

## **DEUS NO PANORAMA FILOSÓFICO CONTEMPORÂNEO \***

*God on the Contemporary Philosophical Scene*

Philippe Capelle-Dumont \*\*

**Resumo:** Pensava-se que ela estava eliminada, ou melhor, marginalizada. No entanto, em poucos anos, a *questão de Deus* voltou à cena internacional em numerosos debates teóricos, mas também práticos, metafísicos e políticos. Vários índices mostram que a este respeito houve uma mudança de época. Em um número sem precedente de obras e de revistas atualmente publicadas, o vocábulo principal é “Deus”. O artigo, na sua primeira parte, refaz um *status quaestionis* particularmente atento às tendências recentes da filosofia francesa. A segunda parte, que procura recuperar as condições atuais da questão de Deus na filosofia, identifica seis focos mais significativos de debate.

**Palavras chaves:** Deus enquanto Deus, questão filosófica de Deus, atualidade, exigência criteriológica, transcendência.

**Abstract:** It was thought to have been eliminated or, at best, marginalized. In recent years, however, the question of God is back on the international scene, in many theoretical debates but also in practical, metaphysical and political debates. Several indicators tell us that in this respect the times have changed. An unprecedented number of books and journals are being published, which

---

\* Tradução do original francês, autorizada pelo autor e feita pelo editor. Outra versão do artigo foi publicada em francês com o título “Le retour de Dieu en philosophie” pela revista “Science et Esprit”, v. 67 (2015), n. 1, p. 35-50.

\*\* Professor da Universidade de Strasbourg, França, e Presidente da Académie catholique de France.

contain the word “God” in their title. The first part of this paper establishes a *status quaestionis* with particular attention to recent trends in French philosophy. The second part, which seeks to identify the current conditions of the question of God in philosophy, identifies six major foci of debate.

Key words: God, the question of God, its presence in philosophy today, criteriological exigency, transcendence.

Pouco tempo atrás a questão de Deus parecia eliminada, ao menos marginalizada, no cenário internacional. Em poucos anos, porém, ela voltou, tornando-se objeto de inúmeros debates teóricos, mas também práticos, metafísicos e políticos. Sem dúvida ela nunca esteve completamente ausente. Mas durante longos decênios sobreviveu modestamente seja na busca de espiritualidades individuais, seja em práticas rituais, ou ainda na absolutização dos valores humanos. Era considerada como suficientemente tratada e explicada nas análises psico-sociológicas sobre a “crença” ou o “fato religioso” para ser ainda digna de atenção em toda a sua envergadura. Hoje em dia, pelo contrário, ela se exhibe explicitamente, sem complexos, como uma questão universal e concreta, não mais regional e abstrata, como aconteceu por muito tempo. Não faz muito tempo, para prender a atenção de universitários bastava falar de política, falar de Deus e de religião era ridículo. Hoje é o inverso. Vários indicadores mostram, sob este aspecto, uma mudança de época. Um número sem precedente de títulos de obras e de revistas ostenta o termo “Deus”.<sup>1</sup>

Se é exagerado discernir nessa situação o que Maurice Clavel denominava há alguns decênios “o retorno do recalçado”, não há como não constatar: para além dos fenômenos do sensacionalismo mediático, o conceito de Deus provoca um jogo renovado de interrogações, tanto no campo antropológico, como institucional e diplomático. Mas há aí um dado permanente que

<sup>1</sup> Registram-se na França nos último decênio pelo menos uns cinquenta títulos. Entre eles: DEBRAY, Régis. *Dieu, un itinéraire*. Paris: Odile Jacob, 2001; GLUCKSMANN, André. *La troisième mort de Dieu*. Paris: Nil Éditions, 2000; BENOÎT, Michel. *Dieu malgré lui*. Paris: Robert Laffont, 2001; WALSCH, Niele Donald. *Conversations avec Dieu: Un dialogue hors du commun*. Paris: J'ai lu, 2003; TILLINAC, Denis. *Le Dieu de nos Pères*. Paris: Bayard, 2004; LAUX, Henri. *Le Dieu excentré. Essai sur l'affirmation de Dieu*. Paris: Beauchesne, 2001; DEBRAY, Régis e GEFFRÉ, Claude. *Avec ou sans Dieu? Le philosophe et le théologien*. Paris: Bayard, 2006; ARNOUD, Jacques. *Dieu versus Darwin. Les créationnistes vont-ils triompher de la science?* Paris: Albin Michel, 2007; LACOSTE, Jean-Yves. *La phénoménalité de Dieu, Neuf études*. Paris: Cerf, 2008; DAWKINS, Richard. *Pour en finir avec Dieu*. Paris: Perrin, 2009. Veja-se também GRØNKJÆR, Niels, *The Return of God*, Odense: Odense University Press, 1998. Permitam-me citar ainda: BERNHEIM, Gilles e CAPELLE, Philippe. «Dieu est-il raisonnable?». *Cahiers de Villard de Honnecourt*, 36 (1997), p. 161-217; CAPELLE, Philippe e COMTE-SPONVILLE, André. *Dieu existe-t-il encore ?*, Paris: Cerf, 2005; BOUSQUET, François e CAPELLE, Philippe (éd.), *Dieu et la raison. L'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines*. Paris: Bayard, 2005.

requer uma mediação crítica que a filosofia pode e mesmo deve assumir em conformidade com sua natureza própria.

### **I. Sinais do retorno de Deus**

No tratamento do retorno da questão filosófica de Deus, evitarei dois escolhos. O primeiro, minimalista, levaria a um levantamento topográfico das ocorrências editoriais e mediáticos que manifestam o atual ressurgimento do interesse psico-social pela questão de Deus, o que não teria senão uma importância relativa, mas não decisiva para a análise da questão. O segundo escolho, de caráter maximalista, consistiria em uma apologética sumária que visaria a decifrar no presente de nossa cultura, um hipotético “retorno da fé em Deus”. Tratando-se da questão filosófica de Deus e de seu retorno, que é mais do que uma hipótese, pretendemos inserir-nos na grande tradição que lança suas raízes nos primeiros pensadores gregos, cuja leitura pode ainda surpreender-nos. Assim, quando Platão inventa a palavra *theologia*, ele faz Adimanto perguntar: “Eu gostaria justamente de saber quais são os modelos que é preciso adotar para falar do deus”, e faz Sócrates responder: “É preciso representar o deus tal qual ele é, qualquer que seja o gênero de poesia, épico, lírico ou trágico, no qual ele comparece. Ora, o deus não é essencialmente bom, e não será segundo esta ideia que é preciso dele falar?” (*República*, II, 379). O nascimento da teo-logia — assim como da teoi-logia — filosófica é pois contemporâneo de uma proposição paradigmática. É preciso falar de Deus enquanto “Deus”, convém representá-lo “tal qual ele é”. Mas como compreender o “tal qual ele é”? Esta questão precisa remonta a uma exigência criteriológica que fundou nada menos que o gesto filosófico. Já que é lícito falar filosoficamente de Deus por herança — não foi o filósofo que inventou esta palavra —, convém saber se, e se sim como, “fala-se bem de Deus”. A esta questão, Platão dá um resposta em dois tempos: 1) é preciso falar de Deus conforme “aquilo que ele é”; 2) o que ele é essencialmente é “bom”. O fato de que Platão herde aqui a ideia de um “Deus bom” (*theos agathos*), concebida pelos Eleatas e por Heráclito, é um dado não somente útil à erudição (enquanto permite, pelo menos, evitar qualquer superposição com o *theos agapé* cristão), mas, sobretudo, um dado em condições de nos instruir sobre a aliança originária entre a elucidação da essência divina e a questão do bem. Reteremos a propósito o acontecimento inaugural que pode ser chamado justamente, segundo Jean Nabert, a “criteriologia do divino”. É esta interrogação antiga e moderna que como tal atravessa as épocas e motivou a obra coletiva que tive a honra de coordenar: *Dieu en tant que Dieu*, expressão sobre a qual voltarei na segunda parte de minha exposição.

Para tratar adequadamente a questão filosófica de Deus, não podemos omitir as diversas maneiras como os diferentes campos de racionalidade, como as ciências, as artes e a teologia são nos dias de hoje por ela afetados.

A esta altura, tentarei um primeiro diagnóstico. Entre os anos 1960 e a década de 90, dominavam a respeito do conceito de “Deus” duas concepções: a) “Deus morreu” e b) “Os deuses se retiraram”. a) Friedrich Nietzsche e Jean-Paul Sartre foram por muito tempo as duas figuras emblemáticas da primeira, que terá sido na verdade o objeto de um dos mais belos contrassensos da história das ideias. Com efeito, a célebre fórmula de *Assim falou Zaratustra* – retomada de um cântico luterano “Deus morreu em Jesus Cristo” – traduzia não um ateísmo qualquer teórico ou prático, mas a despedida dada ao Deus moral e a busca de um Deus mais divino. Quanto às teses de Sartre, soavam como um manifesto da incompatibilidade entre os dois conceitos de “Deus” e de “liberdade” sob uma forma que, mais do que nunca, apresenta-se hoje como sumária. b) A metáfora da “secularização” terá constituído, e parece permanecer ainda, uma das mais fortes expressões populares da ideia do desaparecimento dos deuses. Sua ambivalência (que a torna ao mesmo tempo suspeita e simpática) explica o sucesso da fórmula, inventada por Max Weber e depois popularizada por Marcel Gauchet em 1985, *O desencantamento do mundo*, cuja mensagem inicial era: o mundo mágico e encantado dos deuses da religião desapareceu irreversivelmente. Resta a tarefa de deixar aparecer o que sobrevive à dúvida.

Pode-se a partir daí abordar os diferentes domínios que se ocuparam do assunto nos últimos anos. No campo da *literatura* mencionarei dois romances relativamente recentes e particularmente eloquentes, *La création du monde* (2006)<sup>2</sup> de Jean d’Ormesson e *L’Evangile selon Pilate* (2000)<sup>3</sup> de Éric-Emmanuel Schmitt. Além da separação nítida entre fé e saber, nota-se nestes dois escritores a predominância da disposição subjetiva que se recusa no caso de Deus a ultrapassar a barreira do universalizável. Como se a afirmação de Deus não pudesse conquistar sua dignidade cultural a não ser refugiando-se na região experiencial ou afetiva; como se, adotando uma atitude deliberadamente “relativa” e mesmo “relativista” este gênero de ensaios escapasse das acusações de totalização teórica e de constrangimento ético dirigidas habitualmente às “representações tradicionais de Deus”.

O campo das *ciências* não parece ter sido nos últimos anos um dos mais interessados pela questão “Deus”. O que se observa nele antes de tudo é uma situação global de omissão dessa questão. Esta atitude tem vários motivos que não são sem relação com todos os anteparos que foram

<sup>2</sup> Paris: Robert Laffont, 2006, 216 p.

<sup>3</sup> Paris: Albin Michel, 2000, 334 p.

levantados em certas Escolas de prestígio, segundo os quais só a ciência estabelece verdades certas, sendo que as outras disciplinas não dispõem senão de uma série de opiniões alheias à região da certeza. Impôs-se assim a ideia, segundo a qual, a ciência descreveria os “fatos” e a fé ou a filosofia se ocupariam apenas das “significações”. Este clima intelectual não impede, contudo, a elaboração atual de novas reflexões sobre o estatuto epistemológico da “crença”.

O campo da produção filosófica é o que, sem dúvida, enriquecido pelas outras ciências, leva mais longe a renovação teórica da questão de Deus. Permitam-me omitir aqui o tristemente célebre *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique* (2005)<sup>4</sup> de Michel Onfray, cuja qualidade especulativa é inversamente proporcional a seu triunfo mediático. Evoco antes de tudo os debates suscitados desde 1991 pela obra de Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*.<sup>5</sup> Não é possível no âmbito deste artigo retomar integralmente a discussão sobre um escrito que já discuti noutro contexto. Sugeriria, porém, que se tivesse em mente que os autores de primeiro plano implicados nesse debate (Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, Michel Henry, Jean-Luc Marion et Jean-Louis Chrétien) têm em comum não só ter incluído o “Totalmente Outro” e a “Revelação” entre os objetos da filosofia, mas também tê-los considerado como conceitos fenomenológicos, capazes de subvertê-la. Tendo sido assim recuperada nos círculos de investigação fenomenológica e analítica, a questão de Deus apropria-se hoje em dia de temas que se julgavam reservados à teologia religiosa: o estatuto da revelação, o “sacrifício bíblico”, o “chamado”, a “promessa”, a “liturgia”, a “ressurreição” e a “carne”, a fenomenalidade de Deus, o messiânico, o escatológico. Chama a atenção o fato de que desde uma quinzena de anos em numerosas produções da filosofia “secular”, textos cristãos (espiritualidades, concílios, dogmas cristológicos, sentenças bíblicas) sejam citados *como tais*. Penso p.ex. nos trabalhos de meu eminente colega Michel Gauchet que não hesita em propor que seja dado à teologia um lugar mais significativo nos debates sobre a sociedade.<sup>6</sup> No entanto,

<sup>4</sup> Paris: Grasset, 2005, 281 p.

<sup>5</sup> Combas: Éditions de l'Éclat, 1991, 95 p

<sup>6</sup> “É grande a tentação da amnésia radical, como passagem a uma humanidade intelectualmente nova, que guarda certamente, por meio das disciplinas universitária, um laço com os monumentos do passado, mas que – quanto ao que a concerne essencialmente – mantém-se alheia a este passado. Daí a questão, que se põe, de saber se se trata de manter um laço vivo com ele ou francamente de desembaraçar-se dele. Ora, contrariando, naturalmente, esta tendência, uma humanidade que deixou o enquadramento intelectual e social da religião, é uma humanidade que tem o dever de recordar e de dar um sentido, não somente ao fato que foi religiosa, mas também que o discurso racional em torno do qual ela se organiza procede do trabalho do pensamento sobre a fé. Esta humanidade, muito nova sob muitos aspectos – e não estou falando mais uma vez senão do plano intelectual – não pode compreender-se a não ser compreendendo que ela foi religiosa, e tudo que ela deve à elaboração teológica da religião. Só pagando o preço deste esforço ela pode permanecer o que é. Esta é a grande escolha diante da qual se encontra nossa cultura: estamos à altura de dar uma estrutura

é preciso mencionar também alguns trabalhos nos quais ressoa uma voz discordante: a de Alain Badiou no seu *Court traité d'ontologie transitoire* (1998),<sup>7</sup> verdadeiro manifesto de ateísmo filosófico.

A contribuição da filosofia acerca do objeto “Deus” se desenvolveu também nos planos: a) da antropologia, especialmente com os trabalhos constantes de René Girard que colocaram a questão da revelação judaico-cristã no coração das ciências humanas; b) da metafísica, com as obras de caráter histórico sobre o “Deus dos filósofos” (Pierre Magnard, Pierre Aubenque, Bernard Sève) ou a “Teologia natural”; c) da filosofia da religião, em torno da obra de Paul Ricoeur (inspirada por seu mestre Jean Nabert, autor da obra extraordinária *Le désir de Dieu*)<sup>8</sup> e de Jean Greisch (*Du non-autre au tout-autre*)<sup>9</sup> ou com os trabalhos de equipes de investigação acadêmica por vezes como herança – confessada ou não – de certos professores universitários católicos como Claude Bruaire, Dominique Dubarle, Stanislas Breton, Goulven Madec e Xavier Tilliette, ou no debate com a “filosofia religiosa” interconfessional.

*And last but not least*, a questão “Deus” acompanha o debate *teológico-político*. Neste caso, o léxico é indissociável da autocompreensão do Ocidente, das estratégias geopolíticas, da expressão vitimista, do comunitarismo cultural e/ou religioso. Tende a afirmar-se uma resistência contra qualquer aliança entre o teológico e o político. Intelectuais muçulmanos moderados não poupam esforços para demonstrar que o Islã fundamentalista não é o Islã fundamental e que a noção de Deus que ele abraça é perfeitamente compatível com o ideal republicano (Malek Chebel, Abdelwahab Meddeb especialmente). Mas permanece a impressão que se trata aqui de uma luta bastante marginal no conjunto do mundo muçulmano.

## **II. As condições atuais da questão**

É preciso admitir: a questão de Deus é posta com frequência em termos pouco claros, até mesmo na confusão entre os planos político, espiritual, metafísico, religioso, confessional, poético. Pode-se concordar que esta si-

---

deliberada a este esforço de reapropriação?” GAUCHET, Marcel: Communication feita no Institut de France na sessão de 9 dezembro 2011 organizada por ocasião da publicação da *Anthologie Philosophie et théologie* (tomes I-IV, Philippe Dumont-Capelle dir., Paris: Cerf, 2009-2011) e publicada como “La relation philosophie-théologie hier et aujourd’hui”, *Revue des sciences religieuses*, 87 (2013), p. 93-103 (p. 99-102, citação p. 101).

<sup>7</sup> Paris: Seuil, 1998, 202 p.

<sup>8</sup> Paris: Cerf, 1996, 448 p.

<sup>9</sup> *Du non-autre au tout-autre. Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*, Paris: P.U.F., 2012, 352 p.

tuação tem a ver com sua desqualificação durante quase um século como problema filosófico. Para esclarecer o debate, há alguns anos, o teólogo Adolphe Gesché tinha proposto reler a história da tematização filosófica e teológica de “Deus” em uma base criteriológica de seis questões distintas: 1) *Deus existe?* (há um Deus?) 2) *Quem é ele?* (que sujeito ele é?) 3) *O que Deus é?* (qual sua essência?) 4) *Como designá-lo?* (quais são as palavras mais apropriadas?) 5) *Onde ele está presente?* (a questão de seus vestígios e de sua eficiência) 6) *Pour que recorrer àquilo que se chama Deus?* (a questão dos motivos de sua justificação e credibilidade). Pode-se formular a hipótese de que, desde o pós-guerra, e não somente na França, só as quatro últimas questões têm sido levadas em consideração nas diferentes frentes filosóficas e que, ao invés, as duas primeiras – “*Deus existe?*” e “*Quem é Deus?*” – foram francamente abandonadas. Gostaria de tentar neste artigo não as omitir.

Sem dúvida seria preciso reler e reinterrogar a este respeito as argumentações dos grandes livros que fizeram história no último século como: *De Dieu qui vient à l'idée* de Emmanuel Levinas,<sup>10</sup> *Le désir de Dieu* de Jean Nabert,<sup>11</sup> ou, mais antigos, *Gott. Fünf Vorträge über das religionsphilosophische Problem* de Erich Przywara<sup>12</sup> e *Der Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig.<sup>13</sup> Indo mais a fundo, é importante saber exatamente de que se fala quando se trata rigorosamente a questão filosófica de Deus.

Em nossos dias se delineiam e se impõem duas trajetórias de reflexão que não podem deixar de dissolver a questão de Deus. A primeira consiste em um imanentismo naturalista que retoma os traços dos antigos panteísmos e que se recusa a admitir outras concepções do divino e outras normas de comportamento que não as derivadas da pura natureza. Encontram-se aí traços do antigo estoicismo para o qual a teologia consistia em reconhecer uma autoridade antecedente e poderosa diante da qual o ser humano não poderia senão submeter-se. A reivindicação de um “ecologismo” radical que pretende abolir as distinções entre o vegetal, o animal e o humano, por um lado, e, por outro, a reivindicação de um “feminismo” radical que obedece a esquemas globalizantes, constituem sintomas anunciadores de uma anexação da transcendência divina por uma imanência natural que põe em questão o conceito de criação.

A segunda trajetória inconveniente é a do politeísmo difuso: o Deus único da tradição é substituído de maneira mais ou menos consciente pela referência a autoridades sucedâneas: a ciência, o acaso, a vidência, etc. Em suma,

<sup>10</sup> Paris: Vrin, 1982, 271 p.

<sup>11</sup> Acima, nota 8.

<sup>12</sup> PRZYWARA, Erich. *Gott. Fünf Vorträge über das religionsphilosophische Problem*. Köln, München, Wien: Oratorium-Verlag, 1926, 192 p.

<sup>13</sup> ROSENZWEIG, Franz., *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt: Kauffmann, 1921.

a fronteira entre o Deus, os deuses e os ídolos não aparece claramente.

Daí a expressão que eu quis privilegiar e que corresponde ao título da obra *Dieu en tant que Dieu*. Esta fórmula pode surpreender. Ela não tem, contudo, nada de provocador. Pelo menos, não fomos nós que inventamos o seu emprego. Ela se encontra de maneira recorrente sob a forma “*Gott als Gott*” na obra *Das Wesen des Christentums* de Ludwig Feuerbach, autor pouco inclinado a exercícios apologéticos. Feuerbach pretendia manter uma interpretação em pleno acordo com o lexema “Deus”, que, a seus olhos, havia sido maltratado na patrística, na escolástica, bem como na mística, e que deveria ser entendido por aquilo que diz por si mesmo.<sup>14</sup> Mas tal expressão encontra-se também em Tomás de Aquino sob a forma latina *Deus in quantum deus*.<sup>15</sup> Do mesmo modo, a “prova anselmiana” e a “prova cartesiana”, na sua própria diferença, devem ser compreendidas como outras tantas construções *criteriológicas*.

À luz desta recordação inspiradora é lícito precisar os planos exatos dos quais surge a exigência criteriológica. Distinguiremos três: a) a exigência *lógica*, que põe o duplo problema da coerência e da referência; b) a exigência *ética*, que se refere aos processos intersubjetivos de decisão envolvidos na relação ao “sujeito” Deus; c) a exigência *mística*, suscitada pelos arroubos da contemplação e da oração. Estes três planos de exigência delineiam uma trajetória de reflexão que acaba por difratar-se à luz de seu objeto, e pode assim chegar à compreensão de uma realidade divina que se doa a si mesma e se dá a conhecer na mediação da linguagem. Com esta observação não estamos longe, sem dúvida, *mutatis mutandis*, da distinção que Tomás de Aquino estabelecia entre, por um lado, uma teologia elaborada de acordo com o processo indutivo que vai dos efeitos ao princípio, e, por outro, uma teologia (*sacra doctrina*) elaborada em base às realidades divinas que se manifestam por si mesmas (*seipsas manifestant*).<sup>16</sup>

A expressão “Deus enquanto Deus” pode entender-se igualmente como eco da célebre composição lexical de Aristóteles: “ser enquanto ser”, na qual o ser se refere a uma região de significados irreduzível aos entes nos quais ele se enuncia. O ser, com efeito, não deve ser proferido, apenas ao sabor da multiplicidade e variabilidade infinita dos entes. Ele deve ser interrogado, enquanto é “ser”, precisamente enquanto é “ser do ente”. A este propósito, a questão de Deus se desenvolve por analogia como busca de uma “lógica” própria ao acontecimento instaurado pela captação de seu “objeto”. No entanto, o *theos* se separa do “*on*” pelo fato de implicar uma iniciativa primeira (o sujeito divino) para com aquele (o sujeito humano)

<sup>14</sup> Não discuto aqui o que funda *sob esse aspecto* a redução antropológica e o ateísmo de Feuerbach.

<sup>15</sup> *De malo*, q. 6, a. 1, ad 3.

<sup>16</sup> THOMAS DE AQUINO, *In Boethium De Trinitate*, lib. V.

que se interroga a este respeito. A duplicação do termo “Deus” no seio de nossa fórmula aqui privilegiada, não é, pois, tautológica. Ela deve ser entendida como a expressão da margem reflexiva exigida necessariamente pela operação que visa um “objeto” estatutariamente fora de mira enquanto se doa a si mesmo. Pode ser, como atesta Platão, mas também a teologia de Aristóteles, que a filosofia tenha conhecido por si própria desde seu amanhecer na Grécia algum recurso para pensar o “Deus”, recorrendo a um modo de exigência especulativa correspondente à ideia da iniciativa primeira do “Deus”.

A fórmula que me mobiliza, “Deus enquanto Deus”, manifesta o alcance de uma questão filosófica primeira. Ela transcende seguramente as diversas escolas de filosofia e de teologia. Mais ainda, ela pertence à história do pensamento ocidental até suas raízes mais profundas. Stanislas Breton certamente não se equivocava quando ligava no mesmo diagnóstico a crise do “Princípio”, a situação contemporânea da metafísica e o destino especulativo de “Deus”.<sup>17</sup>

A questão posta nesses termos comporta seis focos de debates hoje em dia mais relevantes do que nunca.

1) O primeiro foco de debates refere-se à questão antiga e sempre nova da linguagem sobre Deus e sobre aquilo que se julga que ela é capaz de alcançar. Se se quer chegar até a raiz do problema, é mister distinguir um tríplice registro lexical em função do qual se desdobra o vocábulo Deus, ou seja: o “conceito”, a “metáfora” e o “nome”. Não há propriamente na Bíblia um “conceito” de Deus apresentado e desenvolvido como tal, desde que se entenda que o conceito do qual falo aqui remete menos a “conceptus” do que a “Begriff” (*Begreifen* = captar) : “Deus é o absoluto”. A metáfora designa nesse caso uma maneira de falar de Deus a modo de evocação, remetendo a uma realidade distinta da que a designa empiricamente: “Deus é meu rochedo”. Enfim, o “Nome” é um processo de designação que passa pela tomada de consciência de um sujeito “pessoal” e de seu caráter imediatamente misterioso. É o que se verifica nos sete nomes bíblicos: *El*, *Elohim*, *Adonai*, *YHWH*, *Ehyeh Asher Ehyeh*, *Shaddai* e *Tzevaot* ou nos noventa e nove nomes corânicos, ou ainda no nome *Abba/Pai* que culmina no Novo Testamento com a fórmula da carta aos Filipenses (2,11): “O Nome que está acima de todo Nome”.

2) Neste debate sobre a linguagem entram em jogo várias problemáticas clássicas e vizinhas entre si como a dos “nomes divinos” ou a “teologia negativa”. Esta última constituiu, como é sabido, uma via de escape possível após o diagnóstico heideggeriano da ontoteologia. Penso em toda uma

---

<sup>17</sup> BRETON, Stanislas. *Du principe. L'organisation contemporaine du pensable*. Paris: Aubier-Montaigne/ Delachaux et Niestlé/ DDB/Cerf, 1971; reed. Paris: Cerf, 2011, 342 p.

linha de reflexão que consistiu em operar um movimento de “marcha ré” em direção a esquemas que haviam interdito preventivamente a equivalência entre Deus e o Ser, tais como “O Uno para além do ser”. Com isso, o vocabulário ontológico foi questionado, até um passado recente, quanto à sua aplicação ao divino. Cometeu-se assim aqui e ali um contrassenso lastimável a respeito de Tomás de Aquino, ao acusá-lo de ter-se dobrado ao esquema ontoteológico ou, pelo menos, de ter feito do “ser” um uso indevido. Recordarei a este propósito suas palavras decisivas tiradas de seu comentário dos “Nomes divinos”.

Se uma causa deve ser denominada a partir de seu efeito, a denominação que melhor convém é tirada do principal e mais nobre desses efeitos. Ora, entre todos os efeitos de Deus, o próprio ser é o principal e o mais nobre. Portanto, Deus, que não podemos denominar senão a partir de seus efeitos, denomina-se ser com suprema propriedade.<sup>18</sup>

A tese matizada do Aquinate não convalida em nada qualquer equivalência entre “Deus” e o “ser”. Pelo contrário, e é um dado constante: o vocabulário do ser não se aplica a Deus a não ser em referência a um duplo gesto divino, “criacional” e “incarnatório”. Esta consideração implica a recusa tanto de um conceito unívoco de “ser” como de um conceito unívoco de “Deus”.<sup>19</sup>

2) Este primeiro debate e as objeções que ele suscitou não impediram o surgimento de um segundo debate apoiado em certa interpretação de Husserl e Heidegger. Ela consistiu em recusar a ideia de transcendência enquanto a capacidade, inscrita em todo ser humano de se ultrapassar a si mesmo, a honrar o que nele o excede sempre e de antemão, e a superar assim os registros do moral, do legal e do natural. Esta posição bastante representativa de toda uma família filosófica atual,<sup>20</sup> equivale a interpretar o Deus das religiões como uma forma entre outras da busca universal de transcendência. Esta aspiração, observa-se na linha de Martin Heidegger, não questiona o vigor interno da transcendência religiosa. Pelo contrário, ela é o sinal de um núcleo irredutível da vida humana, mas que erraria sempre de endereço, ao referir-se a um ser transcendente, pessoal, supra-terrestre. Esta determinação teórica equivale, pois, na sua forma extrema, a contestar ao Deus da religião qualquer exclusividade no domínio da transcendência e da revelação. Ao decifrá-la seriamente, percebe-se nesta orientação do pensamento um profundo mal entendido e um grave pressuposto a respeito do Deus cristão, visado aqui prioritariamente. O *mal entendido* consiste em que o Deus da revelação é compreendido inde-

<sup>18</sup> THOMAS DE AQUINO, Comentário do *De divinis nominibus*, V, I, n. 633.

<sup>19</sup> Veja-se nossa contribuição: «Eloge de la métaphysique en christianisme», *Transversalités*, 125 (2013), p. 83-95.

<sup>20</sup> Ver por exemplo certas obras de Luc Ferry.

pendentemente de sua dimensão central que é a encarnação. Ora, é esta dimensão que permite pensar a transcendência de Deus em sintonia com a finitude e a historicidade humanas, que torna Deus e a Revelação de Deus coextensivos à história da humanidade e do mundo. Mas ainda, e este traço é raramente relevado: a história das ideias atesta clarissimamente que a emergência deste tema da transcendência “em sintonia” com o mundo e com o humano, não poderia ser pensada sem referência à matriz cristã. O fato de este dado decisivo ter sido olvidado, e até mesmo, apagado, é outra questão que seria preciso tratar como tal.

Quanto ao *pressuposto*, estranhamento não questionado, ele se deve à convicção que a demanda de transcendência ou de religiosidade *sem* as religiões assumiria integralmente a demanda de transcendência e de religiosidade *das* religiões. Não hesitaria em ler nesta equação uma versão residual das teorias da demitologização em voga na primeira parte do século XX alemão e europeu. Seu princípio não foi desprovido de valor, mas sua unilateralidade, que consiste em extrair um núcleo puro de sua concha histórica, é inconsequente. Ao levar adiante a análise, ver-se-á melhor que tal posição, pelas categorias que põe em jogo, comporta um déficit insuportável de historicidade.

3) Um terceiro debate que ressurgir poderia vir a ocupar em breve o primeiro plano da cena. Ele remete à longa tradição especulativa das “prova da existência de Deus”. As contestações feitas a este respeito soterraram durante certo tempo as teses majestosas e fundadoras de santo Anselmo, Tomás de Aquino, Descartes e Hegel. Mas, como lembrava há tempos Claude Bruaire, a certeza filosófica da existência de Deus “não é uma aplicação particular do problema geral da certeza filosófica: *a problemática própria desta está suspensa ao problema de Deus*. É que, onde se trata de conhecer absolutamente, trata-se sem dúvida do *absoluto*, do *princípio* e do *incondicionado*”.<sup>21</sup> O discurso da “certeza” a respeito de Deus é assim por si mesmo um problema de natureza filosófica. O debate que é necessário, portanto, retomar integralmente, remete à questão disputada do estatuto da “existência” de Deus e às armadilhas que encerra a empiricidade deste termo – como já havia visto Hegel (*Enciclopédia*, § 51), Hegel que é preciso, portanto, reler contra Kant.

4) O quarto foco do debate refere-se à questão antiga do mal absoluto. Esta questão foi durante muito tempo objeto de uma reflexão teórica codificada pelo vocábulo “teodicéia”. Ela fracassou no curso da história na medida em que fazia de todo mal uma condição necessária para o acesso ao bem. Não é certo, porém, que a operação teórica que a dirigiu, da qual Leibniz foi o iniciador, possa ser facilmente repudiada (cf. *Essais*

<sup>21</sup> BRUAIRE, Claude. « Peut-on invoquer une certitude philosophique de l'existence de Dieu? » in *Recherches et débats*, « Le doute et la foi », Paris, DDB, 1967.

*de théodicée*). Com efeito, aos olhos de Leibniz, este mundo não é certamente o melhor dos mundos possíveis, como lhe objetou Diderot em um magnífico contrassenso. Mas ele constitui o melhor dos mundos que Deus possa promover em sua onipotência, desde que quis a liberdade humana com suas consequências. É justamente contra este conceito de “onipotência” e contra as respostas que lhe foram oferecidas que Hans Jonas, em vista da loucura de Auschwitz, propôs que Deus seja declarado não mais “onipotente”, mas “impotente”. Trata-se de uma ideia que chegou a disseminar-se, inclusive nas esferas cristãs. Este fato é surpreendente na medida em que se apoia em um conceito de onipotência insuficientemente esclarecido. Com efeito, a posição teórica inversa pode também ser mantida conseqüentemente. Deus jamais é tão poderoso do que quando abre o espaço da responsabilidade humana sobre o mundo e o convida a empregar seus recursos de luta. À ideia de um Deus impotente, que não se impõe tão facilmente, opõe-se com vantagem a de um Deus cujo poder excede nossas representações empíricas de “poder”. É oportuno recordar que o Símbolo de *Nicéia-Constantinopla* assim como o Símbolo dos apóstolos não diz “Creio em Deus todo-poderoso”, mas “Creio em Deus, Pai todo-poderoso”, invocando assim a onipotência tão somente em função da paternidade divina.

Face a essa aporia, seria sem dúvida mais fecundo tomar a sério o que implica o sentimento de “injustificável” experimentado em situações extremas como maltratar crianças e dar a morte ao justo. Que significa este sentimento de injustificável, esta disposição que habita em todos nós, senão um desejo de justificação, senão, como Jean Nabert havia visto,<sup>22</sup> uma resistência misteriosa em nós que nos leva a colocar certas atitudes no nível do Absoluto e que nos torna justamente disponíveis para o testemunho. Em suma, se se quer seguir o raciocínio até o fim, a questão do mal não exige nem implica a refutação da existência de Deus. Ela tampouco impõe o silêncio teórico, como gosta de repetir à saciedade uma retórica preguiçosa inclusive em certas pregações cristãs. O tratamento dessa questão provoca a subversão de nossas representações sedimentadas por tantos séculos de domínio da figura de um Deus imperial. Obriga, ao invés, a tomar a sério o dado bíblico segundo o qual o mal é fruto de um mundo escolhido, não um dado imanente à liberdade de escolher.

5) Há um quinto debate que se configurou recentemente e que concerne ao tema do “Deus impossível” ou do “Deus possível”. Os principais protagonistas são Jean-Luc Marion (após Jacques Derrida) e Jean-Luc Nancy. Uma vez que publiquei o debate Marion-Nancy, citarei apenas dois extratos sintomáticos de um problema que deve ser tratado até sua conclusão.

---

<sup>22</sup> Veja-se do autor *Jean Nabert et la question du divin*. Paris: Cerf, 2003 (Posfácio de Paul Ricoeur).

Para Jean-Luc Marion:

O impossível nos guia no êxodo para fora da idolatria de Deus *enquanto tal*. Se Deus se caracteriza pelo impossível *para nós*, sua impossibilidade (evidentemente também *para nós*) não faz senão reduplicar o fato de que ele habita o território no qual não podemos permanecer. Primeira consequência: a questão de Deus fica aberta, como uma ferida incurável, que jamais se fechará, ou, antes, como um apelo ao êxodo. Nós nos encontramos em uma situação de pós-ateísmo (mais do que uma simples variante do pós-teísmo), em “processo de anateísmo” (para retomar a fórmula de R. Kearney). Segunda consequência: o acontecimento de Cristo nos põe em contato com o impossível para nós, como o possível para Deus. A salvação nos vem, por confronto, mesmo por enfrentamento, com o impossível, como a Jerusalém de nosso êxodo, uma Jerusalém que não poderemos nem conquistar nem construir, mas que nos vem de alhures. “Para os homens isto [é] impossível, mas não para Deus. Pois para Deus todas as coisas [são] possíveis” (Mc 10,27).

Objeção de Jean-Luc Nancy :

Bergson tem este argumento extremamente forte segundo o qual não há possível possível, pensável, conforme o conceito mesmo de possível, senão posteriormente a uma realidade. Isto equivale a dizer também que o impossível é verdadeiramente um conceito limite no qual não posso incluir nada, quando se falta de possibilidade do impossível (...). Que razão há – uma vez que precisamos de qualquer modo de uma razão nesta ordem finita de nossos discursos – para dizer “Deus” antes que nada?

Resposta de Jean-Luc Marion:

A questão de Deus não é colocada com tanta obstinação a não ser porque ela se impõe a nós por Deus, e não porque nós no-la colocamos como uma questão entre mil outros casos da interrogação “Que sei eu?”. (...) Inverter a questão não equivale apenas a evitar respondê-la, mas manifesta que a questão de Deus *se dirige* ao homem a partir de Deus (e, portanto, do homem como aquele a quem Deus se dirige) (...). Ou ainda, tratar-se-á da problemática do apelo, em sua acepção fenomenológica.<sup>23</sup>

A posição de Jean-Luc Marion é poderosa e eficaz. Ela desloca a questão para o campo de sua recepção originária que concerne ao mesmo tempo à ideia de Deus como Deus e à ideia de uma “auto-revelação” de Deus. Mas então, a menos que se oriente o debate em função de esquemas bíblicos e cristológicos – o que faz legitimamente J.-L. Marion –, poder-se-ia perguntar se não se cai em uma problemática vizinha à do “Deus desconhecido” de Heidegger e à tematização do “último Deus” longamente desenvolvida no penúltimo capítulo de *Beiträge zur Philosophie*.<sup>24</sup> No primeiro caso, a vinda

<sup>23</sup> Veja-se CAPELLE-DUMONT, Philippe (éd.). *Dieu en tant que Dieu*. Paris: Cerf, 2012.

<sup>24</sup> HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe v. 65*, Frankfurt-am-Main, Klostermann, 1989.

do Deus desconhecido não tolera nenhuma condição, nem mesmo a do desejo de Deus. No segundo caso, é o *Ereignis* que traz consigo todos os elementos de antecedência, impossível de questionar, própria tão somente a receber: “O *Ereignis* confere Deus ao homem e o apropria a Deus”.<sup>25</sup> Tal é o caráter originário do *Ereignis* no qual o *Dasein* é convocado a buscar o ser, a guardar sua verdade e a aguardar a sobrevinda possível do último deus. Mediante a transferência de encargos ao *Ereignis*, propõe-se, ao que parece, a recusa da estrutura que remete todas as condições de possibilidades à incondicionalidade. O Deus impossível põe então a questão das condições de seu acesso nas diversas religiões, acesso que o cristianismo sempre manteve como aceitável em virtude do nome do amor que reserva só a ele e aos que participam de seu esplendor.

Assim e tão somente assim se coloca a questão de um Deus “fenomênico”. Uma fogueira crepitando de interrogações próprias se acende na esteira da fenomenologia: Deus pode ser pensado sob as categorias da “auto-manifestação”? da “autodoação”? da “autorrevelação”? Este vocabulário fenomenológico é adequado? Se sim, sob que condições e segundo quais precauções? Pode-se avançar até invocar de maneira conseqüente a ideia de uma “auto” determinação de Deus? De que Deus se fala quando, querendo salvar a todo custo sua transcendência e a inacessibilidade de seu infinito, não se entrevê sua relação ao humano senão sob o modo de uma condescendência soberanamente opcional? A questão já não é apenas saber “como Deus vem à ideia”, mas como sua ideia se ergue nos campos da experiência, como ela determina a crítica de toda experiência. Sem dúvida nisso consiste a força e o limite da questão fenomenológica de um Deus que não tolera nenhuma condição para sua afirmação, mas cujos motivos da designação permanecem aleatórios.

6) O sexto foco de debate toca o problema, não menos temível, do estatuto atribuído à teologia filosófica pelas “teologias religiosas”. Na tradição clássica, a “teologia filosófica” é compreendida como discurso de objetivação do “Deus”, que se contrapõe à teologia religiosa orientada por um eixo por princípio subjetivo ou intersubjetivo. Lá, o humano visaria Deus: aqui ele seria visado por Ele. Na esteira desse problema foram estabelecidas muitas dicotomias, mesmo antinomias contestáveis, que já é tempo de superar: entre o Ser abstrato e o Ser vivo, entre o exterior e o interior, entre a projeção conceitual e a tematização experiencial. Com efeito, há uma interioridade da busca filosófica como há uma objetivação da tematização teológica. Há uma experiência filosófica como há uma conceitualidade propriamente religiosa.

A interlocução que tive a honra de manter no meio da década de 90 com Paul Ricoeur, ele mesmo discípulo de Pierre Thévenaz, o defensor de uma

<sup>25</sup> HEIDEGGER, Martin, op. cit..

“filosofia sem absoluto”, conduziu-me finalmente a rejeitar os termos de uma alternativa demasiado radical entre a teologia religiosa e a teologia filosófica, e levou-me a apreciar melhor as diferenças confessionais implicadas na questão filosófica de Deus, em particular, as que concernem ao estatuto da “teologia natural”.

Nos seus “Carnets de captivité”, finalmente editados, Levinas escrevia, inspirado por um desses clarões de lucidez suscitados por situações extremas: “O que Deus faz sem a participação do homem é sempre bem feito.” Somos por isso reduzidos ao silêncio? A menos que Deus aceite a homenagem que lhe rendem nossas pobres palavras (Léon Bloy).<sup>26</sup>

Endereço do Autor:  
Université de Strasbourg  
Faculté de Théologie Catholique  
9 Place de L'Université  
67084 Strasbourg CEDEX  
França  
phc1111@wanadoo.fr

---

<sup>26</sup> “Laisser les mots rendre hommage à la transcendance divine”.