



Universidade Federal do Pará
Centro de Ciências Agrárias
Núcleo de Estudos Integrados sobre Agricultura Familiar – NEAF
Programa de Pós-graduação em Agricultura Amazônica - MAFDS

Nº. 003

**A investigação filosófica do divino: um problema
nos limites da razão contemporânea**

José Davi Passos

2004

**A investigação filosófica do divino:
um problema nos limites da razão contemporânea**

*José Davi Passos*¹

Que é a sabedoria? Que privilégio
dos entre os mortais é mais belo?
É descer supremo o braço
acima dos cimos inimigos?
O que é belo e amigo sempre.
(Eurípides)²

¹ Professor na UFPA, Campus do Sul e Sudeste do Pará; doutorando e pesquisador em Filosofia antiga na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC SP.

² EURÍPIDES, *Bacas*, 880.

RESUMO

A presente pesquisa intitulada “A investigação filosófica do divino: um problema nos limites da razão contemporânea” trata do antigo tema e problema da Filosofia da religião, que vem a ser a ontologia do divino nos limites da razão humana. Tem como finalidade, sustentar que a investigação teológica é essencialmente filosófica, e a ontologia sobre o divino não tem como não ser um problema fundamentalmente próprio da teoria do conhecimento e da epistemologia, uma vez que Deus aparece como fundamentação última, para preencher os vazios de sentidos e significações, no nível da investigação científico/filosófico. Tal problema foi levantado com a origem da filosofia pelos antigos Físicos da Natureza, sistematizado por Aristóteles teologizado com os medievais, sofrendo os rigores dos métodos moderno e, enfim, radicalizando-se pelos filósofos da contemporaneidade. Nessa exposição, traçamos sempre paralelos entre a teoria do conhecimento e a Filosofia da religião, situando-a sempre, panoramicamente, no contexto filosófico e investigativo de cada época.

ABSTRACT

The present research which is named “The philosophical investigation of the divine: a problem in the limits of the contemporary reason” focus on an old theme and problem of religion Philosophy which comes to be the divine ontology, within the limits of the human reason. It aims at supporting that the theological investigation is essentially philosophic and the ontology on the divine has no way of not being a problem fundamentally of the knowledge theory, once God comes up as the last basis for empty senses and meanings on scientific/philosophical levels. Such problem was raised with the origin of philosophy by the old Nature Physics, systematized by Aristotle, theologized with the medievalists, suffering all the rigors from the modern methods and, finally, radicalized by the philosophers of the contemporary period. In this exposition, we traced parallels between the Knowledge theory and the religion Philosophy, always placing it prospectively in the philosophical and investigative context of each time.

INTRODUÇÃO

Deus é o mais antigo dos seres, pois é incriado.
Mais belo é o universo, pois é obra de Deus.
Maior é o espaço, pois contém todas as coisas.
Mais veloz é o espírito, pois corre para tudo.
Mais forte é a necessidade, pois tudo domina.
Mais sábio é o tempo que revela tudo.
(Tales de Mileto)³

Investigar Deus filosoficamente remete-se, acima de tudo, à investigação sobre a capacidade da razão humana de compreender e explicar radicalmente todas as coisas, o que implica, em última instância, numa investigação da totalidade que fundamenta o mundo das coisas concretas, ou seja, uma investigação das causas e fundamentos de todas as coisas.

Ao decorrer da história da filosofia, esta investigação tem sido expressa por muitos filósofos, desde os antigos Físicos da *natureza* do século IV antes de Cristo até os dias atuais, como desejo do homem dotado de razão em conhecer o *absoluto supra-sensível*. Deus enquanto conceito filosófico afigura-se como resultado dessa busca do filósofo, o amante do saber no sentido de fundamentar a natureza física contraditória e em movimento constante. Na Modernidade, essa investigação se situou nos limites do poder da *razão* e, por conseqüência, da própria compreensão epistemológica de ciência. Wittgenstein, por exemplo, via Deus como o "indizível" pela via da linguagem, ou aquele sobre o qual nada a linguagem pode dizer; Kant, por sua vez, o concebia como aquele sobre o qual a ciência nada pode investigar; ou Descartes como o fundamento gnosiológico, porém descartável do ponto de vista do método racional/científico.

A partir de Descartes, em sua busca de encontrar um fundamento gnosiológico para a verdade objetiva, Deus é colocado como substância infinita e, portanto, separado da investigação filosófica sobre o homem e a natureza. Com Kant Deus desaparece como objeto da investigação científica. A partir de Kant e Descartes, nasce uma filosofia da Religião que se esforça em estabelecer o lugar de Deus na filosofia sob negação, dúvida, ou confirmação; com cores e feições de cada época e cada filósofo.

³ DIÓGENES LAÉRTIOS, *Vidas e Doutrinas*, I, 35.

A filosofia pode ser entendida como um esforço constante para compreender e explicar por, meios racionais, todas as coisas, já que o homem percebe-se como carente de compreensão sobre si mesmo e sobre tudo aquilo que lhe é revelado no campo do natural ou do “sobre natural”. É, antes de tudo uma constante peregrinação por conseguir pensar com ordem e unidade o mundo sensível grávido de contradições. Como diz muito bem o estudioso francês, Victor Goldschmidt,

A origem da reflexão filosófica é uma experiência de contradição. Não se teria de fazer filosofia se o mundo sensível – em que somos destinados a viver e agir – fosse transparente para as nossas sensações, se ele se comportasse sempre da mesma maneira e se todos os objetos que o compõem consentissem em permanecer o que parecem e a não nos espantar jamais.⁴

A filosofia nasce na Grécia como filosofia da natureza, da *physis* (φύσις), uma natureza, conforme dizia Tales, o pai da filosofia, “cheia de deuses”. E essa natureza “cheia de deuses” com a investigação de Tales se tornaria objeto de estudo da razão humana. A natureza física representava o fluxo permanente onde o homem imergia, atolando-se nas contradições no nível do *devenir*, quando nada é e tudo *vem a ser*. Nessas condições, ou o homem se manteria como poeta/mítico, compreendendo-se e tematizando o mundo no nível das sensações e paixões humanas, ou se arriscaria na busca audaciosa de um princípio supra-sensível unificador, causador e ordenador de tudo. *Água, Fogo, Ar, e o Ilimitado, (Aíperon)*, foram expressões típicas dessa audácia daqueles que foram batizados por Aristóteles como os *physikoi*, (φυσικοί), os físicos, e se passaram pela história como os amantes do saber, (φιλοσοφοί) os primeiros filósofos da história da Grécia.

UM PROBLEMA ASSUMIDO PELOS ANTIGOS

Diante da afirmação do mundo sensível em suas infinitas contradições, o homem que busca compreender o sensível diverso e contraditório se torna necessariamente filósofo. Platão, imergido nessa tarefa de compreender o mundo sensível, tomado de espanto e curiosidade, sustentava que “a admiração é a verdadeira característica do filósofo. Não tem outra origem a filosofia”.⁵ Aristóteles, assim como seu Mestre da *Academia*, identificavam como ponto de partida da atividade filosófica, a situação em que, quando o homem em sua relação com as coisas é tomado de uma grande *admiração, a thaumazein*, (θαυμάζειν)⁶ ou espanto.

⁴ GOLDSCHMIDT, 2002, 19.

⁵ PLATÃO, *Teeteto*, 155d.

⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 2, 982b 12ss.

Com efeito, a pergunta que nos parece pertinente é a seguinte: a admiração ou espanto de que falam Platão e Aristóteles diz respeito a quê? A resposta aparece de imediato na própria atitude de filosofar daquele que não se conforma em observar o mundo sensível tal qual como ele o aparece; assumem a tarefa que consiste em compreender e explicar o mundo sensível das coisas transitórias aparentemente contraditórias no nível dos fenômenos.

São essas contradições no nível da realidade concreta que forçam o homem dotado de razão admirar-se e inscrever-se como alguém que, tomando como ponto de partida a realidade concreta do aqui e agora, busca uma forma estável e universal de compreender tais contradições de forma unificada; do concreto irrompe para o abstrato, dos casos particulares para a teoria com vocação ao universal. Somente, pois, nesta dimensão seria possível pensar em verdade e conhecimento científico.

Ao iniciar o livro *A da Metafísica*, introduzindo uma investigação sobre o conhecimento, Aristóteles começa este exame, a partir das simples sensações⁷ e avança rumo à universalidade, à medida que aumenta o grau de complexidade do conhecimento e, de forma gradual, vai mostrando que este processo se torna cada vez mais abstrato conforme exigência de um patamar mais elevado de racionalidade. Nesta mesma perceptiva, como mostraremos adiante, quando ele encerra sua investigação do movimento no nível da física, abre a investigação no nível do além-físico sobre a realidade divina como princípio *meta-físico* (além-físico) de todo movimento presente nas coisas sensíveis.

Assim, nessa atitude, é possível a compreensão de que a Filosofia se funde à Filosofia da religião, à medida que se situa nesta tarefa de empreender uma investigação racional e uma reflexão coerente sobre problemas de tamanha importância e complexidade, que tal reflexão remete-se a um campo “quase sobre-humano”, ou conforme entendiam os gregos, de *ordem divina*. Esses problemas, enquanto objeto de reflexão filosófica, se constituíam em problemas relacionados ao ser divino ($\psi\epsilon\omicron\nu$) e sua investigação visava sempre compreendê-los e explicá-los por meios racionais, situando-os no campo do que é possível ser dito na linguagem humana e racional.

A investigação filosófica sobre o divino é, antes de tudo, uma continuidade da compreensão e explicação mítica do mundo, onde, por traz da realidade fenomênica, estaria a ordem no nível simbólico de tudo o que existe. O *mito*, do grego *mythos* ($\mu\upsilon\theta\omicron\omega$) visa sempre

⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 980 a 25-b25.

compreender e explicar o mundo numa tal ordem e unidade que todas as coisas ganham sentido e significado enquanto mundo organizado e pensado.

Assim, a filosofia, como busca de ordenação do mundo, herda essa inspiração da tradição mítico/poética; Aristóteles, por exemplo, na *Metafísica*, testemunha esta ligação entre o filósofo e os *philomythos*, os amigos dos mitos (φιλομυθω),⁸ quando afirma que os poetas míticos também buscavam as causas e os princípios das coisas. Platão, por sua vez, a despeito de sua crítica radical à poesia, concebia o filósofo em substituição ao poeta situando-o num lugar de destaque na *Paidéia*⁹ e conferindo-lhe a tarefa de educador por excelência¹⁰. Assim "os verdadeiros mestres da formação humana e da vida tornam-se, não mais os poetas, mas os filósofos".¹¹

O conhecimento mítico-religioso buscava sempre compreender e explicar o mundo de uma forma global e plena de sentido, ou seja, compreendê-lo em sua pluralidade e fragmentação dentro de uma unidade em que todos os elementos singulares e diversos pudessem adquirir sentido em harmonia com o todo. Desta forma, como diz Pierre Vernant "As cosmologias retomam e prolongam os temas essenciais dos mitos cosmogônicos. Trazem uma resposta ao mesmo tipo de questão; (...)".¹² Assim, todo o conhecimento que tinha a realidade divina como conteúdo de crença no âmbito do mítico, desde que o homem se expressa como cultura, a filosofia assume como tarefa: uma reflexão racional.

Esta propriedade globalizante da ontologia filosófica se torna a marca da filosofia nascente e, no decorrer do desenvolvimento histórico, constitui característica e vocação essencial da atividade filosófica. Esta busca da compreensão do mundo, naquilo que lhe é uno, ou na sua totalidade, é fruto da consciência de que não se satisfaz uma investigação das causas imediatas que estão ligadas diretamente aos fenômenos singulares e concretos mas é preciso ir às primeiras causas e aos primeiros princípios de tudo.

Desta necessidade de se ter um conhecimento que fosse além das sensações e do conhecimento das causas imediatas a essas sensações, surge o paradigma de conhecimento científico ou filosófico e daí a construção da ciência, a *epistémē* (ἐπιστήμη), como conhecimento

⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica* A, 982 b 15. Aristóteles utiliza, aqui, o termo φιλομυθω para designar aqueles que buscavam desvendar a verdade mediante a narrativa mítica.

⁹ Entende-se por *Paidéia* toda a formação do homem grego em todos os campos da vida. Uma formação teórica e prática por que passava, desde a infância até a velhice.

¹⁰ "Daí a importância assinalada por Platão de termos sido habituados adequadamente, desde a infância, a gostar e a desgostar das coisas certas; esta é a verdadeira educação." (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*. 1104b,3.)

¹¹ REALE, 1995 V, 194.

de *causas e princípios* das coisas.¹³ Desse esforço e dessa postura da razão humana em relação ao inexplicável ou ao misterioso, emerge a *Filosofia da religião*; aquilo que, antes era entendido através dos mitos que explicavam a ordem do mundo por uma cosmogonia, que se fundava, em última instância, numa teogonia, a filosofia da religião assume pela investigação lógico-racional sobre Deus ou o divino. O primeiro a realizar esta tarefa foi Aristóteles que, por necessidade de fundamentar a origem última de todo o movimento, na *Física* conclui que a causa desse movimento se localizava fora da própria realidade física, na dimensão do supra-sensível ou da realidade metafísica.¹⁴

Desta busca de *causas e princípios primeiros* de todas as coisas, Aristóteles, tentando fundar o movimento físico, encerra sua obra, a *Física*, concluindo que a causa primeira de toda geração e corrupção ou, noutros termos, do movimento presente na natureza física, a *physis* (φύσις), residia fora da realidade física¹⁵. A partir desta conclusão, e justamente por consequência desta, Aristóteles lança sua investigação sobre as causas que estão além das causas físicas e a substância própria do ser que viesse ser a fonte dessa causalidade. O fruto desta investigação foi a sustentação da teoria do *Primeiro motor imóvel*¹⁶ e a produção de uma primeira obra de *teologia* sistematizada nos moldes da epistemologia clássica. Assim, portanto, nascia a *Filosofia da religião* e era batizada pelo próprio Aristóteles como *Teologia* ou *Ciência acerca do divino*.¹⁷

Desta forma, a filosofia da religião ou a *teologia* foi fruto de uma investigação radical de busca de sentido globalizante na formulação e estruturação do pensamento filosófico. Uma filosofia que busca as *causas últimas* do ser, procurando compreender e explicar um mundo, em sua origem, que unifica e funda a diversidade e efemeridade das coisas concretas.

Um outro momento importante na história da investigação filosófica sobre o divino na Antigüidade, foi a grande síntese filosófico/teológica elaborada pelo bispo e patriarca da igreja do século V, Santo Agostinho. Esse líder espiritual e intelectual aproveita o suporte teórico dos filósofos gregos, estóicos e neo-platônicos para dar consistência lógica às suas próprias formulações teológicas. A intenção desse filósofo era formular uma teoria da história, uma

¹² VERNANT, 1988, 82.

¹³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 2, 981b 27-29.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Física*, VIII, 6.ss.

¹⁵ ARISTÓTELES, *Física*, VIII, 6.

¹⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*. Λ, 1072b 27-29.; 1074b 33.

¹⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica* E, 1026a 16-17.

cosmologia, uma ética e uma teoria do conhecimento em concordância com a fé, tendo Deus como possibilidade de toda inteligibilidade do mundo.

Sobre essa inteligibilidade, Deus é concebido dialeticamente como uno e plural pela doutrina da unidade e a trindade de Deus. Para sustentar tal concepção teológico/filosófica, Agostinho recorre aos filósofos gregos da tradição platônica; em sua obra a *Cidade de Deus*, Agostinho afirma que o filósofo neoplatônico, Porfírio¹⁸, por exemplo, aceita a unidade e a trindade de Deus.¹⁹ Porfírio era um estudioso de Platão, que viveu um século antes de Santo Agostinho, e em sua obra, *História da filosofia*, sustenta que, para Platão, “Deus supremo é o bem. Depois dele, vem o Demiurgo (deus pessoal) e finalmente a alma do mundo. O esquema triático da divindade compreende: a) uno – essência pura (pai, bem); b) demiurgo – forma (inteligência, filho, belo); c) alma do mundo”.²⁰ A partir desse modelo platônico sustentado por Porfírio, Santo Agostinho formula sua doutrina da trindade em cuja compreensão está a própria criação do mundo; assim teologia e cosmologia se fundem numa mesma lógica e a fé torna-se uma base segura para explicação filosófica de todas as coisas.

Enfim, para a filosofia agostiniana, a verdade da fé é a mesma verdade filosófica e teológica e, segundo essa compreensão, em Deus está a possibilidade inteligível do homem conhecer o mundo. A partir desse esquema, o grande desafio do homem consistiria em conhecer a dialética existente entre o mundo diverso, plural e passageiro e a realidade divina necessária, una e eterna. Como diz o estudioso, Jaime Paviani, “A dialética de Agostinho parte da verdade que habita o interior do homem e chega até Deus. A verdade da alma precisa transcender a própria alma para afirmar a verdade em si, isto é Deus”.²¹ E em sua obra **Da Ordem**, Agostinho concebe a dialética como um método que ensina a ensinar, ensina a aprender e nessa, a razão que tem como fundamento a realidade divina, revela-se a si mesma e manifesta o que é, o “que quer, que coisa deve fazer”.²²

¹⁸ Porfírio foi discípulo de Plotino, um filósofo da linhagem platônica de grande importância na Antigüidade greco-romana. Porfírio exerceu uma grande influência não somente na filosofia grega neoplatônica, como também na própria filosofia cristã da igreja primitiva, sobretudo em Santo Agostinho.

¹⁹ AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 23-24; XIX, 23, 107-133; XXII, 25, 1-15.

²⁰ PAVIANI, 2001, 236.

²¹ AGOSTINHO, *Do Livre Arbítrio*, II, 4-40. In PAVIANI, 2001, 240.

²² AGOSTINHO *Da Ordem*, 13.38.

A INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA DOS MEDIEVAIS COMO ONTO-TEO-LOGIA

A filosofia medieval tem como objeto pressuposto conteúdos herdados do pensamento semítico porém recebe de herança toda a cultura filosófica grega. Desde os primórdios do Cristianismo os patriarcas de Alexandria não mediram esforços no sentido de conciliar a fé bíblica com a forma racional de pensar os problemas propostos pelos gregos. São Clemente, bispo e teólogo de Alexandria, por exemplo, afirmava que *era preciso compreender para crer*. No final da era antiga, como vimos, Santo Agostinho, sistematiza toda a reflexão filosófica sobre os problemas relacionados ao Ser divino, sempre tomando a revelação bíblica como conteúdo básico. Deus para ele pode ser conhecido pela razão humana, uma vez que ele próprio, como fonte de toda a verdade, ilumina o homem e lhe dá o dom de conhecê-lo e, por decorrência, de conhecer o mundo.

Seguindo as pegadas de Santo Agostinho, oito séculos depois, São Tomás de Aquino, tomando o pensamento aristotélico como guia e sua filosofia como o novo paradigma de investigação filosófica sobre o divino, busca fundamentar logicamente não somente os conteúdos teológicos bem como a própria cientificidade da teologia. Como ponto de partida, constrói uma argumentação sobre a existência de Deus partindo das idéias de Aristóteles já desenvolvidas na Metafísica.

Em sua obra **Suma Teológica**, Tomás de Aquino trata o problema da existência de Deus tentando responder se a existência de Deus é uma verdade de evidência imediata, se é uma verdade demonstrável e como pode ser demonstrada logicamente esta verdade.

Para ele a existência de Deus não pode ser demonstrada de forma imediata sem passar pela natureza física captada pelos cinco sentidos, mas só demonstrável com provas racionais, indutivamente, a partir da realidade sensível ao homem.

No capítulo intitulado “*Sobre a existência de Deus*”, Tomás de Aquino, estabelece as *cinco provas da existência de Deus*, sempre partindo das percepções sensíveis para as conclusões racionais de caráter universal. As cinco vias ou caminhos proposto por ele são:

1) *Ad motorem primum immobilem*. Sobre o motor imóvel, isto é, se há movimento no mundo e todo movimento deriva de outra força motora, então é necessário que haja um primeiro motor que tudo move e que não seja movido por nada. Como diz ele: “é inegável e consta pelo

testemunho dos sentidos que no mundo há coisas que no mundo há coisas que se movem. Pois bem tudo que se move é movido por outro”.²³

2) *Ad causam efficientem prima*. O mundo só é mundo porque há nele uma ordem presente entre aquele que cria algo com a coisa criada e por isso deve haver um primeiro criador de tudo. Nesse sentido, o sustenta, “há uma ordem determinada entre as causas eficientes”.²⁴

3) *Ad ens necessarium quod semper et necessarium existit*. Essa terceira via diz respeito à constatação de que no mundo as coisas existem passageiramente e muitas delas nem chegam a existir; isso implica que pelo menos um ser deverá ter existido sempre como subsistência das coisas que existem como das que poderão existir. Diz ele: “Há na natureza coisas que podem existir ou não existir, pois vemos seres que se reproduzem e seres que se destroem”.²⁵

4) *Ad ens summum et inffinitu*. A Quarta via da existência de Deus é sustentável pela percepção do grau de perfeição presente na natureza das coisas. Ora se há perfeição no mundo em maior ou menor grau, significa que deve necessariamente haver um ser absolutamente perfeito, como afirma ele: “Vemos nos seres que uns são mais ou menos bons, verdadeiros e nobres que outros e o mesmo sucede com as diversas qualidades”.²⁶

5) *Ad dirites, gubernans, ordinans*. A Quinta e última via diz respeito à finalidade para a qual todas as coisas e todas as ações são dirigidas. A própria ordem do mundo implica necessariamente uma finalidade pois ao contrário tudo seria caos e desordem, como o sustenta, “vemos, com efeito, que coisas que carecem de conhecimento como os corpos naturais, agem segundo um fim (...) para conseguir o que mais lhe convém”.²⁷ Desta forma, a causa final de tudo só pode ser Deus.

Nesse sentido, para Tomás de Aquino, a teoria do conhecimento possuiria um caráter eminentemente teológico uma vez que Deus é causa e princípio de tudo. Assim só é possível a verdade como “adaequatio intellectus et rei”: uma adequação do intelecto divino com as coisas existentes no plano sensível.

Nesse sentido, a teoria do conhecimento tomista ganha inteligibilidade na mente divina como fonte e causa de toda verdade; como escreve Bornheim, “assim, todo o problema do conhecimento só faz sentido e só apresenta inteligibilidade se for considerado numa perspectiva

²³ TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica, Sobre a existência de Deus*. 1q. 2a.3.

²⁴ TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica, Sobre a existência de Deus*, 1q. 2 a.3.

²⁵ TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica, Sobre a existência de Deus*, 1q. 2 a.3.

²⁶ TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica, Sobre a existência de Deus*, 1q. 2 a.3.

²⁷ TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica, Sobre a existência de Deus*, 1q. 2 a.3.

onto-teo-lógica: a inteligibilidade da *adaequatio* pressupõe a inteligibilidade do próprio Deus”.²⁸
Por isso é fácil de entender porque a filosofia medieval tornou-se serva da Teologia.

O PROBLEMA CIENTIFICIZADO PELOS MODERNOS

A Ciência moderna nasce de um enorme esforço da filosofia, no sentido de recolocar o homem como centro da reflexão e da investigação filosófica, se opondo conseqüentemente à clássica ontologia medieval que se fundava e encerrava-se no teocentrismo filosófico/científico, onde toda a inteligibilidade do mundo passava necessariamente pela compreensão de Deus como fonte e causa de todo conhecimento.

Por outro lado, contra esse desejo de rompimento, a ciência moderna herda os paradigmas medievais de construção científica, uma vez que a inteligibilidade do mundo passa pela transcendência em relação aos objetos concretos que são as coisas em sua contradição e provisoriedade. Nesse sentido, o estudioso Ghisalberty, se expressa nos seguintes termos: “A afirmação da transcendência, necessária para explicar a razão da história e da experiência, e da afirmação da imortalidade, como aspiração inevitável da natureza humana; (...) a convicção na inteligibilidade do mundo e da possibilidade de o homem elaborar um conhecimento rigoroso”.²⁹

Contudo, a despeito de sua herança paradigmática dos medievais, os pensadores modernos levaram às últimas conseqüências o desejo de libertação de um teocentrismo que sufocava a pesquisa científica com seus dogmas e seus métodos obsoletos. Dessa atitude de rebeldia, irrompe uma nova maneira de fazer ciência, com novos conteúdos objetivados que se materializavam por uma nova metodologia.

O movimento copérnico-newtoniano, à medida que elucida a teoria heliocêntrica, rompe com o teocentrismo, ao mostrar que a razão humana se liberta da *Teologia* medieval que, até então, oferecia argumentos para o *geocentrismo*. Assim, a razão humana se liberta da *Teologia*, e encontra outros caminhos de construção da *Ciência* que, por ele, até então, a Teologia medieval não caminhara. Tanto o Empirismo inglês quanto o Racionalismo cartesiano, nasce deste caminho novo, que não via mais possibilidades de se ter conhecimento pela via tradicional da Escolástica medieval.

²⁸ BORNHEIM. 2000, 309...

²⁹ GHISALBERTI, 2001, 17.

A razão moderna tanto no Empirismo de Bacon quanto no Racionalismo de Descartes se assentava em bases extra-teológicas e se fundava no princípio que o homem é capaz, por si mesmo, de resolver os problemas relacionados ao conhecimento da realidade sem apelar para Deus como fonte e mediação. Se por um lado empiristas e racionalistas se divergiam no ponto de partida do ato de conhecer; por outro lado, eram unânimes em admitir que teologia e ciência deveriam percorrer caminhos diferentes e separados.

Neste trajeto, portanto, empiristas e racionalistas, em substituição a Deus como princípio metafísico unificador, erigiram a razão como toda poderosa e senhora de si mesma. Os Empiristas concebendo-se como fruto da realidade objetiva captada pelos sentidos físicos, e os Racionalistas como realidade inata ao homem e, *a priori*, a toda a experiência sensível.

Uma das conseqüências desse esforço de emancipação da razão e da busca de uma ciência autônoma foi a concepção da razão moderna endeusada e absolutizada. Desta razão superpotente, nasce a crença cega numa *ciência* que seria capaz de possuir a certeza da verdade, e que poderia explicar e solucionar tudo aquilo que a Teologia, até então, somente oferecera soluções vazias. É interessante observar que a razão científica moderna nasce da rebeldia ao teocentrismo medieval com o seu dogmatismo filosófico, porém carrega como herança aquela estrutura da Metafísica Escolástica: a crença absoluta na ciência como a nova forma que viesse oferecer todas as soluções para o bem da humanidade; isto consiste na maior expressão desta herança da escolástica medieval. Há, assim, uma perfeita analogia entre o teocentrismo medieval e o antropocentrismo moderno que se traduz na nova forma de absolutizar a razão e dogmatizar o conhecimento. A novidade, todavia, consiste na concepção de método, pois tanto no empirismo quanto no racionalismo o método representa um rompimento com a Metafísica medieval.

O aparecimento da filosofia do sujeito reformula a relação da homologia entre o mundo e a razão humana. A razão deve estabelecer um código próprio para poder decifrar o mundo. A estrutura epistemológica da ciência moderna, a partir de Galileu, introduz um nível de mediação empírico formal na relação imediata de homologia até então admitida entre o mundo exterior e o conhecimento racional.³⁰

Desta ruptura, estabelece-se, então, a partir da inauguração do pensamento moderno, um estado a-racional e a-lógico quando se trata de qualquer investigação filosófica sobre o divino. É preciso, porém, que o a-racional seja entendido não como sinônimo de irracional e que o indizível pela linguagem lógico-científico pode ser revelado para que sobre ele seja dito algo que a própria linguagem, em sua globalidade que lhe é própria, apreende e comunica.

³⁰ LIMA VAZ, 1986, 23.

Outra acentuada conseqüência, oriunda do Racionalismo de Descartes, foi a fragmentação da realidade ou do ser que se divide em *substância divina* (Deus), *substância extensa* (objeto) e *substância pensante* (a alma como sujeito). Desta forma, o próprio homem não era mais uno, mas dividido em substância extensa, corpo, substância pensante, a alma. Com isso, se antes a filosofia, pensava o ser, ou toda a realidade, sem limites e restrições, agora, com o Racionalismo, deveria limitar e confinar suas investigações em campos limitados.

Assim, a filosofia, pretensamente liberta da Teologia torna-se escrava do próprio objeto de estudo imposto pelo método racional moderno, tendo que apalpar e escolher por onde andar. Desta forma, ironicamente, poder-se-ia dizer que a filosofia como antiga serva da teologia era mais livre em suas investigações do que com o racionalismo que propunha a autonomia da razão. Essa limitação vai ganhar força com Kant que, mesmo com o intento de dar mais poder à filosofia, limita ainda mais seu campo de ação. Com isso na medida em que a razão era endeusada esta perdia a capacidade de ver o mundo de forma ordenada e unificada.

O grande golpe contra esse endeusamento da razão e o dogmatismo científico veio de sua própria casa, de um empirista, David Hume, que sintetizou as contradições internas dessa crença absoluta criando uma espécie de *gnosilogia negativa*, mostrando a ilusão da infalibilidade da razão e re-colocando os limites e alcances da ciência moderna.³¹ Com isso, abre-se novamente a grande fenda entre a razão e a Metafísica e, no bojo dessa problemática, o problema de Deus se evidencia mais do que nunca.

Em Kant o problema de Deus é transportado do nível onto-epistemológico para o plano da liberdade; pensar Deus é pensar as possibilidades e limites da liberdade humana; porém nunca no nível científico, mas como um postulado racional sobre o qual a Ciência nada mais tem a fazer senão calar-se.

No início do século XIX, o problema central do pensamento contemporâneo deixa de ser a razão enquanto conceito quase absoluto e torna-se a *práxis* histórica do homem. O sujeito pensante se torna o sujeito agente sobre o mundo e sobre a história. Essa forma de pensar é enfatizada na filosofia marxista e existencialista do século XX, e com isso a investigação sobre o divino perde sua característica especulativa, passando para o âmbito da existência e seus problemas.

O pensamento contemporâneo em relação ao problema de Deus tem pautado no coro comum de que “Deus está morto”, “Nunca o futuro foi tão globalmente uma promessa e a

imposição de uma tarefa e nunca o passado se apresentou com tanta inteireza de sentido à consciência humana”.³² O homem do nosso tempo é esse homem que habita o intervalo de duas grandezas: um passado que se esvai, irreptível, e um futuro que permanece uma incógnita”.³³

A FILOSOFIA DA RELIGIÃO E A RELIGIÃO DA FILOSOFIA, NOS DIAS ATUAIS

A sociedade *pós-moderna*³⁴ fundada no consumismo capitalista fundada na axiologia utilitarista constrói um novo sujeito, que é o homem capaz de produzir e consumir. Nesta sociedade consumista e tecnocrática, a razão se torna *razão instrumental*, e cada vez mais, a totalidade e a globalidade do mundo perdem a condição de fim último no pensamento pós-moderno. Aqui, reside a necessidade da Filosofia da religião enquanto investigação radical, pela retomada de uma reflexão sobre a realidade divina como meio de busca de fundamentação de uma realidade fragmentada e sem ordem, recuperar o sentido da unidade fundante.

A filosofia da religião, portanto, desempenha a função de unificação universal, e conseqüentemente, um meio de resgatar o sentido último e universal de que tanto carece a sociedade atual. Essa investigação ganha sentido e propriedade na medida que aproxima com a origem primeva investigação sobre o divino empreendida pelos gregos como forma de ler e interpretar o mundo físico, tão plural e diverso, pela unidade apreendida pela razão e traduzida pela linguagem lógica.

O pensamento *pós-moderno*, em seu trajeto e, em construção, esforçando-se para superar o problema de Deus, passa por uma crise de sentido absoluto, como diz Wittgenstein no *Tractatus Logico Philosophicus*, "o sentido do mundo deve estar fora dele".³⁵ Com esta afirmação Wittgenstein expressa a carência de sentido com que a própria linguagem se esbarra quando se trata de fundamentação e explicação do real. Sobre este esforço por superar o sentido metafísico do mundo, Nietzsche, em seu último escrito, ao investigar os principais erros que desnorteia radicalmente o homem, já enunciava: (...) E isso para não falar do absolutamente da “coisa em si” do *horrendo pudendo* dos metafísicos! O erro de confundir o espírito enquanto

³¹ HUME, 1987.

³² BORNHEIM, 2000, 298.

³³ BORNHEIM, 2000, 299.

³⁴ O conceito *pós-moderno* utilizado para expressar um novo período da modernidade ou do pensamento contemporâneo. Esta conceituação não é consensual entre os historiadores e estudiosos afins.

³⁵ WITTGENSTEIN, 1993.

causa com realidade! E torná-lo medida da realidade! E chamá-lo Deus”.³⁶ Para ele, a metafísica não trouxe ao mundo senão desertos e por isso a morte de Deus, seria a necessidade para a recuperação do sentido. Porém a morte do Deus metafísico abre o vazio que urge a busca do Deus enquanto fundamento e fonte de significação, o que antecede, evidentemente, a própria metafísica; e isto, infelizmente, Nietzsche não pode viver tanto para vivenciar.

Um aspecto que, atualmente, merece atenção e uma profunda investigação filosófica vem a ser a relação homem e mercado. Com efeito, nessa relação o sujeito volta-se a si mesmo perdendo-se em seu próprio ego e a razão torna-se instrumento do deserto ressequido pela falta da alteridade. Nossos dias atuais, a partir do modo de vida neoliberal, têm sido marcados pela exacerbação do individualismo e do narcisismo, dando origem à busca pela máxima liberdade individual; por outro lado, há também a necessidade de saber onde estão os limites dessa liberdade. Ou, qual o fundamento desse relativismo centrado no consumismo neoliberal? Está claro, pois, que o sentido radical e absoluto dos fenômenos tem que estar fora deles. Ai mais uma vez a investigação filosófica repousa no divino enquanto ordenador e regulador da ética do reconhecimento do outro e da medida justa entre o bem individual e o bem comum, como sustenta Platão, “Na medida justa, o homem é servo de Deus; sem regra, escravo dos homens. Deus é a lei para os homens sensatos”.³⁷

Ainda outra característica da sociedade *pós-moderna*, consiste na concepção de que a verdade enquanto força mobilizadora de toda investigação filosófica vem sendo substituída pelas 'verdades' “cientificizadas”, dando origem a um neo-dogmatismo desta verdades recortadas pela especialização científica. O que incrivelmente parece paradoxal acontece nesta forma da mentalidade científica se relacionar com a verdade. Há um dogmatismo científico naquelas conclusões enquadradas no método convencional da ciência como dona da verdade. Há, ao mesmo tempo, um relativismo moral e gnosiológico no que diz respeito à metafísica e à possibilidade da universalidade e a necessidade do conhecimento; ou seja, em termos de valores éticos cada um faz aquilo que lhe convém conforme os ditames de sua própria consciência.

Mais um aspecto da ciência na sociedade neoliberal consiste no pragmatismo que se funda na urgência consumista. O utilitarismo se torna lei, satisfazendo o espaço do individualismo que se encaixa nos objetivos dessa sociedade de consumo. O filósofo francês

³⁶ NIETZSCHE, 2000, 44.

³⁷ PLATÃO, *Cartas*, VIII, 355a.

nosso contemporâneo, Jean Baudrillard, ao refletir sobre os problemas filosóficos de nosso tempo, tece um excelente comentário a este respeito:

Nada mais se reflete de fato nem em espelho, nem em abismo (que nada mais é que o desdobramento infinito da consciência). A lógica da dispersão viral das redes já não é a do valor nem a da equivalência. Já não há revolução mas circunvolução, uma involução do valor. Ao mesmo tempo, mas uma compulsão centrípeta, bem como uma excentricidade de todos os sistemas, uma metástase interna uma autovirulência febril que os leva explodir de seus próprios limites, a ultrapassar a própria lógica (...)38

Diante de tudo isso, mais do que nunca, a religião entre em cena como fator de unificação, fundamentação e afirmação de sentido. "A religião enquanto unifica a visão do mundo tem um aspecto social, mas ela apresenta uma exigência própria que não pode ser explicada pelo social. (...)39". Se a sociedade pós-moderna é resultante do pensamento moderno com fortes tendências ao ateísmo filosófico e ao endeusamento da razão, com a supervalorização da ciência empírica, há de se compreender o ceticismo e o relativismo contemporâneos em que vivemos. Cremos que este ceticismo é uma forte reação à concepção de ciência dos modernos, em que a verdade como tal poderia ser claramente demonstrada, desde que o método fosse correto. Neste sentido, há um dogmatismo científico e o seu reverso é exatamente a descrença e o ceticismo. E com isso, a investigação sobre o Divino adquire a urgência de um novo tempo, em que o desejo de dar um espírito a um mundo sem Espírito perfaz todas as esferas da vida social e a própria razão.

A FILOSOFIA DO ATEÍSMO COMO CRÍTICA CONTRA-IDEOLÓGICA

Karl Marx é conhecido na filosofia e, sobretudo nos meios que relutam em aceitar o marxismo como uma autêntica crítica à religião, como um filósofo absolutamente ateu, o que não deixa de ser parcialmente verdadeiro. Porquanto, é interessante ver a outra face desse filósofo quando em seus primeiros escritos analisa a religião concebendo-a como força libertadora do homem. Eis o que declara em sua obra *Sobre a Religião*:

O critério que nos deve ajudar na escolha de uma condição é o bem da humanidade, a nossa própria perfeição. [...]. A história chama de grandes homens aqueles que enquanto trabalhavam pela comunidade, enobreceram-se a si mesmos; a experiência exalta como o mais feliz aquele que tornou feliz o maior número de pessoas; a religião mesma nos ensina que o Ideal, ao qual todos aspiram, sacrificou-se pela humanidade.⁴⁰

³⁸ BAUDRILLARD, 1996, 10-11.

³⁹ HERRERO, 1985, 37.

⁴⁰ MARX. In ROCCA, 2003, 241. O texto é extraído de MARX, Karl. *Sulla religione*. Milão, Sapere, 1972.

A religião é apresentada por Marx como uma forma que poderia ser instrumento de libertação de todas as forças capazes de alavancar as transformações sociais. Porém ao decorrer de sua produção filosófica percebe que a religião, ao longo da história, ao invés de se constituir em força libertadora e contra-ideológica cumpria uma função alienadora do povo e mantenedora dos valores da ideologia dominante. Daí vem sua famosa formulação da “religião como ópio para o povo”.

Nesse mesmo sentido, sob o ponto de vista da teoria do conhecimento, o filósofo contemporâneo, Cornelius Castoriadis, aponta que: “Por estabelecer um compromisso, a religião se torna falso reconhecimento, apresentação, ocultação do Abismo. Ela fornece as ‘respostas’ determinadas, figuradas, coisificadas às questões nas quais se articula e se traduz a questão de significação”.⁴¹ Seguindo Castoriadis, pode-se ligar a crítica ideológica marxista da religião como “ópio” que contribui para o mascaramento da realidade com a noção do “falso conhecimento” pelo fato de ocultar os verdadeiros problemas que exigiriam respostas autênticas e não as oferecidas pela religião.

Outra maneira de ler a expressão marxista da religião com *ópio para o povo*, olhando para seus primeiros escritos em sua obra *Sobre a Religião*, seria descobrir a necessidade de libertar a própria religião através da declaração explícita em favor do ateísmo, como já havia feito seus antecessores, Hegel, Nietzsche e Feuerbach quando declaram que “Deus está morto”. Nesse sentido, o “Deus morto” constitui-se numa necessidade primordial para a crítica radical à religião/ópio e uma vez re-vivido tornar-se-ia o fundamento libertador da religião enquanto força de transformação social.

Uma nova interpretação sobre a “morte de Deus” e a religião como “ópio para o povo” aponta para uma filosofia da religião que visa, em última instância, descobrir o que está oculto por trás do ateísmo contemporâneo e da crítica marxista à religião. “A morte de Deus” comporta, mesmo que oculta, toda a força libertadora da própria religião recolocando-a como força forjadora de sentido do mundo e como possibilidade contra-ideológica, como sustenta o próprio Marx, no seguinte texto: “O ateísmo enquanto negação de carência de essencialidade não tem mais sentido, pois o ateísmo é uma negação do deus (fetiche) e afirma mediante esta negação a existência do homem”.⁴²

⁴¹ CASTORIADIS, 2002, 401..

⁴² MARX. In DUSSEL, 1977, 105.

Sobre esta questão, o filósofo argentino Henrique Dussel, interroga brilhantemente: “A questão não é dizer – com Hegel ou Nietzsche – : ‘Deus morreu!’ A questão é: qual o Deus que morreu? O fetiche? A Europa divinizada?”.⁴³

A partir dessas questões, Dussel, sustenta que a crítica da religião não somente é válida como é necessária para recuperar a originalidade da autêntica mensagem e o sentido libertador da religião.

É então metafisicamente correto dizer que ‘o começo de toda crítica é a crítica da religião’; a religião do sistema, é evidente; a religião fetichista, a da cristandade medieval (que não é o cristianismo mas uma cultura, como mostrou acertadamente Kierkegaard) e sua burguesia moderna.⁴⁴

Para Cornelius Castoriadis “A religião, em sua efetividade social, fornece simulacros instituídos do Abismo, e não pode deixar de fazê-lo”.⁴⁵ Por isso, em acordo com Marx, toda autêntica crítica filosófica passa necessariamente pela crítica à religião e tornar-se-ia, portanto, uma autêntica *filosofia da religião*.

A identificação da religião com o sistema opressor traz como exigência uma postura radicalmente atéia por parte do filósofo comprometido com a construção de uma ética que visa a libertação do homem de todas as formas de agrilhoamentos que o torna escravo do próprio homem. Como declara mais uma vez Dussel, “Se o sistema é divino, é inamovível. Se não é divino sou ateu do sistema. Porém dificilmente se pode negar a divindade do sistema atual, futuro ou possível”.⁴⁶

Nessa perspectiva, a interpretação passível é a que toda filosofia comprometida eticamente torna-se filosofia da religião ao declarar-se que “a afirmação prática do ateísmo é a luta pela justiça. Ou seja, aquele que luta pela libertação do pobre afirma praticamente que o sistema é injusto e não é divino”.⁴⁷ O ateísmo vem carregado de conteúdo ético/social e atinge o patamar metafísico quando questiona as bases dos valores que sustentam a ideologia que mascara a realidade ou como diz Castoriadis produz “falso conhecimento”.

Assim, filosofia da religião cumpre seu papel libertador no exercício de libertar a própria religião ao restabelecer o lugar de Deus na história como realidade que liberta e dá sentido ao mundo sem sentido. Como sustenta mais uma vez Henrique Dussel, “Somente afirmando que o

⁴³ DUSSEL, 1977, 104-105.

⁴⁴ DUSSEL, 1977, 105.

⁴⁵ CASTORIADIS, 2002, 400.

⁴⁶ DUSSEL, 1977, 106.

⁴⁷ DUSSEL, 1977, 106.

divino é o outro distinto de todo sistema possível, a revolução libertadora será sempre possível. Por isso, o ateísmo do fetiche deve afirmar-se como exterioridade do Absoluto e Origem”.⁴⁸

Deus: uma Antropo-Filosofia nos limites da Razão Divinizada

Em suma, a morte de Deus tão freqüentemente enredada como prenúncio da filosofia contemporânea revela a carência de sentido simbólico e a perda de força de unificação do mundo pela razão, que, a cada dia, emerge das contradições, mais e mais instrumentalizada e fragmentada pelo pragmatismo e utilitarismo regidos pelo capital. O atual mundo, informatizado e marcado pelo cientificismo e pelo fetichismo da mercadoria, longe de encontrar um sentido e uma unidade, caminha para um deserto, o “abismo”, onde a linguagem parece se dissolver num infinito aberto. Diante da iminência da morte do mundo enquanto ordem, só resta-nos a morte de Deus como princípio metafísico unificador, como sustenta Bornheim, “A morte do Deus metafísico apenas empresta outro nome para a morte do homem metafísico, para a morte de uma cultura metafísica e de um humanismo metafísico. Mas há de ser também, em toda sua imponderável desolação, o início da procura de uma nova medida”.⁴⁹

E sobre essa *nova medida*, concluímos com Karl Marx com a seguinte declaração: “O amor humano universal, como é pregado pelo cristianismo originário, que por isso é considerado por muitos como idealização do comunismo, é realmente uma fonte da qual emanaram as idéias promotoras de reformas sociais”.⁵⁰

Bibliografia

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução de Mário da Gama Kuri. Brasília: Editora da UNB, 1992.

_____. **Física**. Tradução de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

_____. **Metafísica**. Tradução de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1990.

BORNHEIM, Gerd. **Sartre**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

⁴⁸ DUSSEL, 1977, 107.

⁴⁹ BORNHEIM, 2000, 310.

⁵⁰ MARX, 1972, 323.

- BAUDRILLARD, Jean. **A transparência do mal**. Campinas: Papirus, 1996.
- CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do Labirinto**: Os domínios do homem. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- DIÔGENES LAËRTIOS. **Vida e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kuri. Brasília: Editora da UNB, 1977.
- DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação**. São Paulo: Loyola, primeira publicação no original em 1975.
- EURÍPIDES. **Bacas**. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Editora Hucitec, 1995.
- GOLDSCHMIDT, Victor. **Os Diálogos de Platão**: Estrutura e Método Dialético. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.
- GHISALBERTI, Alassandro. **As raízes medievais do pensamento moderno**. Porto Alegre: EDIPURS, 2001.
- HERRERO, Gabriel. **Filosofia da religião**. (Material didático, não publicado). Belo Horizonte: 1985, 37.
- HUME. **Investigações Sobre o Entendimento Humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1987.
- LIMA VAZ, Henrique C. de. **Escritos de filosofia**. São Paulo: Loyola, 1986.
- MARX, Karl. **Manuscritos, economia y filosofia**. Madri: Aliança s/d.
_____. **Sulla religione**, Milano: Sapere, 1972.
- NIETZSCHE, F. W. **Crepúsculos dos Ídolos (ou como filosofar com o martelo)**. Tradução de Marco Antônio Casa Nova. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- PAVIANI, Jayme. *Filosofia e Método em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- PLATÃO. *Cartas*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Gráfica e Editora da UFPA, 1988.
_____. *Teeteto*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Gráfica e Editora Universitária, UFPA, 2001.
- REALE, **A história da filosofia antiga**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995.
- ROCCA, Tommaso. In ZUCAL, Silvano (org). **Cristo na filosofia contemporânea**. De Kant a Nietzsche. Tradução de José R. Vidigal. São Paulo: Paulus, 2003.
- SANTO AGOSTINHO. Obras completas. Texto bilíngüe. Tradução para o espanhol de Fr. Luis Arias. Madrid: La Editorial Católica, 1955-1959.
- VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1998.

A investigação filosófica do divino: um problema nos limites da razão contemporânea

José Davi Passos

TOMAS DE AQUINO. **Suma teológica**. *Sobre a existência de Deus*. Madrid: La Editorial Católica, 1957.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-philosophicus**. São Paulo: EDUSP, 1993.