítica* refere-se ao possível, a segunda ao necessário, a terceira volta-se para o real e faz dele o seu problema⁴⁶. A empresa kantiana só não foi totalmente coroada de sucesso porque Kant fala uma linguagem que não é adequada, nem à solução, nem mesmo ao problema que ele foi o primeiro a pôr: o problema do *sentido existente*. Porém, mesmo que não tenha conseguido encontrar uma linguagem à altura do seu problema, objetivamente falando Kant conseguiu superar o abismo que separava fato e sentido. Uma das tarefas que o sucesso do empreendimento kantiano nos legou é, portanto, a de encontrar uma linguagem para o sentido, mais exatamente, a linguagem do sentido. E esta tarefa é irrenunciável para a filosofia, pois "filosofar é buscar o sentido, e o sentido da filosofia é o sentido mesmo"⁴⁷.

A primeira exigência que se impõe para que se possa falar razoavelmente de Deus é a superação de toda linguagem objetivista, isto é, de toda linguagem *sobre* algo ou mesmo *sobre* alguém. Isto porque a linguagem do sentido que podemos vislumbrar sobre os ombros do gigante é a linguagem da liberdade. O problema do sentido só é posto, isto é, só tem sentido para a liberdade e pela liberdade; uma liberdade que não é arbítrio, mas liberdade razoável. A dificuldade, mas também a única possibilidade de falar a linguagem da liberdade, é que é preciso situar-se no seu exercício. A liberdade é a fonte do discurso, na qual este se capta como discurso da liberdade. Dito de outro modo, a linguagem é o aparecimento concreto da liberda-

Cf. KANT, I., *Logique*, L. Guillermit, seconde revue et augmentée, s, Vrin, 1982, p. 25.

Cf. WEIL, E., *Problèmes*, s, Vrin, 1982, p. 104s.

Cf. WEIL, E., *Logique de philosophie*, deuxième éd., s, Vrin, 1974, p. 430.

de, ela é aquilo em que se constitui o *sentido*. Em poucas palavras, ela é a espontaneidade do sentido existente⁴⁸. Assim, se numa visão cristã do problema filosófico do sentido, este se apresenta como o problema de Deus, não se pode falar *sobre* Deus senão à medida que a preposição *sobre* não conota uma objetivação indevida e mortal no interior do próprio empreendimento da linguagem da liberdade⁴⁹. Não diz outra coisa, mas em linguagem teológica, o apóstolo Paulo quando, escrevendo aos Coríntios, diz que ele não é como muitos que “traficam a palavra de Deus” (*kapeleúontes tôn lógon tou theou*), mas é “com sinceridade, da parte de Deus, em face de Deus, no Cristo, que falamos” (2 Cor 2,17). Isto significa que só se pode falar *de* Deus, vale dizer, pôr razoavelmente a questão da sua existência, se o discurso do qual nos servimos para isso for um *discurso de liberdade*, que seja capaz, antes de tudo, de negar a exterioridade de um Deus-objeto.

A linguagem que fala de Deus é *mediação* da experiência humana contida na palavra Deus e na relação que esta experiência estabelece entre Deus e o homem. *Mediação* é o que se mantém no meio, aquilo que assegura a passagem de uma realidade à outra, de uma afirmação à outra. Portanto, no conteúdo inteligível da noção de *mediação* estão presentes *dois* termos e também a negação dessa dualidade: quando há mediação, há dois e há a passagem de um ao outro, portanto, há afirmação e negação da dualidade. Dizer que a linguagem é a mediação da experiência do sentido, é dizer que nela se dá, ao mesmo tempo, a afirmação e a negação de uma dualidade entre homem e sentido. Dito de outro modo, a linguagem é a atestação da *relação* do homem ao sentido. Eis por que, se há uma revelação de Deus ao homem, e a visão cristã afirma que há, esta não poderia se dar senão numa linguagem humana. A linguagem é, assim, necessária, porém, insuficiente. Necessária, porque sem linguagem não há sentido para o homem; insuficiente porque ela é *meio, mediação*, lugar de passagem e de surgimento do sentido para o homem. Assim, o discurso humano que pretende falar do sentido ou o discurso humano que fala de Deus, realiza à perfeição este caráter *necessário e insuficiente* de toda linguagem: ele é a única possibilidade de afirmar a união entre homem e sentido, mas essa afirmação só pode ser feita em termos de *relação*, vale dizer, de negação da unidade entre homem e sentido ou, o que é o mesmo, de afirmação da dualidade entre homem e sentido.

Ora, dizendo isto, acabamos de enunciar o ponto de partida de um itinerário razoável que poderá levar ao livre reconhecimento do absoluto de um sentido que, para uma visão cristã é Deus.

48. Tendo afirmado a linguagem como o aparecimento concreto da liberdade como fundo do discurso, Weil diz: “Ela é liberdade, porque ela é ser para porque ela funda o mesmo com ele, o trabalho do torno a si, porque ela universal e porque só não o particular pode se voltar para o indivíduo e o indivíduo ir ao universal, porque ela é a possibilidade (*potestas*) que se exprime pela negação, porque a filosofia se compreende não como possibilidade humana, porque é ela que dá sede da presença e que sacia”. Cf. *Logique de Philosophie*, op. cit., pp. 41

49. Sobre isto v. LABARRIÈRE, P.-J., “L’homme et l’Absolu. I. Stal épistémologique d’ langage du sens”, *Archiv de Philosophie*, 36 (1973):223.

A experiência humana fundamental, isto é, a experiência constitutiva do homem *enquanto* homem, é a experiência da liberdade sensata, portadora e doadora de sentido. Na apreensão de um sentido que é seu, mas que é seu porque *é*, a liberdade se experimenta como advinda ao sentido e proveniente do sentido. Dito numa linguagem um tanto fora de moda, a experiência fundamental da liberdade é a experiência da sua contingência.

2. Contingência e criação, fato e sentido

No início deste itinerário razoável que poderá levar ao livre reconhecimento de Deus como o absoluto do sentido, convém ler atentamente um dos *Pensamentos* de Pascal: “É preciso saber duvidar onde é preciso, afirmar onde é preciso, submeter-se onde é preciso. Quem não age assim não entende a força da razão. Alguns falham contra estes três princípios, ou afirmando tudo como demonstrativo, desconhecendo-se na demonstração — ou duvidando de tudo, ignorando onde é preciso se submeter — ou submetendo-se a tudo, sem saber onde é preciso julgar”⁵⁰.

No respeito à “força da razão”, é preciso afirmar que existe uma experiência indiscutível, da qual não se pode duvidar razoavelmente, à qual, portanto, é preciso se submeter: a experiência do fato da contingência⁵¹. Porém, dado que só existe experiência quando, pelo menos incoativamente, um fato é assumido na linguagem e, portanto, no nível do sentido, é preciso reconhecer aqui o fato indiscutível da contingência como fato humano, isto é, fato sensato, fato de sentido⁵². Quando falamos de *experiência da contingência*, falamos de um fato humano e, portanto, de algo que comporta fato e sentido, porque não haveria *experiência* da contingência se esta se impusesse como um fato bruto. Assim, o ponto de partida deste itinerário nos abre, de princípio, uma significação *positiva* da contingência humana.

Ser contingente, para o homem, não aparece em primeiro lugar como uma falta, uma carência, mas como o fato de advir a si mesmo como liberdade sensata, na exterioridade de um mundo que lhe é dado. Fazer a experiência da contingência significa, para o homem, o advento da sua liberdade como ser para si, significa dar-se conta de que quando advém a si, a liberdade já se encontra provida de sentido e, portanto, *relativa* ao sentido. A contingência *não* é o lado negativo de um ser que seria por si fonte de si mesmo. Ela é a positividade de um ser que advém num momento do tempo. Sob a forma de uma idéia-limite, é claro que podemos dizer que ela é *o que teria podido não ser*. Mas,

PASCAL, B., *Oeuvres complètes*, Préface d'Henri de La Moignonière, Présentation et notes de Louis Lafuma, Paris, Seuil, 1963, p. 523. Pascal acrescenta em seguida: “Pirroniano, geômetra, incerto: dúvida, certeza, missão”.

Ver: MOREL, G., *Problèmes actuels de religion*, Paris, Aubier Montaigne, 1968, pp. 122-131.

Sobre isto ver: BARRIÈRE, P.-J., *Dieu aujourd'hui. Cheminement d'homel. Décision de liberté*, Paris, Desclée, 1977, pp. 103-104.

afirmar isso é, para quem o afirma, traduzir a sua força e a sua fraqueza, é captar que a sua força consiste em compreender a sua fraqueza. Compreender a sua fraqueza, para o homem, significa que "a contingência de tudo o que existe e vale não é uma verdade menor que mal caberia nalguma dobra do sistema, ela é a condição de uma visão metafísica do mundo"⁵³. Exercer a sua força significa, para o homem, reconhecer que a contingência é o único lugar onde ele pode existir como homem, isto é, no exercício de uma liberdade que não é radicalmente senhora das condições da sua existência, uma liberdade que se determina num espaço de indeterminação que é, ao menos parcialmente, determinante⁵⁴.

Tomar a sério a contingência como fato humano é reconhecer que a liberdade é um fazer-se e um receber-se, não como fato puramente cosmológico, mas como fato proveniente do sentido. Para a liberdade, recusar a sua proveniência do sentido, a sua relatividade ao sentido, é afirmar-se, de maneira indevida e contraditória, com um termo fora de qualquer relação, numa palavra, como absoluto. Ora, esse "de onde" constitutivo da liberdade pode ser nomeado: ele é, justamente, o absoluto relativamente ao qual a contingência se descobre como humana, vale dizer, sensata. Recusar-se a designar esse lugar de proveniência seria, ao menos logicamente, afirmar-se como a fonte última de sentido ou, o que é o mesmo, negar-se a reconhecer que a liberdade só é livre porque, finita, ela se compreende a partir do infinito.

A experiência da contingência, para quem a leva a sério, abre um espaço de indeterminação que é o lugar onde o homem é chamado a se pronunciar *livremente* pelo reconhecimento de um princípio de sua existência. Ora, esse princípio pode ser interpretado como a origem e o fundamento do homem. Interpretar o princípio, nomeá-lo, chamá-lo de princípio ou de fundamento, é entrar *livremente* numa relação que se capta como relação de fundamento a fundado, o que equivale a dizer que a contingência humana é um provir de algo que não provém. Dizer *livremente* que a experiência da contingência e a experiência do absoluto são uma única e mesma experiência não é identificá-las pura e simplesmente: é pensá-las, na sua *diferença*, isto é, na sua *referência* uma à outra. A afirmação de Deus só é possível à medida que ela remete o homem ao único lugar onde ela pode ser feita: o lugar da sua contingência livremente consentida. Dizer que o homem provém do que não provém, isto é, da plenitude auto-suficiente do Absoluto significa, em última análise, reconhecer que a distância infinita que os separa é a única possibilidade de uma proximidade entre eles. Tal como a enten-

53. Cf. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Pa Gallimard, 1948, pp. 1. O recurso a esta afirmação de Merleau-Ponty não ignora que neste mesmo texto ele afirma que "a consciência metafísica e moral interfere em contato com o absoluto..." (p. 167). Entretanto a afirmação serve aqui para salientar que, mesmo na filosofia sem absoluto a contingência é o sério da vida e como que propileus de um reconhecimento livre de Deus ou do absoluto. Ver: PERINE, "Deus na filosofia de Merleau-Ponty: perspectiva de uma filosofia sem absoluto", *Síntese Nova Fase* 28 (1983):25-61.

54. Ver: LABARRIÈRE, P. *Dieu aujourd'hui*, op. cit., 107.

Todo o desenvolvimen-
terior inspira-se em
ARRIÈRE, P.-J., "L'homme
absolu. II. Logique de
périence de l'Absolu",
tées de Philosophie, 36
'3):353-371, reelaborado
teriormente em *Dimen-
s pour l'homme. Essai sur
périence du sens*, Paris,
clée, 1975, pp. 101-121,
ovamente em *Dieu au-
d'hui*, op. cit., pp. 97-186.

de a visão cristã, este é o sentido da relação de criação, que é, na realidade, a criação da relação entre fundamento e fundado, entre o absoluto e o contingente ou, mais simplesmente, entre Deus e o homem. Fazer a experiência da contingência como experiência de ser criado é captar a *distância* entre o Absoluto e o contingente como *relação* ou, o que é o mesmo, é compreender que a experiência da contingência, vivida e compreendida como advento da liberdade, revela uma lógica que pode ser livremente assumida como a lógica da experiência do absoluto⁵⁵.

Afirmação razoável e decisão de liberdade

*"Qué bien sé yo la fonte que mana y corre,
aunque es de noche".*

S. JUAN DE LA CRUZ, *Poesías*

É preciso reconhecer no início desta conclusão da nossa reflexão, que afirmar Deus a partir da lógica da experiência da contingência pode ser uma evasão. Mas é preciso também, honestamente, reconhecer que negar Deus a partir dos mesmos pressupostos pode ser igualmente uma evasão e, formalmente, a mesma. É possível que tenha razão Georges Morel, quando diz que "nós gostaríamos de ser persuadidos da existência de Deus através de sinais *por si mesmos* suficientes; gostaríamos de descobrir no nível da necessidade fenomenal o que é por essência da ordem da liberdade. Mas, segundo esta perspectiva, a liberdade não é necessária. Para nos servirmos de um pleonasma inevitável, ela é livre. Ela não pode coagir ninguém: aí está sua força e sua razão, sua verdade"⁵⁶. Mas até mesmo esta afirmação pode ser acusada de escapista. Ora, dir-se-á, para que tentar fazer um caminho pretensamente razoável se, desde o começo, o que está em questão é a liberdade? A questão, porém, só se mostra pertinente por causa de um equívoco que ela não consegue esconder nos seus próprios termos. A oposição, senão a contradição, afirmada entre o que é razoável e o que procede da liberdade encobre um duplo equívoco no uso que se faz dos termos. Com efeito, como se poderia dar as razões da razão se já não se tivesse escolhido e, portanto, sido capaz de escolher, a razão? E como se poderia *falar* desta escolha, senão depois de ter escolhido o discurso coerente e a razão? Querer opor razão e liberdade é não dar-se conta de que só quem é razoável *sabe* que é livre ou, o que é estritamente o mesmo, só aquele que se voltou para a razão pode proclamar que teria podido escolher

5. *Problèmes actuels de
ligion*, op. cit., p. 120.

de outro modo e que, a cada momento, ainda pode fazê-lo⁵⁷. E se o ato de fé no Deus criador é, do ponto de vista humano, uma questão de liberdade, isto significa que crer é uma das formas segundo as quais pode-se viver razoavelmente (e honestamente) uma relação com o absoluto que não arranque o homem, traiçoeira e enganosamente, do único lugar onde ele pode viver humanamente. A contingência é, para o homem razoável e livre, o lugar da sua humanidade. A visão cristã do homem como *criatura e imagem de Deus*⁵⁸ e a compreensão da relação entre Deus e o homem nos termos da relação de criação constituem a expressão teológica deste itinerário razoável que parte da contingência, filosoficamente compreendida, e pode levar a uma decisão de liberdade.

Mas esta expressão teológica encontrou, na história da filosofia ocidental, talvez a sua mais acabada expressão na obra de Santo Tomás de Aquino, que pode, com toda justiça, ser chamada de “metafísica de um teólogo”⁵⁹. Infelizmente, para o tom superior que predomina na filosofia da idade moderna e contemporânea, parece um arcaísmo referir-se a Santo Tomás de Aquino e, desgraçadamente, muitos pensadores cristãos parecem estar hoje convencidos de que a história da filosofia “para em 476, com a retirada de Rômulo Augústulo, último imperador do ocidente, para brotar de novo toda pronta do cérebro de Descartes, sob a forma do *Discurso do Método*, em 1637, depois de um sono de 1.161 anos”⁶⁰. Apesar dos modismos dominantes na filosofia e na teologia cristãs nos últimos tempos, é preciso reconhecer, se queremos ser honestos, que o *opus perfectum rationis* buscado pelos pensadores medievais, ou seja, a empresa de “esclarecer e aprofundar à luz da fé tudo aquilo que a razão conhece e busca conhecer no seu domínio próprio”⁶¹, que encontrou na *Suma Teológica* o seu testemunho mais brilhante, continua sendo uma tarefa irrenunciável para o pensamento cristão, tão ou mais necessária nos nossos dias do que o foi no século XIII⁶².

Quanto ao tema que nos ocupou ao longo desta reflexão que procurou interpretar o tema deste seminário — “Transcendência e Mundo” — nos termos do problema de Deus, a reflexão tomista continua sendo inspiradora de qualquer tentativa cristã de pensar filosoficamente o problema de Deus, do nosso conhecimento de Deus e da relação entre Deus e o homem. É claro que não se pode fazer um retorno a Santo Tomás, passando ao largo de Descartes, Kant e Hegel, para só citar os maiores dentre os modernos. Porém, o recurso, não tanto ao pensamento, mas ao pensar do *Doutor Angélico* continua sendo legítimo e necessário, tanto para os que crêem para compreender, como para aqueles cuja fé vai em busca da compreensão⁶³. Basta percorrer, pós-

57. Ver: WEIL, E., *Philosophie Morale*, seconde éd., Paris, Vrin, 1969, pp. 47s.

58. Sobre a visão cristã do homem na perspectiva antropologia filosófica: LIMA VAZ, H. C., *Antropologia Filosófica I*, Coleção Filosofia 15, São Paulo, Loyola, 1991, pp. 59-71.

59. Cf. HAYEN, A., *communication de l'Être d'après Saint Thomas d'Aquin. I. La métaphysique d'un théologien*, Paris-Louvain, Desclée de Brouwer 1957; *Id.*, II. *L'ordre philosophique de Saint Thomas*, Paris-Louvain, Desclée de Brouwer, 1959.

60. Cf. Gusdorf, G., *Sigification humaine de la liberté*, Paris, Payot, 1962, p. 76.

61. Cf. NICOLAS, M., “Introduction à la Somme Théologique”, em: THOMAS D'AQUIN, *Somma Théologique*, t. I, Paris, Cerf, 1990, p. 1.

62. Sobre os problemas que se apresentavam ao pensamento cristão no séc. XIII sobre Santo Tomás de Aquino e o nosso tempo: LIMA VAZ, H. C., *Escritos de Filosofia I. Problemas de fronteira*, Col. Filosofia São Paulo, Loyola, 1986, pp. 11-33 (“Fisionomia do século XIII”), pp. 34-70 (“Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem”) e pp. 71-99 (“Teologia medieval e cultura moderna”).

63. A teologia cristã, com efeito, não menos que a filosofia cristã, pode perfeitamente ser compreendida

io a empresa humana se desenvolve no intendo campo aberto pelo a agostiniano do *credo intelligam* e pelo tema almano da *fides quaerens llectum*.

Uma brilhante e clássica exposição de conjunto de Santo Tomás é a de: GILSON, 'Le Thomisme. Introduction à philosophie de Saint Thomas d'Aquin, 5ème. éd. ue et augmentée, Paris, n, 1944.

Sobre isto ver: WEIL, E., *ique de la Philosophie, op.*, pp. 413-431. Ver também: BOUILLARD, H., "Philosophie et religion dans l'œuvre d'Eric Weil", *Arves de Philosophie*, 40 (77):543-621.

-kantianamente, as treze primeiras questões da *Primeira Parte* da *Suma Teológica* para dar-se conta do vigor e do rigor filosófico com que Santo Tomás trata as questões da existência de Deus (ST I, q. 2), do nosso conhecimento de Deus (ST I, q. 12), e o notável desenvolvimento da doutrina da analogia na questão sobre os nomes divinos (ST I, q. 13), ou ainda o tema da relação de criação (ST I, q. 44 e 45)⁶⁴.

Esta não é a sede para empreender um repensamento pós-kantiano de todas estas questões. A tentativa que fizemos na terceira parte desta exposição é apenas um esboço de como se poderia pôr e pensar o problema de Deus a partir da experiência humana da contingência, no quadro de uma filosofia do sentido⁶⁵. Guardadas as devidas proporções, este procedimento filosófico se inspira no modo como Santo Tomás de Aquino se apropriou do pensamento aristotélico, então redescoberto pelo ocidente a partir dos comentadores árabes e judeus. A distância entre os dois procedimentos é enorme, mas a tarefa é a mesma. Queremos, assim, concluir esta exposição, percorrendo, sem maiores preocupações de rigor filosófico, numa linguagem que acreditamos ser sensata para o homem de hoje, o movimento da afirmação do Deus criador segundo as três etapas da analogia, que Santo Tomás empresta do Pseudo-Dionísio.

O primeiro momento, o da *via causalitatis*, que conduz à afirmação de Deus, é o que Santo Tomás segue nas *Quinque viae*. Refletindo sobre o sentido das coisas materiais, discernimos, na origem desse sentido, no coração da realidade própria dos seres, uma causa essencialmente inacessível em razão mesma da sua imanência criadora. Essa causa não pode receber um nome concreto, pois todo nome concreto só pode designar um "ente" que aparece na sua exterioridade sensível. Essa causa não pode, pois, receber senão um nome abstrato: o de princípio e de fim do universo e de sua ordem natural. A reflexão pode apenas esforçar-se por tornar mais clara a idéia essencialmente obscura dessa causa primeira, tentando exprimir conceitualmente a sua "natureza". É a isso que tendem os momentos seguintes. O segundo momento, da *via remotionis*, preocupa-se sobretudo em marcar a distinção que separa a natureza de Deus de todo o criado. Ele funda-se sobre a total transcendência reconhecida a Deus pela reflexão. O terceiro momento, da *via eminentiae*, tenta descobrir a "verdade sublime" que é a essência de Deus em seu ser. "Aquele que é" é o nome próprio de Deus. No reconhecimento da própria ignorância, no limiar da adoração, a inteligência humana reconhece verdadeiramente o próprio Deus na sua transcendência e na sua proximidade. O reconhecimento de nossa ignorância é conhecimento positivo da plenitude de Deus, ple-

nitude reconhecida à fonte da totalidade de nosso ser. A universalidade do *esse* que exprime o nome de Deus é, portanto, ao mesmo tempo, negativa e positiva: ela é posta além das determinações, mas esse além é plenamente além, não é, portanto, um “do lado de fora”, mas designa uma realidade mais interior ao que eu exprimo do que a minha própria intenção. Os três momentos conduzem assim, sucessivamente, a reflexão a reconhecer o Divino, o Transcendente, o Criador. Poder-se-ia exprimir sua progressão pela seguinte paráfrase⁶⁶.

Há uma fonte interior para tudo o que existe: para a atividade pela qual eu comungo com o universo que me envolve e completa o meu agir, e para o exercício atual da reflexão que é o desenvolvimento pessoal desta inserção no universo e desta realização do universo em mim. Esta fonte, que eu descubro na origem da minha atividade, no coração mesmo da expressão na qual se desdobra o meu agir, e que aparece para mim como a interioridade constitutiva da exterioridade da minha atividade, eu a chamo o *divino*, e *sinto* sem, contudo, *consentir*, a sedução do panteísmo: *via causalitatis*. Mas eu devo resistir a tal sedução. Aquela fonte, aquela interioridade original, que me constitui a mim mesmo no agir universal do qual eu participo, é, ao mesmo tempo, essencialmente uma comigo, senão ela não me constituiria, e distinta de mim, senão não seria a mim que ela constituiria. Ela é absolutamente inapreensível e totalmente apreendida. Esta distinção no seio da unidade total, esta inapreensibilidade no seio da apreensão total, é a *transcendência*. A fonte primeira é de uma ordem totalmente diferente. Ela não é nada daquilo que é. Ela não é, no sentido em que ela não é nada do que pode ser *para mim*, nada do que eu posso captar. Ela é a *transcendência: via negationis*. Porém, essa Transcendência, é conhecida por mim, e eu a chamo Deus. É Deus que me permite conhecê-la e aceitá-la, consentir nela conscientemente, livremente. Só há realmente distinção entre nós, porque há unidade. Ela só é realmente inapreensível para mim, porque me apreendeu, porque me constituiu como aquele para quem ela é inapreensível, senão eu não seria distinto dela como substância individual. Ela só é realmente inapreensível para mim porque contém em si mesma a minha semelhança, porque me ama, porque a sua transcendência totalmente imanente é a transcendência do Amor na sua pureza, isto é, na sua plenitude, e, finalmente, porque eu sou criado por amor.

O movimento que conduziu a reflexão à afirmação de Deus foi guiado pela relação de causalidade que exprime o primeiro momento do processo analógico: *via causalitatis*. As coisas só revelam seu sentido remetendo a um fundamento que as ultra-

66. A reflexão que segue extraída dos apontamentos de aula de um curso sobre “Deus no pensamento filosófico”, ministrado pelo Prof. Pe. Simon Decloux, Universidade Gregoriana de Roma, no semestre inverno de 1982.

passa. Deus, nesse ponto, é captado sob a forma neutra de uma fonte primeira, de uma plenitude de energia, de uma origem generosa e fecunda. Essa descoberta realizou-se na consciência e, portanto, na linguagem. Pois não há conhecimento para o homem que não seja dito. Porém, nesse momento, a linguagem, de algum modo, se dobra sobre si mesma e se torna para si mesma uma questão. O que ela exprime é o além da consciência humana, é o inacessível e, portanto, o indizível. Como é possível que a afirmação ainda possa ser feita, e que Deus seja dito na linguagem do homem? Estamos no momento da negação, no qual a finitude do conhecimento e da linguagem humanos se descobrem irremediavelmente impotentes diante do mistério: *via negationis*. É preciso dizer e, contudo, todo dizer não é senão do homem. As representações nas quais se exerce a inteligência não são senão determinações finitas do universo humano. Dizer Deus é negar tudo isso, é perder tudo, é pensar com uma resolução inamovível que aquele do qual nós falamos não pode ser possuído pelo nosso espírito. Há um mistério de morte imanente à consciência e à linguagem humanas. Nós somos sempre tentados a não dar o passo decisivo, a não levar até o fim o movimento de negação. Deus seria "diferente" de nós, como se bastasse transformar mais ou menos superficialmente as determinações às quais se acomoda a nossa inteligência, como se se tratasse de um simples desnível na ordem da quantidade, como se Deus fosse o termo do nosso crescimento, como se nosso ter, enriquecendo-se sem cessar, acabasse por conter o Infinito.

Mas não é assim. É preciso aceitar até o fim o esforço de negação que se impõe. Deus não pode ser possuído por nós, ele não é um bem superior, um ser cujo lugar, mesmo que fosse o primeiro, estaria marcado no nosso universo. A inversão consiste em descobrir esse abismo, do qual nós não somos o fundamento, consiste em reconhecer que tudo começa *antes* de nós, e que nós chegamos de algum modo tarde demais para estar presentes ao mistério. A criação é um gesto que nos precede: nós somos o seu termo, não a sua origem. É Deus quem nos põe, é Ele quem nos conhece, nós somos uma participação criada da sua Palavra. Mas, como a nossa palavra poderia exprimi-lo? O ser humano é radicalmente finito. Mas é precisamente a sua contingência ontológica que remete a Deus como fonte absoluta. Contudo, mesmo aqui é preciso ter cuidado: o movimento de afirmação de Deus não termina numa negação da finitude. Afirmar-nos criados não é esquecer a nossa finitude. Ao contrário: pelo fato mesmo dessa afirmação, toda outra realidade nos é furtada; nada parte de nós nem reside em nós, nem mesmo a nossa finitude e a nossa contingência. A criação não é um *con-*

ceito explicativo, adaptado ao movimento da nossa razão: ela traduz o movimento da experiência humana que se esvazia de si para descobrir em Deus a fonte de toda plenitude: Ele é tudo e eu não sou nada. Eu não posso possuir nem mesmo a minha própria certeza, pois ela deve se tornar a sua certeza em mim, a segurança que ele me dá. Noutros termos, trata-se de ir, por meio de um não-saber, além de um saber irremediavelmente limitado: nenhuma representação, por si mesma, nos diz nada de Deus. É preciso, pois, para alcançá-lo, tirar toda representação, toda imagem, renunciar a todo apoio e confrontar-se com o que parece vazio.

Eis por que a filosofia desemboca na indeterminação: que conteúdo pode-se dar a termos como Criador e criatura? Eles exprimem um gesto essencial pelo qual a existência contingente reconhece que ela chega, provém (*contingit*) do que não é em nada contingente. Como captar esse “chegar”, esse “provir” a partir de Deus, dado que é de Deus que ele procede? E, contudo, é aqui que se realiza a maravilha! A morte às determinações e a todas as representações da inteligência humana é o acesso à verdadeira vida. Pois essa morte é enunciada pelo próprio discurso: é nele que eu tomo consciência dela, embora a sua *realidade* situe-se além, no silêncio original através do qual meu ser procede de Deus. É a própria linguagem que sabe e que diz a minha inadequação. Um dizer que, no momento, não é mais somente vivido como palavra pronunciada pelo homem-no-mundo, mas como a palavra na qual desabrocha humanamente o silêncio da Verdade. O discurso é o lugar da Verdade, nele se revela a presença do Absoluto, à medida que ele se origina no silêncio. Na perda total que é a morte, através da negatividade vivida e aceita, tudo ressurgue, brotando de algum modo do nada, oferecendo-se como o rosto gratuito de uma Plenitude transcendente.

Morrer para si, para a sua independência, para o seu ser-para-si, para toda possessão, é deixar desabrochar o gesto criador que procede de Deus. Nada está fundado em nós mesmos, mas o abismo de onde tudo provém é uma generosidade primeira, uma bondade que se manifesta em toda parte. Ser, verdade, bondade, estão unidos nesta captação radical da fonte ao mesmo tempo singular e universal: compreender-se como o movimento que descobre Deus e o afirma é uma reflexão sobre o ato do espírito, na sua passividade original e na sua autonomia radical, que remete, como uma seta apontada para a transcendência, à fonte primeira do *Ato puro*, no qual todos os *transcendentais* são realizados em plenitude. A transcendência não é, pois, a primeira palavra sobre Deus: o conceito de

transcendência, pelo seu dinamismo interno, se transcende a si mesmo e nos convida a penetrar no domínio onde Deus se apresenta, em última análise, de maneira diferente do Totalmente Outro. A descoberta inicial da relação entre o homem e Deus (*via causalitatis*), aparentemente aniquilada (*via negationis*), emerge de novo, mas sob uma nova luz (*via eminentiae*). Neste ponto a relação se inverte. O *analogatum princeps* do nosso conhecimento e da nossa linguagem não é mais a realidade representada, primeira *para nós*, mas é a Realidade primeira, a partir da qual doravante tudo pode renascer e ser na verdade.

A captação do Deus indizível exige ser proclamada no discurso. Uma vez que o homem começou a falar, sua palavra, originada no seio do mistério da Verdade primeira, não pode deixar de suscitar todos os ecos da investigação, do pensamento e da expressão. Deus está presente, nada existe fora dele, é ele quem se diz, se manifesta, se revela. A linguagem é como que carregada por essa abertura a uma Revelação que ela não pode nunca completar só com os recursos da razão humana. Só o anúncio, no nosso universo e na nossa história, da Palavra eterna, poderá levar à plenitude o esforço da inteligência realizado por todos os espíritos criados.

Toda a linguagem, toda palavra agora proclama o mistério. Os transcendentais terminaram o movimento de reflexão que, do universo criado, aproxima-se do Deus criador, para enunciar no êxtase e de maneira ainda indeterminada, o seu mistério íntimo. Mas agora, em função dessa Realidade primeira, a expressão do homem no mundo toma uma função simbólica. Deus deve irradiar sua presença em todo o universo, e essa presença torna-se verdadeiramente nossa, presença descoberta e presença aceita, na linguagem do homem que conhece. O próprio não-saber manifesta-se agora como *símbolo*. A filosofia, em certo sentido, termina no momento negativo da analogia. Ela se descobre finalmente à espera de uma revelação da própria Palavra de Deus, numa atitude *orante*, na disposição última que precede o *fiat* da Encarnação. Nesse sentido, a filosofia se realiza na morte para si. Mas ela renasce, inteiramente renovada, depois do encontro com a Palavra, suscitada pela fé na Presença encarnada, reunindo doravante, na unidade da sua linguagem simbólica, a totalidade do universo *revelável*, embora a razão humana, enquanto razoável, isto é, razão finita, deva sempre continuar dizendo: "*... quia quid est Deus nescimus...*"⁶⁷.

TOMÁS DE AQUINO, *De*
..., q. VII, a. 2 ad 11m.

Endereço do autor:

Av. Cristiano Guimarães, 2127

31720-300 — Belo Horizonte — MG