

II. O Problema de Deus no Pensamento Contemporâneo

H. C. Lima Vaz, S.J.

O tema que me foi proposto na seqüência das reflexões do Pe. Paul, versa sobre o problema de Deus na filosofia moderna. Trata-se, evidentemente, de um tema muito vasto, para poder ser desenvolvido adequadamente nesses minutos que temos à nossa disposição. Tentarei apresentar três momentos característicos do problema, a partir dos quais se ofereçam elementos para posterior reflexão e discussão.

Em primeiro lugar, procurarei caracterizar aquela que poderia ser chamada a luta em torno do problema de Deus no pensamento moderno e contemporâneo.

Em seguida, buscarei mostrar as raízes históricas dessa luta, o quadro conceptual, tradicional do problema de Deus na filosofia e como este quadro conceptual, à medida em que se foi modificando, deu origem a um ajuste de contas decisivo entre a reflexão filosófica e o problema de Deus tal como tinha sido formulado na filosofia clássica.

Finalmente, no terceiro momento, procurarei indicar os terrenos nos quais me parece ter lugar, hoje, um surpreendente retorno do problema de Deus por caminhos que pareciam definitivamente fechados à reflexão filosófica. Temos, pois, em primeiro lugar, a luta em torno do problema de Deus no pensamento contemporâneo; em segundo, suas origens históricas; e, finalmente, a indicação de novas perspectivas dentro das quais ressurgem, a meu ver, o problema de Deus na filosofia contemporânea.

1. Inicialmente convém lembrar que entre as causas que explicam historicamente o aparecimento da filosofia — pelo menos na tradição ocidental — está justamente o problema da transposição da visão religiosa do mundo num sistema de explicação racional. A filosofia surgiu justamente no terreno da tentativa levada a cabo pelos primeiros pensadores gregos e continuada por Platão e Aristóteles, para buscar demonstrar a existência de uma relação de homologia, relação de semelhança, que fosse a mais completa possível, entre a visão religiosa do mundo e a visão racional que surgia na Grécia, acompanhando os primeiros passos da ciência. Sendo a visão religiosa do mundo uma visão totalizante que procurava englobar todos os aspectos da experiência humana: o Universo e o homem, a origem, o destino e o fim, a filosofia se viu face-a-face com o desafio de construir, com procedimentos da razão, com conceitos e métodos de *logos* demonstrativo, uma visão do mundo que apresentasse uma estrutura homóloga à visão religiosa, ou seja, que respondesse à pretensão de explicação total que a visão religiosa reivindicava, e que encontrara sua tradução no *logos* mítico.

Ao contrário do que habitualmente se pensa, a filosofia e a ciência não surgiram como uma crítica ou uma rejeição do mito. A filosofia é, ao invés, herdeira do mito. Ela foi a tentativa de transpor para o registro da razão, o registro do *logos* demonstrativo, a visão do mundo que alimentou as certezas do homem na idade pré-racional. Com efeito, na origem do pensamento filosófico que, nos seus primeiros passos, se confundia com o pensamento científico, estava presente o esforço para impedir que desmoronasse, de modo irremediável, a coerência e a significação do Universo construído pela religião e pelo mito.

Essa origem da filosofia parece-me de grande importância para caracterizarmos o problema de Deus na sua formulação clássica. O Deus da filosofia, portanto, na tradição ocidental, surge ao termo do itinerário do *logos* demonstrativo como fecho da explicação racional do

Universo. Nele se encontra o fundamento absoluto dos sentidos que a razão descobre na experiência; seja na experiência do mundo, seja na experiência do homem, seja na experiência da cultura, e da história. O fundamento absoluto desses sentidos é o Sentido radical, a explicação radical. É o Ser necessário, a Causa primeira, a Substância única: tal é o Deus da tradição filosófica. No problema filosófico de Deus na tradição clássica, vemos assim confirmada a hipótese sobre a origem da filosofia como intenção de edificação de um sistema de conceitos homólogo à visão religiosa do mundo.

Há cerca de dois séculos, quando se inaugurava a idade kantiana da filosofia, essa intenção primeira da filosofia sofre uma crítica radical, cujas raízes seria impossível explicar aqui. Uma delas, no entanto, como mencionou o Pe. Paul, é o aparecimento do tipo de saber científico que tinha chegado à sua perfeição nos fins do século XVIII com o acabamento da Mecânica clássica pelo Marquês de Laplace. Essa ciência considerava "uma hipótese inútil", segundo o dito do próprio Laplace, a afirmação do Absoluto ou da Causa primeira como fundamento racional do Universo.

A partir de então assistimos, na evolução do pensamento filosófico, a um esforço titânico para retirar ao problema de Deus o lugar fundamental que ocupara no Universo da explicação filosófica. Esse esforço se desenvolve em diversos níveis. Em Kant, ele tem lugar no próprio nível da ciência do mundo. Kant, na sua *Crítica da Razão Pura*, se empenha na refutação das provas tradicionais da existência de Deus, sobretudo da prova cosmológica, que busca alcançar Deus a partir da contingência do mundo. Para Kant há apenas uma ciência do mundo rigorosamente determinista, ciência das leis do movimento. Através dessa ciência, não se pode abrir um caminho para alcançar o problema do Absoluto do sentido, o problema da Causa primeira ou do Fundamento, segundo o itinerário da teologia natural clássica.

Ao edificar uma filosofia da nova ciência do mundo, que era a ciência galileiano-newtoniana, Kant põe assim em questão os próprios fundamentos da concepção tradicional da filosofia, cuja ambição suprema era compreender Deus e o mundo num único e grandioso sistema conceptual. O segundo nível no qual tem lugar a crítica da teologia natural, é o nível de explicação da sociedade e da história. Ele é marcado ao longo do século XIX, pelos nomes de Karl Marx, e A. Comte, entre outros. Trata-se, aqui, de excluir o problema do Fundamento — o problema do Absoluto —, do terreno das explicações da sociedade e

da história, pondo em questão a possibilidade de se articular racionalmente o processo e o fim da história e a afirmação de um Fundamento absoluto do Universo. O progresso histórico é postulado como auto-explicativo, uma vez que tem como ator único o homem, fonte de toda explicação. O teocentrismo cósmico cede lugar ao antropocentrismo histórico.

Outro nível em que, no século XIX, o problema de Deus formula-se em termos radicais é o nível da reflexão sobre a cultura e a vida, no qual se eleva dominadora a obra de Nietzsche. Nela, a crise do fundamento que Kant formulara em termos cosmológicos, recebe uma formulação axiológica: qual a significação radical do mundo da cultura e o que significa para o homem esse Valor fundamental a que chamamos Vida? Mas o pensamento de Nietzsche não é um biologismo: ele não questiona a vida enquanto realidade biológica, mas enquanto *Vontade de poder*, enquanto processo finalístico de criação de valores.

Foi nesse contexto que Nietzsche retomou a famosa proclamação da morte de Deus, que se tornara um dos lugares-comuns da literatura romântica alemã, mas à qual Nietzsche confere agora um alcance muito maior. Para ele, a única possibilidade para o homem de prolongar a vida enquanto criação de valores é negar o Valor Transcendente, que a tradição chamou Deus.

Mas essa tarefa somente pode ser cumprida por aqueles que transpõem os limites da condição humana vulgar e são os precursores do Super-homem.

O platonismo, enquanto sistema de valores ideais eternos é o grande obstáculo a essa tarefa. O Cristianismo, que Nietzsche denominava "um platonismo para o povo", não é senão a vulgarização dessa concepção que sustenta todo o edifício da Moral tradicional coroado pela idéia de Deus. Eis porque Nietzsche propõe uma "eversão de todos os valores", e se proclama o anti-Cristo.

A crise do Fundamento se manifesta ainda no nível que podemos denominar "nível da fundamentação da liberdade". Trata-se de um problema central da filosofia na primeira metade do século XX, e que encontrou uma expressão radical na obra de Jean Paul Sartre. Nela, vemos o problema do Fundamento, tal como formulara a filosofia clássica, transposto para o campo da decisão, da liberdade, na medida em que se define como liberdade existencial: liberdade assumida

pelo homem desde a raiz da sua irredutibilidade, da sua solidão radical, do seu *estar-no-mundo* e não ser *coisa* do mundo. Ou seja, no sentido de se construir como ser-para-si e, ao mesmo tempo, atirar-se ao projeto impossível e contraditório de se tornar ser-em-si — de se tornar Deus.

Para Sartre portanto, o absurdo da existência humana é o projeto de ser Deus. É viver a necessidade de fundamentar radicalmente a própria liberdade, sem poder fazê-lo. Com efeito, buscar essa fundamentação num Ser absoluto transcendente — segundo a linha da tradição clássica — será negar a própria liberdade. Assumir a própria liberdade é, segundo Sartre, o primeiro passo de um ateísmo radical que retira qualquer significação do problema de Deus tal como, desde as origens, vinha sendo proposto pela filosofia.

O filósofo alemão Martin Heidegger, cuja obra marcou decisivamente o pensamento filosófico contemporâneo a partir dos anos 20 deste século, retoma noutra perspectiva a crítica kantiana da metafísica e do problema de Deus.

A metafísica se desenvolve no terreno do que Heidegger denominou a *ontoteologia*: ciência do Ser e dos seres segundo a relação fundamental dos seres ao Ser que é Causa Primeira e que a tradição denominou Deus. Heidegger critica o esquema ontoteológico que, segundo ele, implica o “esquecimento” do Ser anterior à diferença ontológica entre o Ser supremo e os seres contingentes. Em outras palavras, Heidegger critica a formulação tradicional do problema de Deus por trazer consigo, segundo afirma, uma primazia do homem sobre o Ser e desembocar no nihilismo de Nietzsche.

Finalmente, o pensamento contemporâneo, sobretudo anglo-saxônico, encontra um lugar privilegiado para se discutir o problema de Deus no nível da linguagem enquanto “estrutura de sentido”. A tradição clássica (Aristóteles) definiu justamente o homem como “ser de linguagem” — animal racional (zoôn logikón), animal capaz de se comunicar através de uma linguagem aberta à articulação indefinida de significações (Aristóteles, no livro primeiro da sua “Política” fundamenta aqui a natureza sócio-política do homem). O problema de Deus na filosofia clássica é o problema da prolação de um Sentido absoluto nessa forma de linguagem que chamamos de “razão demonstrativa”. Essa possibilidade é contestada na filosofia contemporânea. As mais recentes discussões entre os filósofos sobre o problema de

Deus se encontram sobretudo na questão: Como é possível uma linguagem sobre Deus? Pode a linguagem humana suportar esse Sentido radical a que chamamos Deus? Como falar Deus ou como exprimir Deus na linguagem? Esse problema já tinha sido pressentido por Nietzsche, quando afirmava que enquanto não nos desfizemos da gramática construída segundo o modelo grego da proposição elementar de atribuição de um predicado a um sujeito, não vamos poder nos desfazer do problema de Deus.

Assim, em todos esses níveis assistimos na filosofia contemporânea, desde Kant até nossos dias, a uma luta em torno do problema de Deus que assume as proporções daquela gigantomaquia que, segundo Platão, tivera lugar nos inícios da filosofia grega em torno do problema do ser.

Com razão, podemos dizer que, a partir de Kant, a filosofia é uma luta de gigantes em torno do problema do Sentido radical, ou do problema de Deus.

2. Para compreendermos o alcance e os desenlaces possíveis desta gigantomaquia, temos que voltar às considerações iniciais sobre a própria origem da filosofia. A filosofia, na tradição ocidental foi, na verdade, até Kant, uma teologia. Uma teologia racional, tentativa de explicação do mundo pela articulação sistemática dos sentidos múltiplos que se descobrem na experiência e que terminava na afirmação de um Absoluto do sentido.

Essa estrutura racional do Universo traduzia-se no esquema neoplatônico da *processão e do retorno*: tudo procede de um Primeiro Princípio e a ele tudo retorna. Esse esquema traduz dinamicamente a matriz teológica que suporta o pensamento filosófico desde os pré-socráticos até Kant. É esse o pressuposto onto-epistemológico de toda a filosofia clássica sobre o qual se eleva o que podemos denominar a *grandeza teológica* do mundo. Os filósofos antes de Kant, mesmo aqueles que a tradição apresentou como "ateus" — por exemplo, na Antiguidade, Epicuro — se apoiaram nesse pressuposto onto-epistemológico, a partir do qual o mundo pode ser pensado como "grandeza teológica". Na verdade, para todos eles o espaço do mundo abria-se como espaço teológico, ordenado para o Centro absoluto — o Primeiro Princípio — do qual fluem a inteligibilidade e o ser. Lido nessa perspectiva, o artigo terceiro da questão segunda da primeira parte da *Suma Teológica*, em que S. Tomás de Aquino desenvolve as famosas

cinco vias para demonstrar a existência de Deus, mostra-se como uma espécie de eixo em torno do qual gira toda a História da Filosofia desde os pré-socráticos até Kant. Com efeito, mesmo para os filósofos modernos Descartes, Leibniz, Espinoza e para o próprio Kant, o problema de uma explicação radical do mundo a partir do próprio mundo é o problema filosófico por excelência. O problema teológico na acepção literal do termo: "dar razão" (em grego: "lógon doŭnai") de Deus, "dar razão" da exigência de fundamentação racional do mundo num Princípio Absoluto, é o problema central da filosofia pré-kantiana. Problema que, apesar da crítica kantiana das provas tradicionais da existência de Deus permanece, a meu ver, como o campo onde se desenrola a "gigantomaquia" que acima descrevemos, a "luta de gigantes" em torno do problema de Deus, que continua a se travar na filosofia, de Kant até nossos dias.

Na verdade, penso que a própria natureza do pensamento filosófico, pela exigência de radicalidade que o habita, torna ineliminável esse problema e abre para os filósofos contemporâneos novas dimensões da grandeza teológica do mundo, que se desdobram nos diversos níveis que anteriormente procuramos caracterizar.

Nos tempos modernos, a partir de Descartes, assistimos no entanto, a uma modificação nos dados do problema, não obstante não se tenha modificado a sua natureza profunda. Trata-se do aparecimento da chamada filosofia da subjetividade, cuja matriz de inteligibilidade era o sujeito cognoscente. Até Descartes, vigorava uma espécie de postulado implícito em todo o pensamento filosófico, que vem a ser o postulado da homologia entre a razão e o Universo, cujo fundamento é procurado no Primeiro Princípio como Inteligência primeira, na qual o Universo existe na sua exemplaridade ideal e da qual flui para a inteligência humana a luz inteligível, segundo o ensinamento consagrado pelo neoplatonismo no fim da Antiguidade.

O aparecimento da filosofia do sujeito reformula a relação da homologia entre o mundo e a razão humana. A razão deve estabelecer um código próprio para poder decifrar o mundo. A estrutura epistemológica da ciência moderna, a partir de Galileu, introduz um nível de mediação empírico-formal na relação imediata de homologia até então admitida entre o mundo exterior e o conhecimento racional.

A partir de então se constitui um novo regime epistemológico de leitura dos fenômenos, que acentua a intervenção ativa do homem no

estabelecimento dos códigos admitidos como válidos para tal leitura. Esses códigos são de natureza matemática, tal como Descartes os anunciava no seu "método". Galileu, por sua vez, proclamava que o livro da Natureza estava escrito em linguagem matemática, e era necessário aprender essa linguagem ou, em outras palavras, saber usar o código ou a gramática capaz de decifrar esse livro. Essa atividade constitutiva dos códigos eficazes de leitura do mundo é o atributo fundamental do "eu penso" cartesiano, e caracteriza igualmente o "sujeito" kantiano.

Com a emergência da filosofia do sujeito, o problema de Deus passa a situar-se não no prolongamento da homologia imediata entre a razão e o mundo, mas no terreno em que surge a necessidade de fundamentação da nova ciência do mundo que o homem constrói. Essa é a significação da prova da existência de Deus em Descartes, e é, em geral, a significação da prova de Deus no chamado *argumento ontológico*, que suprime a mediação do mundo na passagem da razão a Deus para que o mundo, garantido pela veracidade dividida como pretendia Descartes, se ofereça como matéria dócil à atividade da razão legisladora do homem.

Nos fundamentos da ciência moderna elabora-se um novo conceito de natureza, que responde a uma indagação inicial sobre a relação entre a razão humana e o mundo tal como ele se apresenta na experiência imediata. O novo conceito de natureza tem exatamente por alvo reformular o código de leitura científica do mundo para restituir sua homologia com a razão. Mas, no caso desse código de leitura, a razão passa a ser o pólo de inteligibilidade do mundo ou o centro do sistema planetário da inteligibilidade científica. A ciência moderna realiza a revolução copernicana que mais tarde será anunciada por Kant e torna dispensável a "hipótese-Deus" do antigo modelo onto-epistemológico.

O problema de Deus na sua formulação clássica é transposto por Kant para o plano da liberdade, ou da "razão prática". Na seqüência dessa transposição, ou obedecendo à sua lógica, as filosofias do sujeito constituem-se, no início do século XIX, em filosofias da História. Para essas filosofias, o campo próprio da reflexão filosófica no qual se articulam os problemas decisivos, não é mais o Universo, tal como se apresentava na tradição clássica, imediatamente homólogo à razão humana, mas a ação do homem na sua dimensão histórica. A praxis histórica do homem torna-se o problema central da filosofia. Nele

confluem os problemas éticos levantados pela crítica kantiana da Razão prática e a interrogação sobre o sentido da História e sobre as relações entre ação moral e ação histórica.

Nas suas "Lições sobre a Filosofia da História" Hegel afirma que a História é a verdadeira teodicéia. O termo "*Teodicéia*" (literalmente: justificação de Deus) foi introduzido por Leibniz para designar a ciência que deveria traçar um novo caminho para Deus a partir de uma nova harmonia entre o homem e o Universo. Para Hegel esse caminho passa pela História. Nela tem lugar a verdadeira Teodicéia. A história substitui o mundo como a grandeza teológica porque o problema do Sentido absoluto se delinea no contexto da ação histórica do homem.

Com efeito, a tarefa a que se propõe a filosofia da História inclui não só a leitura temporal da História como sucessão ordenada de acontecimentos mas, sobretudo, a hermenêutica da ação histórica, tanto ação do homem como ator individual (problema hegeliano dos indivíduos histórico-mundiais), como ação coletiva dos grupos e sociedades humanas. E aqui se trava a luta que descrevemos no início, a gigantomaquia em torno do problema de Deus, que caracteriza toda a filosofia contemporânea.

A filosofia de Hegel se apresenta, na verdade, como um esforço titânico para restaurar, no terreno da História, a teologia dos antigos filósofos, que se elevava sobre o terreno da Natureza. A História é uma "*Teodicéia*". A justificação de Deus nela está presente como exigência de explicação racional dos seus múltiplos sentidos que culminam, para Hegel, na existência de um sentido absoluto (que ele denomina Espírito Absoluto). A História não é senão o itinerário, que pode ser descrito dialeticamente, do saber de si mesmo que se eleva ao Saber absoluto, e, nele, à epifania histórica de Deus.

3. O retorno fulgurante do problema de Deus que se encaminha novamente para ocupar um lugar central no pensamento contemporâneo resulta, a meu ver, dessa situação - limite a que chegou a aventura da Razão na cultura ocidental e que Hegel pressentiu na dialética do Saber Absoluto. Situação paradoxal em que a Razão se torna o instrumento de todas as certezas e, ao mesmo tempo, deve buscar um sentido para a História que avança sob o signo de um universal questionamento.

No momento em que a Razão avoca a seu tribunal, todas as certezas humanas, desde o domínio das relações do homem com o Universo, que se traduzem nas técnicas, até o domínio dos valores, sobretudo dos valores éticos, o problema de Deus reaparece nas encluzilhadas decisivas desses caminhos abertos pela Razão na sua ilimitada ambição crítica.

Foi uma dessas encruzilhadas que o Pe. Paul Schweitzer nos mostrou no campo da ciência da natureza. O Universo no seu entrelaçamento de contingência e ordem era, para o pensamento clássico, o lugar por excelência da subida para Deus. A imagem científica moderna do Universo parecia, na sua versão mecanicista, poder dispensar a hipótese-Deus. Mas os progressos da Astrofísica colocam em nível de nova radicalidade o problema da origem do Universo e com ele, num plano cosmológico que parecia definitivamente abandonado, o problema de Deus.

Na filosofia, a meu ver, a questão de Deus volta a se impor em três planos: *a linguagem do sentido, o fundamento da experiência e o destino da liberdade.*

a) *A linguagem do sentido*

A multiplicação prodigiosa das formas de linguagem no mundo contemporâneo, desde as linguagens mais formalizadas da ciência e da informática até as linguagens mais agressivas das reivindicações político-sociais, desencadeia no campo em que se constituem as estruturas significantes uma luta permanente pela coerência dos seus múltiplos sentidos e pela conquista de uma significação englobante, que é pedida ora à própria linguagem científica, ora à linguagem ideológica ou à linguagem religiosa. É como se a linguagem oferecesse continuamente ao homem contemporâneo, ao mesmo tempo, a possibilidade de um universal questionamento, e a exigência de não perder-se nessa multiplicação indefinida das interrogações. Na hora em que vê dilatar-se imensamente sua capacidade comunicativa, a linguagem manifesta mais nitidamente a sua natureza de morada do sentido e levanta inevitavelmente o problema do absoluto do sentido na relatividade dos sentidos que se multiplicam à medida que se dilatam as fronteiras do universo da comunicação.

b) O fundamento da experiência

A teologia racional, que era a coroa da filosofia clássica, tinha como ponto de partida, como vimos acima, a correspondência postulada entre a Razão humana e o mundo que se oferecia na experiência natural. A ordem do mundo permitia à Razão elevar-se ao Primeiro Princípio. A ruptura dessa correspondência imediata entre a Razão e o mundo, originou-se a partir da diferenciação das novas técnicas, o aprofundamento e a crítica da experiência. A experiência torna-se um campo de permanente revisão do dado e de permanente confrontação de novas hipóteses com a realidade. Ela põe continuamente em questão tudo o que supunhamos ser oferecido como dado, como manifestação indubitável do real. O que hoje aparece como dado de experiência será posto em questão na experiência de amanhã.

Esse avançar incessante no campo da experiência, esse experimentalismo implacável e sempre mais eficaz que anima a civilização contemporânea do Ocidente confere, na minha opinião, uma urgência vital ao problema do sentido da aventura do homem num Universo aberto ao seu afã crítico e experimentador. Esse sentido parece postular uma condição de possibilidade que transcende o próprio campo da experiência e o seu sujeito, ou seja, o homem. O problema de Deus volta, assim, a desenhar-se no horizonte da transformação do mundo.

c) O destino da liberdade

Penso que o problema fundamental da nossa civilização é saber se o futuro da humanidade é viável como constelação de sociedades de homens livres. O homem que constrói sua morada no mundo com técnicas cada vez mais poderosas, está condenado a fazer dessa morada a prisão definitiva da sua liberdade? A questão é pertinente se considerarmos o aperfeiçoamento das tecnologias de todo tipo desde as tecnologias que dominam a natureza até as tecnologias que dominam a própria ação do humana no campo político-social, no campo do comportamento individual, etc.

Interrogar-se sobre o destino da liberdade, sobre a possibilidade de os homens se comunicarem como seres livres, tornou-se uma questão decisiva para o nosso mundo. Tudo indica que experimentamos o risco de caminhar para um mundo em que a comunicação entre os homens não passará mais pelo espaço da livre decisão, mas estará submetida a toda sorte de automações e de controles. No entanto, o futuro da hu-

manidade está suspenso à possibilidade da comunicação livre entre os homens. Essa comunicação postula um sentido ou uma razão de ser da liberdade. Esse sentido não poderá ser mais encontrado na ordem cósmica de um mundo transformado pela ciência e pela técnica; nem, talvez, no próprio comportamento humano, cujas estruturas biopsíquicas são submetidas a formas cada vez mais eficazes de investigação e controle. O sentido da comunicação livre entre os homens terá que ser buscado num ato supremo da própria liberdade, e esse somente pode ser o ato da livre aceitação de Deus como Razão e Sentido absoluto da História.

Creio que estão aí três pontos de partida que se oferecem ao itinerário de Deus na filosofia contemporânea. Ao contrário do que se poderia pensar, a luta em torno do problema de Deus continua a travar-se no centro dos grandes problemas de pensamento atual e mesmo se reacendeu em proporções muito mais amplas. Ela ilumina com um grande clarão de esperança o horizonte do nosso tempo, porque enquanto o homem se empenhar na conquista de um sentido absoluto para a sua existência, podemos estar certos de que a História avança rumo a uma humanidade melhor, e de que a vida humana vale a pena ser vivida.