



## DEUS ACESSÍVEL À RAZÃO: UMA PROPOSTA TOMISTA – I.

*Paulo Faitanin* – Universidade Federal Fluminense.

**Resumo:** Deus é acessível à razão, porque Deus a supôs para revelar-Se ao homem. Não é contrária à razão a capacidade de conhecer algo da natureza de Deus. Contudo, se ela não pode conhecê-Lo essencialmente é capaz, ao menos, de demonstrar a Sua existência pela análise dos efeitos de Sua onipotência: a *criação*. Nossa intenção neste artigo é apresentar brevemente uma síntese da *Teologia Natural* de São Tomás de Aquino. Sua doutrina, além de atual, oferece uma inovação perene e tem sido frequentemente retomada por diferentes setores da filosofia e da teologia contemporâneas.

**Palavras-chave:** Teologia Natural, Tomismo, Tomás de Aquino.

**Abstract:** God is accessible to reason because He supposed it to reveal Himself to man. It is not contrary to reason the capacity to know something of God's nature. However, if it cannot know Him essentially it is capable, at least, to demonstrate His existence through the analysis of the effects of His omnipotence: *the creation*. Our intention in this article is to present briefly a synthesis of the Natural Theology of Saint Thomas Aquinas. His doctrine, besides the present one, offers a continuous innovation and has been frequently reread by different philosophy and theology contemporary sectors.

**Keywords:** Natural Theology, Thomism, Thomas Aquinas.

### INTRODUÇÃO

Deus é acessível à razão. O homem, de corpo gerado da carne e de alma criada como espírito, constitui um todo à imagem e semelhança do Deus que o fez. O todo que é, tanto pelo corpo, quanto pelo espírito, se volta para Deus. É pelo espírito dotado da faculdade de entender – o intelecto – que a pessoa entende algo de seu criador, embora não *direta* e *imediatamente* – ainda que possível segundo a vontade divina – mas *indireta* e *mediatamente*, pelas vias naturais, nas quais depende da cooperação do corpo, com o qual constitui a essência humana e com o qual conhece naturalmente as coisas. O conhecimento intelectual da realidade é *mediato*, ou seja, por meio do que os sentidos nos fornecem e *indireto*, ou seja, não na coisa em si, mas por meio do que o intelecto concebe universalmente nele, depois de abstrair do singular a materialidade e a individualidade.

Por causa do que se disse acima, exige-se, pois, à faculdade do intelecto do homem uma capacidade por meio da qual apreenda, discorra e julgue o que recebe mediante os sentidos. A *razão* não é senão esta capacidade ou potência do intelecto pela qual ele apreende, concebe e julga o que se lhe apresenta ao

entendimento. Quis Deus dar-se a conhecer ao homem. Nada mais próprio do que se dar pelo modo que o homem possa entendê-Lo, a pesar de toda limitação humana e da infinitude de sua natureza.

Ora, Deus falou ao homem. Revelou-lhe sua palavra, para que, por meio da razão, ele livremente apreendesse, concebesse, julgasse e entendesse. O raciocínio não é exigido por ser complexa a palavra, mas por ser naturalmente necessário ao homem para compreender tudo o que lhe é proposto. Nada impediria que Deus, por sua palavra, fizesse o intelecto entendê-Lo claramente sem recorrer à razão. Isso ocorre quando se dá a *iluminação*<sup>1</sup>, pela qual o intelecto humano recebe e aceita o conteúdo do que lhe é revelado como uma luz que dissipa as trevas do seu entendimento. A iluminação não anula a liberdade, mas a confirma. O intelecto não pode escolher senão aceitá-la, visto que reconhece nela o seu objeto de escolha.

A iluminação quanto ao *modo da recepção* do dado revelado no sujeito pode ser mediata ou imediata. 1. A iluminação mediata pode ser de duas maneiras: a) *mediata no sujeito* – quando a iluminação é recebida no sujeito por meios ordinários da nossa faculdade de conhecer (intelecto, razão, vontade, liberdade, sentidos e sentimentos); b) *mediata pelos objetos* – quando a iluminação é recebida no sujeito por meio dos objetos que circundam a realidade do sujeito. 2. A iluminação *imediata* no sujeito e diretamente no intelecto, faculdade mais excelsa e nobre do homem.

A iluminação quanto ao *modo da revelação* do dado revelado ao sujeito pode ser direta ou indireta. 1. A iluminação *direta* é aquela em que o dado revelado, o conteúdo da iluminação – o próprio Deus – é comunicado imediatamente ao sujeito, de tal forma que toda iluminação direta é imediata. 2. A iluminação *indireta* é aquela em que o dado revelado é comunicado mediatamente, ou seja, por algum meio, de tal maneira que toda iluminação indireta é mediata.

Feitas estas distinções, cabe recordar que Deus revela-se ordinária e proporcionalmente à capacidade de nosso entendimento. Sua revelação é sempre iluminação, mas nem sempre se dá de modo imediato e direto. A tradição nos informa que poucos foram iluminados imediata e diretamente. Citemos, por exemplo, o caso do Patriarca Abraão no Antigo Testamento e do Apóstolo dos gentios, São Paulo, no Novo Testamento.

É natural, conveniente e salutar à nossa capacidade de compreensão que conheçamos a palavra revelada de maneira ordinária, mediata e indireta. Por quê? Para que saindo das trevas segundo o modo natural de nosso entendimento possa a luz recebida paulatinamente informar nossa consciência de que o que recebemos é mais do que merecemos e remediar nossa

---

<sup>1</sup> Sobre a doutrina tomista da iluminação, ver: *In II Sent.* d. 13, q. 1, a. 3, c.

ignorância acerca de que o que conhecemos é mais do que podemos entender. Assim, evita-se o orgulho de crer que o que se recebe é merecido e de pretender que o que se conhece é esgotável.

Em resumo, é da forma mediata e indireta que Ele se revela ao intelecto, valendo-se dos recursos naturais desta faculdade, como no caso da razão, da vontade e liberdade humanas e da realidade que o circunda. O ato da razão que aceita livremente o conteúdo da palavra revelada denomina-se *fé* que pode referir-se tanto ao próprio conteúdo da palavra ou mesmo ao ato da razão ao recebê-lo. Resumindo, a fé nos chega pelo modo natural do nosso conhecimento, indiretamente e por meio das realidades que nos circunda.

Há algum outro modo, fora da fé, pelo qual se possa conhecer Deus? Haverá tantos modos quantos Deus possa e queira revelar-nos. O limite não é de Deus, mas do nosso entendimento. Dentre os modos possíveis, deu-nos o melhor pela fé. Dado que a fé é o natural assentimento livre da razão acerca do conteúdo sobrenatural revelado indiretamente por meio da realidade natural, segue-se que o conhecimento de conteúdo sobrenatural não se opõe ao ordenamento natural de nosso entendimento e nem que para se crer em Deus seja necessária a iluminação direta e imediata.

Como vimos acima isso é caminho extraordinário. Deus nos convida a conhecê-lo pela via ordinária, na medida em que nos facilita seu entendimento tendo em conta nossa limitação de acedê-lo. A iluminação que é graça sobrenatural nos é dada adequadamente à nossa capacidade natural de recebê-la e conhecê-la. É pertinente o ensinamento de Agostinho sobre isso, ao adverti-nos que *a graça supõe a natureza*. Ora, se isso for assim, nada impede que a razão em seu empenho natural possa *mediata e indiretamente* vir a conhecer algo de Deus, fora da iluminação, embora só na iluminação se dê adequadamente seu conhecimento.

Por este mesmo motivo, não é contrária à inteligência humana a capacidade de conhecer algo da natureza de Deus. Contudo, se ela não pode conhecê-Lo direta e imediatamente sua essência é capaz, ao menos, de demonstrar mediata e indiretamente Sua existência pela análise dos efeitos de Sua onipotência: *a criação*. Eis, pois, o objeto central da teologia natural: as provas da existência de Deus. Nossa intenção neste artigo é justamente apresentar, brevemente, uma síntese da *Teologia Natural* de São Tomás de Aquino que é na história reconhecido como o mentor das mais célebres provas da existência de Deus. Sua doutrina, além de atual, oferece uma inovação perene e tem sido frequentemente retomada por diferentes setores da filosofia, teologia e ciência contemporâneas.

A título de contextualização, repassaremos rapidamente, em forma de síntese, num relato, como se deu a passagem da mitologia à teologia natural.

Logo depois, também em forma de resumo, apresentaremos o estado da questão do estudo sobre Deus na filosofia contemporânea, para então, assim, passarmos a apresentar a teologia natural tomista. Sem pretensões, desejamos que o leitor possa usufruir das informações aqui fornecidas para avaliar adequadamente a importância do pensamento do Aquinate, bem como de entender o lugar que sua teologia natural ocupa na história do pensamento humano.

## 1. DEUS: DA MITOLOGIA À TEOLOGIA NATURAL.

### §1. Da mitologia à teologia.

Do que nunca se põe, como pode alguém ocultar-se?<sup>2</sup> A razão humana não pode esconder-se do que nunca deixa de fazer-se presente. Isso explica o fato de que em todas as épocas e em todas as culturas a razão humana, de diversas maneiras, procurou apresentar-se diante do que nunca se ocultou. Por isso, desde os primórdios, o homem revelou-se ordenado naturalmente a buscar o que é *sagrado*<sup>3</sup>, o que nunca se lhe ocultou, mas do qual se encontrava a razão ainda muito distante. Trazia nela mesma este sentimento da necessidade intensa de aproximar-se disso que de algum modo se lhe fazia presente, desde o seu mais íntimo. Nada mais natural que os povos

<sup>2</sup> HERÁCLITO, *Fragmento* n° 16 [BERGE, D. *O Logos Heradítico. Introdução ao estudo dos fragmentos*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do livro, 1969, p. 245].

<sup>3</sup> O termo *sagrado* pode ser tomado em dois sentidos: a) *Sociológica*: que pode ser considerado em seu sentido a.1) *ampla*: o que é protegido pela religião ou não, de violação, intrusão ou profanação, sem limitar-se necessariamente religioso [BECKER, H.S. *Through values to social interpretation*. Durham: Duke University Press, 1950, p. 274] e a.2) *estrita*: no contexto da religião é o que o profano não pode tocar [DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Martins Fontes, 1996]; b) *Teológica*: o sentido do sagrado faz parte do âmbito da religião, da fé [*Catecismo da Igreja Católica*, n. 2144]. O sagrado denota a manifestação do poder divino, algo absoluto de uma realidade absolutamente diversa da realidade natural, experimentada como *mysterium tremendum*, uma vivência perante o ser ou objeto sagrado. Também como *hierofania*, ou seja, algo sagrado mostra-se ao homem, por cuja manifestação o homem torna-se consciente do sagrado enquanto opõe-se ao profano, a partir de uma compreensão do divino como imanente. [ELIADE, M. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. São Paulo, Martins Fontes, 1995; OTTO, R. *O Sagrado*. Lisboa, Edições 70, 1992]. A busca natural pelo sagrado é narrada nas Histórias da Religião. A obra que indico a seguir oferece um resumo de como se deu o processo pela busca do sagrado nas principais religiões: BRUNNER-TRAUT, E. (org). *Os fundadores das grandes religiões*. Petrópolis: Vozes, 2000. Veja, também: AZEVEDO, A.C. do A. *Dicionário Histórico de Religiões*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2002. Para uma análise filosófica ver: MONDIN, B. *Quem é Deus? Elementos de teologia filosófica*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1997, pp. 31-47.

manifestassem cada qual em sua época uma maior aproximação ou distanciamento deste ‘apelo’ íntimo e natural ao ser da razão.

Nesta perspectiva a razão buscava o que não apenas reconhecia como sagrado, mas também como perfeito em si mesmo e capaz de explicar tanto as coisas mais simples, mas que transcendiam ao entendimento humano, quanto as mais complexas da vida, como a questão da própria vida e da morte. Contudo, como não o encontrava em si mesmo nem mesmo na realidade que o circundava, mantinha-se viva em seu ser esta orientação natural ao que fosse perfeito em si. Não encontrando fora de si nada que fosse tão sagrado como o que encontrava em si, a razão humana naturalmente acabava por sacralizar as realidades existentes fora de si, antropomorfizando-as<sup>4</sup>.

Não sem motivo fazia isso, já que tendo sido feita a natureza humana à imagem e semelhança divina, nada mais natural que a razão procurasse consciente ou inconscientemente ‘ver-se’ nas coisas que contemplasse. Esta orientação ao sagrado que a História atesta, comprova – e que Tomás já havia assinalado<sup>5</sup> – é algo que sempre emergiu do mais *íntimo* da natureza humana<sup>6</sup>, como advinda de algum princípio ou capacidade inata, como da *mente* humana, por cuja aptidão dir-se-á sermos *capax Dei*<sup>7</sup>.

Este *ímpeto* natural sempre motivou a busca humana do sagrado, que continuou ao longo dos tempos e formou, em diferentes épocas e culturas, diferentes *mitos* e *religiões*<sup>8</sup>. Particularmente, nestes períodos, não houve

---

<sup>4</sup> É característica da mitologia primitiva (mitologia naturalista) sacralizar as realidades naturais. Uma mitologia posterior e mais transcendente (mitologia antropomórfica) tornava as realidades naturais sagradas, na medida em que as revestia com as características semelhantes às qualidades que o homem reconhecia em si mesmo, em sua própria natureza humana, fundamento da mitologia antropomórfica.

<sup>5</sup> Sobre isso ver: ELDERS, L. “O sentido da história segundo São Tomás de Aquino”, *Aquinate*, n.4 (2007), pp. 24-42.

<sup>6</sup> Ensina-nos o Aquinate: “Como o trabalho especulativo de toda a filosofia dirige-se para o conhecimento de Deus, a metafísica que tem por objeto as verdades divinas, deve ser a última parte da filosofia a ser conhecida. Sendo assim, não se pode chegar, senão com grande esforço especulativo, à investigação das verdades supremas. No entanto, poucos desejam dar-se a este trabalho por amor à ciência, apesar de ter Deus inscrito na mente humana o desejo natural de conhecer aquelas verdades” [CG.I,c.4, n.3].

<sup>7</sup> SANTO AGOSTINHO, *De Trinitate* XIV:11: “Eo mens est imago Dei, quo capax Dei est et particeps esse potest”.

<sup>8</sup> Para uma visão geral dos principais mitos e religiões recomendam-se: WILKINSON, Ph. *O Livro ilustrado da mitologia: lendas e histórias fabulosas sobre grandes heróis e deuses do mundo inteiro*. 2 ed. São Paulo: PubliFolha, 2002; Id, *O livro ilustrado das religiões: o fascinante universo das crenças e das doutrinas que acompanham o homem através dos tempos*. 1 ed. São Paulo: PubliFolha, 2000.

fronteira entre mito e religião. Contudo parece ter sido o *mito*<sup>9</sup>, quase em todas as culturas, o que imperou primeiramente nos discursos explicativos da realidade natural<sup>10</sup>. Tal como dissemos mais acima, no auge da explicação mítica, a realidade era essencialmente antropomorfizado<sup>11</sup>.

Diante da natural insatisfação das explicações míticas, a razão humana viu-se naturalmente orientada a encontrar outras elucidações para os acontecimentos da natureza e da vida do próprio homem, como uma explicação mais plausível para a morte do homem. Pouco a pouco, o homem aplicando os sublimes recursos do seu discurso racional (lógos) pôde transcender as explicações meramente naturalistas, para elucidações mais elaboradas. O que ocorreu? Aconteceu que a consciência foi amadurecendo a tal ponto que o real antropomorfizado já não dava conta de explicar nem a realidade, nem os mais profundos anseios humanos.

O processo de des-mitização<sup>12</sup> e de desantropomorfização do real – que era visto antes como sagrado – se deu pouco a pouco e de modo concomitante à descoberta da maturidade da razão, indo do pouco ao muito no conhecimento da verdade<sup>13</sup>. E isto ocorreu em diferentes épocas e em

---

<sup>9</sup> Mais abaixo trataremos da definição de religião. Consideremos agora a de *mito*. O mito é uma espécie de narrativa ou explicação fabulosa. O mito é de origem popular e não refletida, na qual agentes impessoais são representadas, a maior parte das vezes forças da natureza, sob forma de seres pessoais, cujas ações ou aventuras têm um sentido simbólico. Veja: ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, verbete, *mito*, pp. 673-675.

<sup>10</sup> Isso não significa que não houvesse o discurso religioso, senão que a fronteira deste com o que denominamos mitologia em nossos dias, era muito tênue, embora haja distinção entre ambos os discursos. Talvez a diferença é que a mitologia naturalista transcendeu para a mitologia antropomórfica e esta para um discurso religioso que consistia numa visão mais depurada da natureza, do homem e da possível busca de uma explicação transcendente a tudo visível.

<sup>11</sup> Antropomorfizar, formada pela palavra *antropo* (homem) + morfizar, oriunda da palavra grega *morfé* (forma), que significa dar ou revestir de *forma humana* as coisas animadas não humanas e inanimadas. Para atestar algumas antropomorfizações mitológicas veja a seguinte obra: WILKINSON, Ph. *O Livro ilustrado da mitologia: lendas e histórias fabulosas sobre grandes heróis e deuses do mundo inteiro*. 2 ed. São Paulo: PubliFolha, 2002, pp. 8-19.

<sup>12</sup> Por des-mitizar entende-se eliminar os mitos e guardar o que há de real e natural. O sufixo *des* significa retirar, destruir, assim desdizer, desfazer...

<sup>13</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Super Iob*, proem. “Assim como nas coisas que são geradas naturalmente, pouco a pouco, se vai do imperfeito até o encontro de sua perfeição, também ocorre com o homem acerca do conhecimento da verdade; pois, num princípio, os homens atingiram pouco conhecimento da verdade, mas depois, quase passo a passo, chegaram a uma medida de verdade mais plena: a partir da qual atingiu a muitos que erraram por causa do imperfeito conhecimento da verdade”.

diferentes lugares do então conhecido mundo antigo<sup>14</sup>. Com relação a este processo duas culturas, de épocas distintas e de caminhos diferentes rumo à consciência do sagrado, nos chamam a atenção a cultura *helênica*<sup>15</sup> e a cultura *semita*<sup>16</sup>. Na cultura helênica, da *mitologia* ao *logos* dos filósofos constatamos um percurso crescente, onde a razão des-mitiza e des-sacraliza a realidade natural<sup>17</sup>. Depois disso a razão viu desnuda a realidade e o único que restou ante a razão foi o *fato natural*. Não obstante, longe de esquecer-se do sagrado, viu-se na própria filosofia a necessidade de recompô-lo, pois permanecia igualmente na humanidade do filósofo aquele ímpeto natural pela busca do sagrado<sup>18</sup>.

A recomposição do sagrado dar-se-ia pela própria filosofia, especialmente pela metafísica<sup>19</sup>. Como? A partir do uso e aplicação dos princípios da razão, ao mesmo tempo em que se constatava que a realidade natural é limitada. Algumas filosofias desenvolveram o retorno ao sagrado na medida em que transcendiam a realidade natural. Os exemplos de Sócrates,

---

<sup>14</sup> Uma síntese das diversas filosofias e da preponderância da filosofia grega ver em: MARITAIN, J. *Elementos de Filosofia. Introdução Geral à Filosofia*. 16ª edição. Rio de Janeiro: Agir, 1989, esp. pp. 25-33.

<sup>15</sup> Recomendo como introdução para o leitor que desejar aprofundar-se no estudo da história do helenismo a seguinte obra: CARTLEDGE, P. (org.). *História Ilustrada da Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002, esp. pp. 422-451.

<sup>16</sup> Destaca-se na cultura semita a importância da configuração do povo de Israel. Para uma visão introdutória da história de Israel ver: BRIGTH, J. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 2003, esp. pp. 41-69; MAZAR, A. *Arqueologia na terra da Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2003, esp. pp. 25-53. Cabe aqui atenção à cultura egípcia. Para uma visão geral da cosmologia egípcia recomenda-se o seguinte livro: GADALLA, M. *Cosmologia Egípcia. O Universo animado*. Tradução Fernanda Rossi. São Paulo: Madras Editora, 2003, esp. pp. 35-56. Embora introduza os mitos egípcios – com os quais o leitor estabelecerá uma imediata relação com os mitos judaicos e gregos – o autor não promove uma adequada apresentação do politeísmo egípcio e inclusive chega a afirmar que a única religião monoteísta é a egípcia, pois as três religiões, judaísmo, cristianismo e islamismo não solucionam a dualidade do bem e do mal, como se lê nas páginas 22-23. Para a história do Egito recomenda-se: JOHNSON, P. *História Ilustrada do Egito Antigo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002, esp. pp. 8-55.

<sup>17</sup> Sobre a origem e o despertar da filosofia grega: VERNANT, J.-P. *As origens do pensamento grego*. Tradução Ísis Borges B. da Fonseca. 7ª edição. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Russell, 1992; BURNET, J. *O despertar da filosofia grega*. Tradução Mauro Gama. São Paulo: Editora Siciliano, 1994.

<sup>18</sup> Muito oportuna é a introdução que Ángel L. González propõe para a sua Teologia Natural, onde põe de relevo a questão do ‘problema de Dios’ como inevitável a qualquer filosofia: GONZÁLEZ, A.L. *Teología Natural*. 4ª edición. Pamplona: Eunsa, 2000, pp. 15-24.

<sup>19</sup> Revestem-se de especial interesse os últimos livros da *Metafísica* de Aristóteles, nos quais se percebe uma natural transcendência da razão na busca de explicações para a existência das substâncias imateriais e, inclusive, da existência de um ser puro e perfeito: *ato puro*.

Platão e Aristóteles são pertinentes. O caso platônico é evidente com a proposta do mundo inteligível, perfeito. O caso aristotélico, embora mais sistemático, coloca em evidência o papel do intelecto humano na aproximação e conhecimento do que transcende a realidade e à própria capacidade de entendimento da alma humana.

Aristóteles, ainda que não o primeiro, sistematiza os principais argumentos favoráveis à percepção de que deveria existir algo mais sublime que justificasse a racionalidade humana, cuja capacidade naturalmente transcendia o real concreto. É interessante que Aristóteles tenha denominado *eudaimonia*<sup>20</sup> o estado de conhecimento e posse disto que é um bem em si mesmo. O estagirita nomearia com diferentes termos esta substância absoluta: perfeição em si, motor imóvel, causa primeira, ato puro. Em uma palavra, a razão havia chegado próximo à idealização do sagrado. De fato, não tardou a tradição cristã reconhecer certa similitude entre a *eudaimonia* e a causa primeira aristotélica e a beatitude e o Deus revelado à fé judaico-cristã. Mas tal reconhecimento, aproximações e distanciamentos só ocorreriam posteriormente ao desenvolvimento do judaísmo que se deu no seio da cultura semita.

A cultura semita não desenvolveu filosofia que alcançasse tamanha importância como a da filosofia grega. Contudo, antes mesmo do florescimento do período áureo da filosofia grega, transmitia-se no seio da cultura semita, por tradição oral e, depois, pela escrita, uma doutrina que não foi conquistada pelo esforço da razão, senão antes revelada à razão<sup>21</sup>, cuja mensagem central afirmava a existência de um Deus santo, justo, bom criador de todas as coisas<sup>22</sup>: em uma só palavra – *sagrado*.

É importante notar que o caminho racional grego apontou no auge do seu amadurecimento para a existência de algo que reunia todas as condições para ser reconhecido como sagrado. O caminho da fé judaica recebeu no tempo oportuno do desenvolvimento de sua cultura a revelação do sagrado. Não se trata de identificar o logro da razão com o da revelação. Trata-se de evidenciar que a razão grega, por seu esforço natural, pôde chegar próximo àquilo que foi revelado à fé judaica. Ressalta-se que se fosse dada à razão plena autonomia, deixada em si mesma, segundo os seus esforços, facilitada em tudo que lhe fosse naturalmente necessário, mesmo se fosse dada à cultura grega quanto tempo fosse necessário, ou mesmo quantas mentes fossem necessárias

<sup>20</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, I, 2, 1095<sup>a</sup> 22-28. Uma excelente exposição pode ser lida em: PHILIPPE, M.-D. *Introdução à Filosofia de Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2002, pp. 33-42.

<sup>21</sup> O Aquinate destaca que as verdades inacessíveis à investigação da razão foram convenientemente propostas aos homens pela fé: *CG*, I, c.5, n. 28-34.

<sup>22</sup> *Gn* 1, 1.

da estirpe do filósofo Aristóteles para alcançar o conhecimento do sagrado, ainda que a razão avançasse muito, ela jamais alcançaria aquela experiência de conhecer o sagrado sobrenaturalmente, como se deu no judaísmo.

Não é estranho que posteriormente, no medievo, tanto o judaísmo como o cristianismo viu na filosofia grega um eficaz instrumento de exposição, cada qual, de sua fé<sup>23</sup>. Claro que isso se deu muito mais com relação ao cristianismo, no encontro das três culturas: grega, judaica e romana.

Primeiramente se deu a aproximação do cristianismo com a cultura grega e depois com a cultura latina, na qual se deu seu pleno desenvolvimento. O encontro de culturas, nunca indiferente e nem sempre passivo, enriqueceu muito o modo de exposição do conteúdo da fé que outrora fora revelada aos judeus e que agora foi herdada na pessoa de Cristo. A experiência racional do sagrado para os gregos, a revelação do sagrado aos judeus, soma-se agora com o novo caminho, que reconhece no próprio Cristo o Santo: numa só palavra – o que é em si sagrado. Por fim, era dado ao homem conhecer a fonte de toda sua inclinação ao que é santo e soberano. O sagrado não só se tornou humanamente conhecido, mas também nominável: Cristo.

O não reconhecimento de Jesus como messias, fez com que os judeus mantivessem, conforme a fé originária recebida, desconhecido ou indizível o nome do sagrado, recorrendo ao tetragrama e à revelação do nome próprio de Deus, feita a Moisés. Com o cristianismo se reconhece pelo nome de Jesus Cristo o nome do que é Sagrado. No entanto, segundo a própria revelação de Cristo, que nos fez conhecer a Trindade – Pai, Filho e Espírito Santo –urgia que a razão humana, para o salutar discurso sobre a Trindade, valesse do uso de um nome da linguagem greco-romana (justamente onde o cristianismo se desenvolveu primeiramente) que fosse comum para designar a divindade da Trindade. Portanto, ao que é em si sagrado, transcendente e que ilumina, orienta o homem, a posterior tradição ocidental greco-latina cristã, inspirada na herança da tradição oriental judaica, denominou-a *Deus*<sup>24</sup>. A partir de então,

---

<sup>23</sup> É ainda muito útil a exposição geral proposta por Sertillanges, de como se relacionou e se relaciona o cristianismo com as diferentes filosofias das diferentes épocas: SERTILLANGES, R.P. *Le Christianisme et les Philosophies*. I-II. Deuxième édition. Paris: Éditions Montaigne, 1941. Nesta exuberante obra o autor analisa pormenorizadamente no primeiro volume o evangelho como fermento, a elaboração secular (a filosofia grega) e a síntese medieval proposta por São Tomás. No segundo volume analisa o cristianismo nos tempos modernos, a partir da constatação da dispersão, do fracasso da filosofia cartesiana, da filosofia empírica e kantiana e a proposta de uma renovação – não de re-invenção, mas retomada – da filosofia tomista frente às questões modernas.

<sup>24</sup> Atesta-se no sentido etimológico latino da palavra *deus*, *-i*, da qual se originou a palavra portuguesa *Deus*, o significado de *luminoso*. Igualmente denota tratar-se de um nome cuja realidade opõe-se às realidades concretas, daí sua transcendência: ERNOUT, A. et MEILLET,

identificar-se-ia o próprio sagrado com este nome, dentro da tradição judaico-cristã. Assim, pois, estas duas culturas nos revelam apenas dois caminhos, um natural e imperfeito alcançado pela *razão* e outro sobrenatural perfeito revelado à razão pela *fé*. Ambos os caminhos não se contradizem, embora se oponham quanto ao modo como chegaram às suas conclusões: *a necessidade de que exista algo transcendental e sagrado que dê conta de explicar todos os acontecimentos naturais e a vida dos homens*.

Se com o advento da razão grega intuía-se a necessidade da existência de algo sagrado que fosse divino, para além das caricaturas míticas, não há dúvida que com a revelação judaica, o sagrado representaria a superação de todos os limites racionais que impossibilitavam o homem de alcançar, pela razão, o que somente poderia ser atingido pela fé. O marco para o estudo do sagrado deu-se com o *cristianismo*, através do encontro de culturas: judaica, grega e latina<sup>25</sup>. Sua mensagem central, a de que Deus é amor e tanto amou os homens que lhes enviou seu próprio filho – Jesus Cristo – para salvá-los, constitui historicamente uma revolução com relação ao estudo e a busca do sagrado<sup>26</sup>. Esta mensagem imerge o homem na tentativa de compreender como o sagrado absolutamente transcendente, que não se faz indiferente, distinto e longínquo da natureza humana, mas íntimo e cúmplice ao ímpeto natural do homem por Sua busca.

Para além de guardar o essencial da fé judaica, o fundamental e inviolável dos princípios da razão, o cristianismo ofereceu novos elementos, uma *boa nova*, até então desconhecida, que tornava plausível um verdadeiro discurso sobre Deus. Coube aos cristãos dos primeiros séculos desenvolverem uma inigualável investigação acerca da natureza do sagrado, pautada nos dogmas revelados e nos princípios invioláveis da razão. Esta salutar pesquisa logo se denominaria *teologia* e teria seu apogeu nos anos dourados da Escolástica, no século XIII<sup>27</sup>. Neste percurso investigativo da natureza do sagrado havia lugar, agora, para uma coerente abordagem racional, já que a revelação de Deus ao homem não poderia ser absolutamente estranha ao que de mais nobre o

---

A. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*. Paris: Éditions Klincksieck, 1994, verbete deus, -i, pp. 170-171. Uma clara e curta exposição da definição nominal e noção de Deus ver em: JOLIVET, R. *Metafísica*. Rio de Janeiro: Agir, 1972, pp. 332-335.

<sup>25</sup> Recomenda-se para esta questão a leitura da seguinte obra: RATZINGER, J. *Fé, verdade e tolerância*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência ‘Raimundo Lúlio’, 2007, esp. cap. 2, pp. 55-106.

<sup>26</sup> Sobre o sentido de História dentro do pensamento tomista: ELDERS, L. “O sentido da História segundo São Tomás de Aquino”, *Aquinate*, n° 4, (2007), 24-42.

<sup>27</sup> Recomenda-se ver: CHENU, M.-D. *La Théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle* 3<sup>e</sup> édition. Paris: Vrin, 1969.

homem possuía em semelhança com o próprio Deus: o intelecto e sua potência de discorrer sobre a realidade – a razão.

Estava aberta a possibilidade para desenvolver-se um discurso do sagrado, a partir dos princípios invioláveis da razão. Bem verdade que este discurso não poderia ir senão até onde tais princípios pudessem naturalmente dizer algo de Deus. Nestes justos limites é que se definiria a possibilidade de uma ciência racional de Deus, como Tomás já havia proposto<sup>28</sup>. Mas desde o engenho grego aristotélico tornara-se possível um discurso natural sobre o que é perfeito em si, ainda que fosse uma aproximação limitada e imperfeita daquilo que transcende à razão. De qualquer modo só com o *cristianismo* e com a filosofia cristã, a mente humana pôde em seus esforços naturais, associados às verdades de fé, abrir-se totalmente a uma investigação tanto mais íntima quanto mais adequada acerca da existência e natureza do sagrado. Em resumidas palavras, se antes da fé revelada, o homem buscava naturalmente o sagrado ‘antropomorfizando-o’, agora com a fé, onde Deus se revelou sobrenaturalmente ao homem e o sacralizou na humanidade de Cristo, o homem o deve procurar penetrando no mistério da humanidade de Cristo, para entender a sua própria.

## §2. O espírito humano tem sede racional do sagrado.

Por que o homem tem sede do infinito, do absoluto? Dentre as coisas que existem o ser humano é especial, pois seu espírito o eleva à busca de Deus, já que é um dom de Deus, criado à sua imagem e semelhança, que se une à carne vivificando-a e tornando-a sagrada. Como se atesta isso? Bem fácil! A vida de qualquer pessoa nos atesta que ela sempre procura uma resposta para todo seu questionamento mais profundo, mas nunca encontra resposta alguma nas coisas concretas que estão em seu entorno e que distam do que lhe é mais nobre: seu *espírito*.

Pelo espírito o homem torna-se íntimo, familiar e partícipe do que é santo e transcendente. Corpo e espírito no homem são sagrados pela íntima e cúmplice relação com Deus. Pois bem, Deus é o que é em si mesmo santo e transcendente. A consciência da necessidade da existência de um ser sagrado em si mesmo que transcenda as nossas vidas não resulta ou é efeito da convivência em comunidade ou em sociedade, nem mesmo uma invenção utópica da razão, mas uma exigência natural da própria razão humana atestada historicamente ao longo dos séculos.

Ao longo da história percebe-se que o homem foi, cada vez mais, tomando consciência, em diversos períodos e culturas, da necessidade da

---

<sup>28</sup> TOMÁS DE AQUINO, *CG. I*, c.7.

existência e demonstração do sagrado. Indo da mitologia à teologia, passando pela filosofia, como vimos acima, o homem percebeu que o sagrado era o que lhe transcendia e que não poderia alcançá-lo absolutamente por suas próprias forças naturais se o sagrado não se revelasse ao próprio homem e dinamizasse nele, para além de sua disposição natural, a potencialidade de conhecê-lo. Neste sentido Deus revelou-se como o que é *inevitável* ao coração humano.

Foi este mesmo ardor natural pelo sagrado que revelou ao homem sua ordenação ao culto divino, o que foi denominado *religião*, que significa a ordenação natural do homem a Deus<sup>29</sup>. Oriunda da natureza humana, a consciência do sagrado dispõe-se como hábito na sua própria natureza, pela qual o homem desenvolve a virtude da religião e acerca da qual gera uma ciência pautada naturalmente nos invioláveis princípios da razão<sup>30</sup>. Por isso, a conversão aos princípios da fé, cuja razão é o próprio Deus, não dispensa e muito menos aniquila o papel da razão, senão todo o contrário, a exige melhor preparada para fazer o melhor uso possível dos dados que lhes são revelados pela via da fé e, inclusive, para defender e demonstrar seus preâmbulos<sup>31</sup>, porque é impossível que a verdade de fé seja contrária aos princípios da razão, já que é por meio deles que a razão naturalmente conhece<sup>32</sup>.

Podemos deste modo, naturalmente conhecer Deus [pela razão], porque Deus antes nos conhece e permite-nos [pela revelação] conhecê-Lo<sup>33</sup>. E nos permite conhecê-lo, porque assim o deseja, mas o deseja porque nos ama<sup>34</sup>. Portanto, a consciência do sagrado nos conduz à inevitável experiência de

---

<sup>29</sup> O Aquinate diz que significa aquilo que pertence ao culto divino e quer a religião se refira à freqüente leitura, quer à reeleição daquilo que por negligência se perdeu, ela propriamente implica orientação para Deus [*STh* II-II, q81, a1, c]. Sobre as diversas críticas idealistas e análise fenomenológica da religião ver: MONDIN, B. *Quem é Deus? Elementos de teologia filosófica*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1997, pp. 80-127.

<sup>30</sup> A *consciência* significa aquilo que implica a relação do conhecimento com alguma coisa, não é uma potência, mas um *ato* que *atesta*, *obriga* ou *incita* ou ainda *acusa*, *reprova* ou *repreende*, mas tudo isso resulta da aplicação de algum conhecimento ou ciência que temos do que fazemos, por isso, consciência é conhecimento com um outro. Neste sentido, a consciência forma parte da potência intelectual, não como uma outra potência, senão como um ato pelo qual se aplica o conhecimento de alguma coisa [*STh* I, q79, a13, c]. Com os dados da revelação e seu respectivo conhecimento reto pelos invioláveis princípios da razão, formase na inteligência a consciência da necessidade de voltar-se para o conhecimento daquilo que lhe foi revelado. Esta consciência só se deu com o Cristianismo.

<sup>31</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In De Trin*. Proem. q.2, a.3.

<sup>32</sup> TOMÁS DE AQUINO, *CG*. I, c.7.

<sup>33</sup> TOMÁS DE AQUINO, *CG*. I, c.4, n. 21-27.

<sup>34</sup> Deus não nos obriga a amá-Lo. Quer que o amemos livremente. Como prova disso nos amou primeiro e revelou-nos que muito nos amava quando, nós afastados d'Ele, enviou-nos seu próprio filho que, como prova de amor, dou-se plenamente por nós.

Deus, cujo efeito em nós é a *religião* e cujo fundamento é o próprio Deus. Quis Deus inscrever na natureza humana – sem violar a sua liberdade – uma ordenação natural a Ele, que o religasse à intimidade divina – a *religião* – que se formaria verdadeira e consciente quando o homem conseguisse superar com a maturidade da razão e com a verdade revelada pela fé, todas as suas percepções míticas, naturais e que se amadureceria, gradativamente, através de uma intimidade intensa com Deus pela oração, estruturando-se em ritos e leis, com base na caridade, que revelassem o próprio Deus cúmplice, íntimo e amigo do próprio homem, pois a caridade é máxima expressão desta amizade com Deus<sup>35</sup>.

### §3. Metafísica e Teologia Natural.

A consciência da *religião* como virtude humana que eleva o homem a Deus dá-se com o aprofundamento da teologia sobrenatural e obviamente com a abertura humana à graça. Contudo, pode-se dizer que a experiência de uma religião consciente relaciona-se com o fato da maturidade da razão humana, ao longo dos séculos. Em outras palavras, a maturidade da razão associada à revelação possibilitou a consciência da vivência de uma religião, para além de uma percepção mítica, como a dos antigos. Sem dúvida a maturidade da razão foi a causa motriz do surgimento da *metafísica*, mas coube o nome de teodicéia à parte desta ciência que justamente correspondia à fronteira das especulações últimas metafísicas referentes a possibilidade de aceder-se a Deus pela razão com a religião. Por este motivo cabe evidenciar as proximidades e as diferenças primeiramente da metafísica com a teodicéia e desta com a religião.

*O que é Metafísica?* Segundo o Aquinate é tríplice a definição de metafísica: Metafísica enquanto é ciência do ente; ciência divina e filosofia primeira, enquanto investiga as primeiras causas<sup>36</sup>. Em síntese, a metafísica é a ciência do ente enquanto ente, dos seus princípios e causas. O ente é o objeto próprio da metafísica, porque é o que primeiro considera o intelecto, quando conhece a realidade; por isso, o ente é o sujeito da Metafísica<sup>37</sup>. Como já dissemos a Metafísica se divide em duas grandes partes: *Metafísica Geral* ou *Ontologia* oriunda de *onto* (ente)+*logia* (estudo), como a denominou Christian Wolff (1679-1754) e *Metafísica Especial* ou *Teodicéia* de *theo* (Deus)+ *diké* (justiça/estudo), como a denominou Wilhem Leibniz (1646-1716).

<sup>35</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus in comuni*, q.1,a5,ad5.

<sup>36</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Met.* I, lec. 2, 58-62; II, lec. 2, 291; VI, lec. 1, 1166-1170; XI, lec. 7, 2263-2267.

<sup>37</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In IV Met.* lec.1, n.529-531.

Para o Aquinate a Metafísica geral estuda o ente comum, enquanto a especial estuda o ente primeiro, as coisas divinas, o que se ocupa a última parte da *Metafísica*<sup>38</sup>. Segundo o Aquinate é maximamente pertencente à *Metafísica* e, por conseguinte, mais nobre e digno, o que se ocupa dos estudos do que é imaterial em si mesmo ou o que é abstraído da matéria. Pertence ao estudo metafísico, portanto, o estudo dos conceitos que se originam por abstração das realidades sensíveis como, também, o estudo que trata da existência de realidades supra-sensíveis, como a das substâncias separadas, que embora não possuam matéria sejam também entes e objeto de estudo da *Metafísica*<sup>39</sup>. A parte da metafísica que estuda racionalmente a possibilidade de demonstrar a existência de Deus, ou seja, a teologia natural ou teodicéia<sup>40</sup> distingue-se essencialmente da religião, porque esta, no contexto tomista ou é virtude ou a própria ciência sobrenatural de Deus<sup>41</sup>. Mas o que significa religião? Etimologicamente, essa palavra significa provavelmente ‘obrigação’, mas segundo Cícero, derivaria de *relegere*<sup>42</sup>. Para Lactânio<sup>43</sup> e Santo Agostinho<sup>44</sup>, essa palavra deriva de *religare*

Conhecedor da etimologia da palavra latina *religio*, que era corrente em seu tempo, o Aquinate faz derivar *religio* tanto de *relegere*, quanto de *religare*. Se ela deriva de *relegere*, oportunas são as suas palavras que notam a religião parecer significar o *reler* aquilo que pertence ao culto divino<sup>45</sup>. Se ela deriva de *religare* são, também, adequados os seus ensinamentos que dizem que a religião estabelece uma forte *ligação* do homem com Deus<sup>46</sup>. Quanto à definição real, o Aquinate diz que *religião* significa aquilo que pertence ao culto divino e quer a religião se refira à freqüente leitura, quer à reeleição daquilo que por negligência se perdeu, ela propriamente implica orientação para Deus<sup>47</sup>.

Sendo assim, encontra-se no âmbito da investigação racional a teodicéia, mas a religião encontra-se no âmbito da virtude humana (baseada naquele

<sup>38</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In I Met.* lec.2, 52-68; *CG.I,4;STh.I-II,q66,a5,ad4*.

<sup>39</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In VI Met.*lec.1,1162-1165.

<sup>40</sup> Muito oportunamente Maritain critica o termo teodicéia. Trata-se de uma má escolha. Ele opta por teologia natural: MARITAIN, J. *Elementos de Filosofia I. Introdução Geral à Filosofia*. Tradução de Ilza das Neves e Heloísa de Oliveira Penteadó. 16ª edição. Rio de Janeiro: Agir, 1989, p. 162.

<sup>41</sup> A Teologia Natural ou Teodicéia em Tomás de Aquino é o coroamento da filosofia: GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 657.

<sup>42</sup> CÍCERO, *De nat. deor.* II,28,72.

<sup>43</sup> LACTÂNIO, *Inst. Div.* IV,28.

<sup>44</sup> SANTO AGOSTINHO, *Retract.* I,13.

<sup>45</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh.II-II,q81,a1,c*.

<sup>46</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Contra impug Dei cultum*, parte 1,c.

<sup>47</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh.II-II,q81,a1,c*.

ímpeto natural de buscar a Deus) associada à revelação e à graça. Como aqui nos dedicaremos à teologia natural, não abordaremos a noção de Deus dada pela teologia sobrenatural e pela religião revelada, mas a idéia de Deus abordada pela razão. Isso é importante para que não confundamos o nome que damos à realidade divina com o que Ela é em si mesma e que foi revelada ao homem pela fé. Na Escolástica deu-se a conciliação entre fé e razão, o que não eximiu a razão de procurar conhecer – por meio de seus próprios princípios – algo de Deus.

## 2. STATUS QUESTIONIS: DEUS NA FILOSOFIA E NA CIÊNCIA DO SÉCULO XX:

O século da Modernidade, por causa do desencanto da racionalidade<sup>48</sup>, e do seu abandono da fé, reinventou, substituiu ou negou Deus. Este desencanto teve seu desdobramento no período áureo da instauração fideísta de Martinho Lutero (1483-1546), da autonomia e primado da fé e racionalista de René Descartes (1596-1650), da autonomia e primado da razão. Seu ápice foi com o pensador de influência luterana e inspiração cartesiana, Emanuel Kant (1724-1804) que com a sua obra *A crítica da razão pura*, procurava estabelecer, sem negar a autonomia da razão, os justos limites da razão e nela os da religião, como ele defenderia mais tarde na obra *A religião dentro dos limites da simples razão*, onde se não eliminou a autonomia da fé, a subordinou aos limites da simples razão. A partir do idealismo kantiano<sup>49</sup> emergiram diversas posições extremistas (positivismo, psicologismo, panteísmo, marxismo, existencialismo, niilismo, relativismo) acerca de Deus<sup>50</sup>.

A influência do método de Karl Marx (1818-1883) que propunha reduzir tudo ao efeito de uma dialética histórica e do de Friedrich Schleiermacher (1764-1834) que identificava a essência da religião como ‘elemento constante que se exprime na necessária e providencial pluralidade de religiões’, marca em Wilhelm Dilthey (1833-1911) uma visão que coloca a *religião* na história,

---

<sup>48</sup> O desencanto da razão se deve à excessiva crença no poder da própria razão: PETRUZZELIS, N. “Il problema di Dio nel pensiero contemporaneo”, em: *De Deo in Philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*. Acta VI Congressus Thomistici Internationalis. Vol. 1. Romae: Officium Libri Catholici, 1965, pp. 159-163.

<sup>49</sup> FAITANIN, P. “A querela ‘dialéticos versus antidialéticos’: atualidade, origem, controvérsias, contribuição e influência de São Tomás de Aquino”, *Aquinate*, 3 (2006) pp. 22-46.

<sup>50</sup> Sciacca apresenta uma muito boa análise do problema de Deus no idealismo: SCIACCA, M.F. *O Problema de Deus e da religião na filosofia contemporânea*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Agir, 1956, pp. 41-168.

porque é histórica, entre a experiência e a hermenêutica<sup>51</sup>. Nesta perspectiva, a religião é um produto da cultura que se forma ao longo da história. Deus, desta forma, deixa de ser uma exigência transcendente e passa a ser um dado imanente à própria história, como elemento da cultura. Em justa medida, Theodor Adorno (1903-1969) reivindicaria, mais tarde, a libertação da prisão da imanência<sup>52</sup>. Qual? A que não se abre ao absoluto, na qual se enquadra perfeitamente a da religião na cultura.

Não se trata de negar absolutamente a imanência da religião, mas de reduzi-la ao fenômeno cultural, sem nenhuma abertura para a transcendência, pois neste caso, a fé, que é elemento essencial da religião cristã, reduzir-se-ia a mais um fenômeno cultural. De fato, a religião como enfatiza Ratzinger<sup>53</sup>, como já ensinava São Tomás, relaciona-se com a cultura, não como algo produzido por ela, mas como algo que emerge do seu interior, que forma parte dela, motivada pela fé e desenvolvida a modo de virtude humana, pela qual o homem presta a Deus o culto devido<sup>54</sup>.

Se a religião é o que resulta exclusivamente da cultura, ao longo de uma vivência histórica, Deus pode ser reduzido a esta experiência histórica. Nesta perspectiva, uma cultura que promova uma filosofia que substitua a religião pela razão, não pode senão conceber Deus e a religião como subprodutos da cultura. Tal cultura não tardaria testemunhar, pela própria filosofia, o anúncio da morte de Deus, como na expressão de Friedrich Nietzsche (1844-1900)<sup>55</sup>. Alguns defendem que Nietzsche professou somente a morte ‘metafísica’ de Deus, por causa de seu desencanto com a filosofia cristã – lê-se protestante – que apresentava um Deus absolutamente transcendente, inatingível, ao mesmo tempo em que tão imanentemente vingador.

Esta foi uma maneira filosófica de enunciar o ateísmo, não diferentemente do professado por Jean-Paul Sartre (1905-1980) que não afirma a ‘morte’ de Deus, senão que nega sua existência como certeza que não pode ser demonstrada<sup>56</sup>. Com a ‘morte’ metafísica de Deus ‘ruiu’ nos sistemas

---

<sup>51</sup> MORRA, G. “Wilhelm Dilthey (1833-1911): a religião entre ‘experiência’ e ‘hermenêutica’”, em: *Deus na Filosofia do Século XX*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. (Org.) Giorgio Penzo e Rosino Gibellini. São Paulo: Edições Loyola, 1998, pp. 37-50.

<sup>52</sup> GALEAZZI, U. “Theodor Adorno: por uma libertação da prisão da imanência” em: *Deus na Filosofia do Século XX*. Op. cit. pp. 357-371.

<sup>53</sup> RATZINGER, J. *Fé, verdade e tolerância*. Tradução de São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência ‘Raimundo Lúlio’, 2007, esp. cap. 2, pp. 19-44.

<sup>54</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh* I-II, q60, a3, c.

<sup>55</sup> PENZO, G. “Friedrich Nietzsche: o divino como problematidade” em: *Deus na Filosofia do Século XX*. Op. cit. pp. 30-32.

<sup>56</sup> INVITTO, G. “Jean-Paul Sartre: Deus não existe – a indemonstrabilidade de uma certeza” em: *Deus na Filosofia do Século XX*. Op. cit. pp. 409-420.

filosóficos orientados por estas premissas, todo possível discurso racional sobre Deus. Nesta linha, Martin Heidegger (1889-1976) reduziu a teologia, a religião e Deus à dimensão existencial do viver humano e da possibilidade de seu conhecimento do ser. Esvazia Deus do Seu conteúdo e o enche de existência humana. Poética, mas simplesmente contraditória tal visão, porque em algum momento Heidegger perguntou pela não-efemeridade do ser e constatou a confirmação do ser para além do tempo: isso não é divinizar o ser? Elimina-se Deus, mas diviniza-se o ser. Contrariando toda metafísica clássica Heidegger – que segue Nietzsche – afirma que ela é responsável pela negação de Deus.

Heidegger propõe uma nova metafísica sem Deus, centrada no ser, ateu por nascimento e por excelência, em que se reduzem Deus, a fé e a religião à existência<sup>57</sup>. A partir da tese de Heidegger, entende-se e justifica-se a equivocada – pelo menos no que se refere à redundância existencialista – proposta de Rudolf Bultmann (1884-1976), teólogo protestante, que inaugura o método de análise histórica das formas (acontecimentos sobrenaturais, milagres seriam mitos, cuja desmitologização se faz necessária) que propõe uma teologia existencialista que esvazia o dogma e o substitui por fatos<sup>58</sup>.

Diante da promoção de uma cultura que metafisicamente professa a morte de Deus, não faltaram interpretações absurdas que propunham inclusive um messianismo ateu como meta-religião, como a que defendeu Ernst Bloch (1885-1977)<sup>59</sup> ou mesmo uma mística sem Deus, defendida por um autor que não se considerando ateu, não acreditava em Deus: Albert Camus (1913-1960)<sup>60</sup>. Tanto o não-ateísmo místico de Camus, como a religião sem Deus de Bloch, são questões contraditórias em si e inevitáveis numa cultura onde a razão caiu em desencanto e a verdade tornou-se inalcançável.

Parece contundente, à parte deste absurdo, que se toda cultura clamasse: Deus não existe! Mesmo assim os homens, cada qual em sua cultura, continuariam a perguntar por Sua existência. Há elementos, fenômenos existentes no interior da cultura que não só exigem a existência de Deus,

---

<sup>57</sup> PENZO, G. “Martin Heidegger: o divino como o não-dito” em: *Deus na Filosofia do Século XX*. Op. cit. pp. 297-312.

<sup>58</sup> MONDIN, B. *Os grandes teólogos do século XX*. Teologia Contemporânea. São Paulo: Paulus, 2003, pp. 175-205.

<sup>59</sup> CUNICO, G. “Ernst Bloch: messianismo ateu como meta-religião” em: *Deus na Filosofia do Século XX*. Op. cit. pp. 263-273.

<sup>60</sup> MONTANO, A. “Albert Camus: um místico sem Deus” em: *Deus na Filosofia do Século XX*. Op. cit. pp. 479-493.

senão que também atestam a possibilidade de Sua existência, como nos adverte Edmund Husserl (1859-1938) em sua análise fenomenológica<sup>61</sup>.

Guardadas as proporções, a análise fenomenológica proposta por Husserl, aproxima-se da proposta tomista da quarta via da existência de Deus<sup>62</sup> que afirma existir no mundo seres mais ou menos perfeitos, mais ou menos nobres, verdadeiros e bons, porque participam diversamente da existência, da nobreza, da verdade e do bem, é preciso que exista um ser por essência que tenha a perfeição por si e que possa causar a participação da perfeição nos outros<sup>63</sup>.

Retornando à questão, a totalidade dos fenômenos de uma cultura ou de todas as culturas de todos os tempos e a sucessão histórica das sociedades humanas, não podem dar conta de explicar Deus. Nem mesmo convém confundir Deus com esta totalidade, como se ela fosse uma emanção de Deus, como proporá Henri Bergson (1859-1941)<sup>64</sup>, não longe do que anteriormente expressara Baruch Espinoza (1632-1677).

Atento à cultura racionalista do seu tempo, mas não disposto a deixar de analisar a ética religiosa como algo emergente da própria cultura, Max Weber (1864-1920), não nega a existência de Deus, mas limita ou restringe a possibilidade de Seu conhecimento se a teodicéia não for capaz de resolver a contradição entre mérito e destinação. Segundo ele, restringe-se o amor de Deus a existência do mal e as penas eternas. Em outras palavras, Deus amaria menos ou não seria amor se existisse o inferno<sup>65</sup>.

O que Weber não entendeu é que a existência do inferno não se deve a falta de amor ou privação de amor divino, senão todo o contrário, ou seja, o inferno existe porque o amor não é amado. O inferno não começou a existir porque o Amor deixou de amar, senão quando o amado não quis amar o Amor. Por isso o inferno é o estado em que o amado não quer amar o Amor. Deus ama incondicional e livremente, não obriga ninguém amá-Lo, embora possa não ser correspondido no amor. Isso parece não ter sido compreendido por Weber.

Sem dúvida, a incompreensão do amor divino produz, mesmo no coração dos cristãos, posições agonizantes, como as de Sören Kierkegaard

---

<sup>61</sup> BELLO, A.A. “Edmund Husserl: teleo-logia e teo-logia” em: *Deus na Filosofia do Século XX*. Op. cit. pp. 65-73.

<sup>62</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh* I, q.2, a3, c.

<sup>63</sup> GARRIGOU-LAGRANGE, R. *La Synthèse Thomiste* Paris: Desclée de Brouwer, 1950, p. 126.

<sup>64</sup> PENIDO, M. T.-L. *Deus no Bergsonismo*. Obras completas. Vol. 1. Tradução de D. Odilão Moura OSB. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, pp. 18-19; MICCOLI, P. “Henri Bergson: a entonação mística do filosofar” em: *Deus na Filosofia do Século XX*. Op. cit. pp. 75-87.

<sup>65</sup> SIGNORE, M. “Max Weber: ética religiosa e racionalidade moderna” em: *Deus na Filosofia do Século XX*. Op. cit. pp. 113-117.

(1813-1855), entronizadas no existencialismo de Miguel de Unamuno (1864-1936), cuja essência é a vocação para a morte. Deus, em sua visão, é a consciência do 'eu', porque não há na pessoa razão que possa alcançar Sua experiência. Neste contexto, a fé religiosa é irracional e só se alcança Deus por uma experiência existencial mística<sup>66</sup>.

A mística assim entendida pode tornar sem sentido a vida em sociedade e em nada se confunde com a de São João da Cruz, que canta a beleza da vida, mesmo no interior da *Noite Escura* ou a de Santa Edith Stein (1891-1942) que concilia metafísica com a fenomenologia<sup>67</sup> e a filosofia com o cristianismo<sup>68</sup>. A mística gerada pela agonia é muito mais um sentimento de desespero ante a fatalidade do fim que se aproxima e da incerteza da salvação. Este sentimento isolado não insurge problema algum, mas vivido como sentimento comum, pode produzir uma análise equivocada da vida religiosa em sociedade.

Qual é o perfil da religião assim vivida numa análise sociológica? Obviamente negativo. É diante de uma cultura que por um lado afirma a morte de Deus e que por outro lado vivencia-se a experiência religiosa de forma agonizante, que Ernst Troeltsch (1865-1923) propõe fazer uma sociologia da religião, onde Deus resulta de uma profissão de fé da metafísica, a partir da própria consideração dos fatos, cuja profissão supõe uma escolha e decisão. Deus já não é um dado de fé revelado, mas objeto de escolha metafísica<sup>69</sup>.

A filosofia é evocada – ainda que numa perspectiva equivocada da metafísica – como instrumento de análise sociológica da religião. Para além de qualquer escolha metafísica, Rudolf Otto (1869-1973) afirma a universalidade do sagrado, do religioso<sup>70</sup>, como uma categoria *a priori*. O perigo foi o de redundar a idéia de Deus numa experiência *a priori* e justificar a igualdade da experiência de Deus em qualquer religião, posição esta do relativismo, ou reivindicar a fundação da verdadeira religião de Deus numa concepção ou convicção subjetiva.

À parte desta consideração, mas não totalmente indiferente, o problema do conhecimento do sagrado é de igual importância. Pode ser conhecido algo

---

<sup>66</sup> SAVIGNANO, A. “Miguel Unamuno: o existencialismo cristão” em: *Deus na Filosofia do Século XX*. Op. cit. pp. 121-129.

<sup>67</sup> FAITANIN, P. “A ‘individuação da pessoa’ em Edith Stein: o legado de Husserl e de Tomás de Aquino”, *Coletânea*, 4 (2003), pp. 163-176.

<sup>68</sup> BELLO, A.A. “Edith Stein: filosofia e cristianismo” em: *Deus na Filosofia do Século XX*. Op. cit. pp. 313-321.

<sup>69</sup> CANTILLO, G. “Ernst Troeltsch: filosofia e sociologia da religião” em: *Deus na Filosofia do Século XX*. Op. cit. pp. 134-135.

<sup>70</sup> RAZZOTTI, B. “Rudolf Otto: a universalidade do religioso” em: *Deus na Filosofia do Século XX*. Op. cit. pp. 153.

do sagrado? Pode a razão alcançá-lo? Segundo Max Scheler (1874-1928) a dimensão fenomenológica do sagrado não pode ser atingido pela razão, senão pela fé, revelação e iluminação. Não se conhece Deus-pessoa pelo ato cognitivo da razão, segundo Scheler. Isso procede, porque mesmo o Aquinate que propôs a possibilidade de conhecer algo sagrado pela análise dos fenômenos, não visava pela apresentação destas provas da existência de Deus, estabelecer ou justificar uma experiência pessoal com Deus.

Contudo, não é a iluminação algo que supõe a natureza racional do homem? Neste aspecto, parece oportuno esclarecer que embora a razão não abarque a totalidade do conhecimento de Deus-pessoa só pela razão, pode adquirir algum conhecimento do Deus-ser, pela própria razão. Jacques Maritain (1882-1973) reivindicou a sabedoria cristã sulcada na verdade alcançada pela razão natural<sup>71</sup>. Seguindo de perto a interpretação tomista de Reginaldo Garrigou-Lagrange (1877-1964)<sup>72</sup>, Maritain não vê oposição entre razão e conhecimento de Deus, seja Deus-ser, seja Deus-pessoa. Por quê? Porque corretamente Maritain não separa o ser de Deus de Sua pessoa. É o que Etienne Gilson (1884-1978) propõe como filosofia cristã, em que Deus é Ele mesmo o fundador da metafísica<sup>73</sup>, quando se revelou a Moisés (*Exôdo* 3, 14)<sup>74</sup>.

A crise da filosofia não afogou o apelo ao divino. Este tem sido uma constante em nossos dias. É natural que esta busca do divino provenha primeiramente dos que n'Ele crêm. A teologia, sobremaneira, teve, tem e sempre terá a prioridade no discurso sobre Deus. O declínio da filosofia, o esvaziamento da teologia e a autonomia da ciência estão correlacionados. Diante de uma filosofia que absolutiza a razão e que não dialoga com o real e de uma teologia sem Deus, a ciência tratou de prover a carência de uma razão dialética e de uma religião sem fé: eis a proposta do *positivismo* que, em última instância, é uma proposta a mais de filosofia.

Independente da influência que ainda exerce o positivismo sobre a ciência em nossos dias, não deixa de surpreender, cada vez mais, o *redescobrimto* de Deus pela *ciência*. É conhecida a crise que imperou no final do

---

<sup>71</sup> PENATI, G. "Jacques Maritain: a sabedoria cristã" em: *Deus na Filosofia do Século XX*. Op. cit. pp. 217-228.

<sup>72</sup> GARRIGOU-LAGRANGE, R. *Le sens commun. La Philosophie de l'être et les formules dogmatiques*. 4e. édition revue et augmentée. Paris: Desclée de Brouwer, 1936, esp. pp. 255-272. Este dominicano foi, em minha opinião, o mais ilustre teólogo tomista do século XX.

<sup>73</sup> GHISALBERTI, A. "Etienne Gilson: filosofar na fé" em: *Deus na Filosofia do Século XX*. Op. cit. pp. 257-261.

<sup>74</sup> GILSON, E. *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*. 2e. édition revue. Paris: Vrin, 1989, pp. 50-51.

século XIX e início do século XX<sup>75</sup> entre a filosofia, teologia e a ciência. Naquela época pareciam incompatíveis, salvo raras exceções, os discursos da teologia, da filosofia e da ciência. E mesmo assim, nem todos os discursos que procuravam conciliar a fé, a razão e a técnica apontavam para soluções adequadas<sup>76</sup>. Os extremismos foram inevitáveis: afirmar só a fé, ou só a razão ou só a técnica ou uma e outra. Muitas discussões se seguiram. Na segunda metade do século XX, a partir dos anos 60, o discurso teológico revigorou-se promovido, sobretudo, pela chamada do Concílio Vaticano II.

Parece que a filosofia tão marcadamente ateísta e a ciência tão profundamente tecnicista ou se viram distante do apelo da atualidade ou verdadeiramente sentiram *saudade* de Deus em seus discursos. Já no século XX apresenta-se o *Deus como problema*, muito provavelmente, porque o problema de Deus, em última instância, não é outra coisa que o problema da verdade como tal<sup>77</sup>, que atinge a esfera da filosofia, da teologia e da ciência.

Não há dúvidas de que a ciência sem uma razão orientada e sem uma fé revelada pode promover descabros em sua leitura da realidade.

---

<sup>75</sup> O Papa Pio X em sua encíclica de 8 de setembro de 1907 intitulada *Pascendi Dominici Gregis*, conhecida como carta contra as doutrinas modernistas, denunciava a separação entre a fé e a ciência, tendo por base da mesma, as filosofias que propalavam sofisticadamente a incapacidade da razão humana conhecer a Deus.

<sup>76</sup> O teólogo Teilhard de Chardin [1881-1955], também, paleontólogo, defendeu em seus escritos científicos o *evolucionismo*. No princípio, enquanto aplicava sua teoria para a explicação evolutiva do mundo material, não houve problema. No entanto, a partir do momento em que afirma haver formado em sua consciência uma 'deriva' profunda ontológica total do universo [CHARDIN, T. *Oeuvres* T. 13. Paris: Seuil, 1976, p. 33], que narra como se fosse uma espécie de experiência místico-científica, começou a aplicar suas doutrinas para explicar as verdades de fé. Contudo, ele permaneceu mais fiel aos seus princípios científicos do que à verdade de fé revelada, pois lhe parecia inviolável a científica e inexplicável a de fé: "Quanto mais resuscitamos cientificamente o passado, tanto menos encontramos lugar para Adão e para o paraíso terrestre" [CHARDIN, T. "Notes sur quelques représentations historiques possibles du péché originel", in: *Oeuvres* T. 10. Paris: Seuil, 1969, p. 62]. Suas explicações para a origem do homem – a aceitação do poligenismo em detrimento do monogenismo –, a explicação do pecado como lei cósmica do vir-a-ser do homem, a inclusão da encarnação de Cristo no processo evolutivo – Cristo faria parte do último ato de criação –, a insinuação de que a definição do dogma da Assunção de Maria [*Humani generis*, de 1950 por Pio XII] não se concilia e até desafia a física e a biologia, e a insinuação que o espírito é um estado evolutivo da matéria<sup>76</sup>. Guardadas as proporções, algo da tentativa de Chardin de aplicar sua teoria científica à teologia nos lembra o 'Caso Galileu'. Como no caso deste último, a Igreja não condenou seu pensamento científico, mas recomendou que não tirasse conclusões precipitadas de sua aplicação às questões teológicas, o que o jesuíta não se propôs a fazer.

<sup>77</sup> RATZINGER, J. *Dios como problema*. Traducción de J.M. Bravo Navalpotri. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973, p. 13.

Independente desta dificuldade, Deus como problema continua presente, da Física à Medicina na literatura científica que se tem apresentado atualmente como tentativa seja da negação ou mesmo da afirmação do divino. Há, inclusive, aquelas propostas de leituras científicas que ou relêem ou mesmo reescrevem o sobrenatural, numa linguagem natural, ao tentar explicar, por exemplo, a ressurreição pela física<sup>78</sup>, outras que tentam provar a existência de Deus, a partir da confirmação de algum dado científico que corrobora a necessidade de uma inteligência superior<sup>79</sup>, ou simplesmente afirmar que a abertura ao divino supôs um maior e profundo contato com a ciência<sup>80</sup>.

Esta insignificante referência bibliográfica apenas exemplifica alguns casos e podem dar a falsa impressão de que a ciência, enfim, descobriu o sagrado. Engano! São apenas exceções e não promovem igualmente nem uma prova da existência de Deus, nem uma verdadeira aproximação da ciência ao sagrado, seja porque não cabe à ciência estudar o divino, senão à teologia, seja porque a ciência não logra aproximar-se adequadamente da teologia sem o auxílio de uma filosofia verdadeiramente comprometida com a verdade da razão e sem contradição com o conteúdo da verdade de fé. Se não for assim, ainda que positivas as tentativas, elas estão fadadas a produzir mais equívocos do que acertos ou serem apenas consideradas como 'literatura' no mais amplo sentido da palavra. Feitas estas advertências do retorno da filosofia e da ciência ao debate teológico, cabe agora apresentar a idéia de Deus, segundo o modelo da teologia natural de Tomás de Aquino e saber no que ela colabora para a eficiência do retorno da filosofia e da ciência ao discurso sobre Deus.

---

<sup>78</sup> TIPLER, F.J. *The Physics of Immortality. Modern Cosmology, God and the Resurrection of the dead*. New York: Anchor Books, 1994, esp. pp. 217-240.

<sup>79</sup> BEHE, M. *A Caixa Preta de Darwin. O desafio da bioquímica à teoria da evolução*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996, esp. pp. 190-211.

<sup>80</sup> COLLINS, F. S. *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*. New York: Free Press, 2006, esp. pp. 145-234.