

BIBLIOGRAFIA

- ALTANER, Berthold e STUIBER, Alfred. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1972
- BOROBIO, D. (org.), *A celebração da Igreja 1: Liturgia e Sacramentologia Fundamental*. São Paulo: Loyola, 1990, 483.
- BOROBIO, D. (org.), *A celebração da Igreja 2: Sacramentos*. São Paulo: Loyola, 1993, 665.
- HAMMAN, Adalbert-G. *Para ler os Padres da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1995.
- LODI, Enzo e RUFFINI, Eliseo. *Mysterion e Sacramentum: la sacramentalità negli scritti dei Padri e nei testi liturgici primitivi*. Bologna: EDB, 1987, 318.
- OCCHIPINTI, Giuseppe. *I Sacramenti*. Casale Monferrato: 1993, 189.
- ROCCHETTA, Carlo. *Sacramentaria Fondamentale*. Bologna: EDB, 1990, 598
- ROCCHETTA, Carlo. *Os sacramentos da fé*. São Paulo: Paulinas, 1991, 453.

Côn. José Adriano é doutor em Teologia Moral.
Leciona na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.

DEUS NA FILOSOFIA FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS ACERCA DA CONCEPÇÃO DE DEUS EM ALGUNS PENSADORES¹

Prof. Dr. Pe. Antonio S. Bogaz (org.)
Prof. Ivanir Signorini
Prof. Marcus Antonio Lombardi
Prof. Luciano Rosset
Prof. Dr. Pe. Edélcio Serafim Ottaviani
Prof. Dr. Renold Johann Blank

Então me perguntaram: quem é Deus? Disse-lhe com humildade que Deus se encontra na delicadeza de uma gota d'água que goteja na relva suave da manhã. Não, não perguntei "onde encontrar Deus?". Repito a questão: quem é Deus? Disse-lhe com serenidade que Deus se realiza na solidariedade de mãos bondosas que repetem gestos de fraternidade. Não, não perguntei "como descobrir Deus?". Repito a questão: quem é Deus? Disse-lhe com delicadeza que Deus é a manifestação do infinito em centelhas de amor que procriam as partículas do Universo. Não, não perguntei "o que expressa Deus?". Repito a questão: quem é Deus? Disse-lhe com fascinação que Deus é a imensidão da eternidade revelada em instantes fugazes que contêm as fibras da existência. Não, não perguntei "quando descobrir Deus?". Repito a questão: quem é Deus? Deus é você ao infinito. Foi o mais próximo de meus sentimentos misteriosos. Nem sei bem quem sou eu, como saber quem sou eu ao infinito? Comecei, no entanto, a edificar uma idéia (A. S. Bogaz).

I. INTRODUÇÃO

A partir do momento em que os gregos estabeleceram a razão e seus princípios como fundamento para explicar a realidade, o problema do sagrado

¹ O presente trabalho é uma síntese do debate entre os professores do Departamento de Filosofia no Centro Universitário Assunção (Unifai).

(Deus e deuses) fez-se presente e despertou uma interrogação: como situar o sagrado com base na racionalidade? Em alguns pensadores, o sagrado foi negado (Xenofontes); em outros, foi entendido como princípio, como *arché* (Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Demócrito, Platão e outros); em um terceiro grupo, o sagrado foi apresentado como o Ser, a causa primeira, o motor imóvel do cosmo (Aristóteles).

Ao longo da história da filosofia, o sagrado sempre esteve presente. Na Antigüidade, ele marcou o início da filosofia na Grécia. No Medievo, Deus foi o ponto de partida para organizar e fundamentar o pensamento teológico, filosófico e científico. Na Modernidade, com a dessacralização ou laicização do mundo, Deus tornou-se componente essencial dos sistemas filosóficos; só que agora mais impreciso, não definível (Thomas Hobbes, René Descartes, Immanuel Kant). No século XX, Deus foi citado seja para ser negado (Jean-Paul Sartre) seja para ser afirmado (Edmund Husserl, Jacques Maritain). Atualmente, na Pós-Modernidade ou, como alguns preferem, Pós-Pós-Modernidade, o sagrado (Deus) volta a “baila” nos discursos das ciências, como, por exemplo, a biologia, a física e a astronomia.

Deus é uma constante no discurso filosófico e científico. É diante dessa perspectiva que o departamento da filosofia do Centro Universitário Assunção da unidade de Santana organizou uma noite filosófica para tratar do tema “Deus na filosofia”. A noite filosófica ocorreu no dia 25 de agosto de 2003. Devido à limitação do tempo, privilegiaram-se alguns pensadores modernos e contemporâneos.

A noite filosófica desenvolveu-se em dois momentos:

No *primeiro* cada professor apresentou a concepção e a presença de Deus no pensamento de alguns filósofos e correntes filosóficas. A “noite filosófica” foi introduzida por uma breve antologia sobre “a existência de Deus”, preparada e apresentada pelos estudantes Cristina Fumis e Rodrigo Dubri. A reflexão seguiu uma ordem cronológica: (1) os professores Ivanir Signorini e Marcus Antonio Lombardi apresentaram a concepção de Deus com base na obra *Leviatã*, de Thomas Hobbes; (2) o professor Luciano

Rosset discutiu a concepção de Deus no sistema filosófico de Immanuel Kant; (3) o professor Edélcio Serafim Ottaviani apresentou a problemática da morte de Deus segundo Friedrich Nietzsche; (4) o professor Renold Jóhann Blank tratou da problemática de Deus no pensamento existencialista de Jean-Paul Sartre; e (5), por fim, o professor Antonio Sagrado Bogaz apresentou a concepção de Deus no existencialismo cristão de Jacques Maritain. O mediador das apresentações foi o professor de teologia Cláudio Francisco de Oliveira.

O *segundo momento* foi uma espécie de mesa redonda com a participação dos alunos e professores.

II. ANTOLOGIA SOBRE A CONCEPÇÃO DE DEUS

“Para ver se é possível fazer injustiça a um deus, pergunte-se o que é fazer injustiça. Porque, se é causar dano deliberadamente, é evidente que não se pode fazer injustiça a um deus, porque Deus não é passível de qualquer espécie de dano.” (Aristóteles)

“Uma crítica da *concepção cristã de Deus* conduz inevitavelmente à mesma conclusão. Uma nação que ainda acredita em si mesma possui seu próprio Deus. Nele são honradas as condições que a possibilitam sobreviver e suas virtudes. Projeta o prazer que possui em si mesma, seu sentimento de poder, em um ser ao qual pode agradecer por isso. Quem é rico lhe prodigaliza sua riqueza; uma nação orgulhosa precisa de um Deus ao qual pode oferecer *sacrifícios* (...). A religião, dentro desses limites, é uma forma de gratidão. O homem é grato por existir: para isso precisa de um Deus.” (Nietzsche)

“As questões do ser e do nada enquanto tais não têm lugar. É por isso que nem mesmo preocupa a dificuldade de que, se Deus cria do nada, justamente precisa poder entrar em relação com o nada. Se, porém, Deus é Deus, não pode ele conhecer o nada, se é certo que o ‘absoluto’ exclui de si tudo o que tem caráter de nada.” (Heidegger)

“Com efeito, tudo é permitido se Deus não existe, fica o homem, por conseguinte, abandonado, já que não encontra em si, nem fora de si, uma

possibilidade a que se apegue. Antes de mais nada, não há desculpas para ele.” (Sartre)

“Na hipótese de haver algum Deus ou ser onisciente, nada absolutamente poderá fingir. De fato, no que nos concerne, depois que soube que existo, não posso fingir que existo ou não existo, nem tampouco posso fingir um elefante que passe pelo buraco de uma agulha, nem posso, depois que soube a natureza de Deus, fingir que existe ou não existe.” (Espinosa)

“A religião nos ordena a crer que os homens, tendo o próprio Deus tirado-os do estado de natureza imediatamente depois da criação, são desiguais porque ele quis que o fossem; proíbe-nos, porém, de formar conjecturas, tiradas somente da natureza do homem e dos seres que o rodeiam, sobre o que poderia ter acontecido ao gênero humano se tivesse ficado abandonado a si mesmo.” (Rousseau)

“A idéia de Deus, significando o Ser infinitamente inteligente, sábio e bom, nasce da reflexão sobre as operações de nosso próprio espírito, quando aumentamos indefinidamente as qualidades de bondade e de sabedoria.” (Hume)

“Tendo Deus concedido a cada um de nós alguma luz para diferenciar o verdadeiro do falso, não julgaria dever satisfazer-me um único instante com as opiniões dos outros, se não tencionasse utilizar o meu próprio juízo em analisá-las, quando fosse tempo; e não saberia dispensar-me de escrúpulos, ao segui-las, se não esperasse não perder com isso oportunidade alguma de encontrar outras melhores, caso existissem.” (Descartes)

“Deus, com efeito, no primeiro dia da criação criou somente a luz, dedicando-lhe todo um dia e não se aplicando nesse dia a nenhuma obra material. Da mesma forma, em qualquer espécie de experiência, deve-se primeiro descobrir as causas e os axiomas verdadeiros, buscando os axiomas lucíferos e não os axiomas frutíferos. Pois os experimentos, quando corretamente descobertos e constituídos, informam não a uma determinada e estrita prática, mas a uma série contínua, e desencadeiam na sua esteira bandos e turbas de obras.” (Bacon)

“Assim como não sei de onde venho, também não sei para onde vou. Sei, apenas, que, ao sair deste mundo, cairei para sempre no nada ou nas mãos de um Deus irritado, sem saber em qual dessas duas situações deverei ficar eternamente. Eis a minha condição, cheia de miséria, de fraqueza, de obscuridade. Concluo, de tudo isso, que devo passar todos os dias da minha vida sem pensar em descobrir o que me deve acontecer.” (Pascal)

“Deus, ou quer impedir os males e não pode, ou pode e não quer, ou não quer nem pode, ou quer e pode. Se quer e não pode, é impotente: o que é impossível em Deus. Se pode e não quer, é invejoso: o que, do mesmo modo, é contrário a Deus. Se nem quer nem pode, é invejoso e impotente: portanto, nem sequer é Deus. Se pode e quer, o que é a única coisa compatível com Deus, donde provém então a existência dos males? Por que razão é que não os impede?” (Epicuro)

III. RAZÃO E VONTADE DIVINA EM THOMAS HOBBS

O objetivo deste opúsculo é apresentar algumas considerações gerais no tocante a presença de Deus na racionalidade do *Leviatã ou a matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*, de Thomas Hobbes². Para tanto, procederemos nossa análise em dois momentos essencialmente imbricados: no primeiro, discutiremos Deus, a saber, se é possível defini-lo e constatar-lhe a existência; e, no segundo, apontaremos a razão como o único meio seguro para conhecermos a vontade divina.

Questão fundamental: quem é Deus?

Para Hobbes, a racionalidade se funda e tem como ponto de partida a correta definição dos conceitos a serem empregados numa análise. No entan-

² HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. Rosina D'Angina. São Paulo: Ícone, 2000 (Col. Fundamentos do Direito).

to, segundo o pensador, definir implica fixar um conceito e estabelecer-lhe limites. Assim, estabelece-se a racionalidade de pensamentos quando fixados os conceitos, pois a razão nada mais é do que o cálculo das conseqüências dos conceitos fixos³. Quando não se efetua a definição correta dos conceitos, tanto o emprego da razão como o estabelecimento da verdade dos próprios conceitos tornam-se impossíveis de serem realizados.

Nessa perspectiva não se define ou concebe a essência de Deus, ou seja, quem é Deus em si, pois, defini-lo implica reduzi-lo a limites, o que no pensamento hobbesiano significaria tirar-lhe a divindade:

“Dizer que é finito aquilo que significa grandeza e poder não é honrá-lo. Não é um sinal de vontade de honrar a Deus atribuir-lhe menos do que podemos, e finito é menos do que podemos, porque ao finito fácil é acrescentar mais.

Atribuir uma figura a Deus não significa honrá-lo, pois toda figura é finita. Nem imaginar ou conceber um idéia dele em nosso espírito, pois tudo o que concebermos será finito.

Nem atribuir-lhe partes ou totalidade, atributos de coisas finitas.

Nem afirmar que Deus se encontra neste ou naquele lugar, uma vez que aquilo que está em um lugar é limitado e finito.

Nem que ele movimenta-se ou repousa, uma vez que estes são atributos de lugar.

³ “Sujeita a Nomes é uma parcela de uma conta que pode vir a ser somada a outra para compor uma nova soma ou subtraída de outra para deixar uma diferença. Os latinos davam às contas o nome de *rationes*, e ao ato de contar *rationatio*; aquilo que em livros de contabilidade ou faturas chamamos, atualmente de itens, os romanos chamavam de *nomina*, isto é, nomes. Parece que foi disso que partiram para, com *ratio*, significar a faculdade de computar em todas as demais coisas. Os gregos usavam uma única palavra para linguagem e razão. Isso não quer dizer que eles acreditavam não existir linguagem sem razão, mas sim que não há razão sem linguagem. O ato de raciocinar era para eles chamado de *Silogismo*, que significa resumir a conseqüência de uma coisa anunciada, com referência a outra. E, como as mesmas coisas podem ser consideradas para diversos fatos, seus nomes se estabelecem e diversificam refletindo essa diversidade” (HOBBS, *Leviatã*, p. 37).

Nem atribuir a Deus (a menos que metaforicamente, sem que signifique paixão, mas seu efeito) paixões que fazem parte da dor, como arrependimento, ira, compaixão; ou da necessidade, como apetite, esperança, desejo; ou de qualquer faculdade passiva, pois paixão é poder limitado por algo⁴.

No pensamento hobbesiano não podemos atribuir nada a Deus, pois o limitamos e esvaziamos sua divindade. Assim, somente podemos “dizer” algo sobre Deus de forma apofática:

“Quem quiser atribuir a Deus apenas o que está garantido pela razão natural necessita utilizar atributos negativos como infinito, eterno, incompreensível; superlativos, tais como mais elevado, maior; indefinidos como bom, justo, sagrado, criador; como se o homem não se propusesse a dizer o que Deus é (circunscrevendo-o dentro dos limites da imaginação), mas quanto o admira e quanto está disposto a obedecer-lhe, sendo este um sinal de humildade e de vontade de honrá-lo. Existe apenas um expressão capaz de traduzir nossa concepção de sua natureza que é ‘Eu sou’, sendo apenas um termo para expressar sua Relação com o ser humano e esse é o Deus no qual existe o Pai, o Rei e o Senhor”⁵.

Se Deus não pode ser definido e só podemos afirmar algo sobre ele por meio da via negativa, como podemos relacionar-nos com ele e prestar-lhe culto? Para Hobbes, a única forma é por meio do soberano civil e, mesmo este último terá de trilhar o caminho apofático.

A exclusividade da razão no conhecimento da vontade divina

Conforme demonstramos acima, Deus, segundo o pensamento de Hobbes, permanece uma realidade numênica, inconcebível. No entanto, o pensador

⁴ HOBBS, *Leviatã*, p. 258.

⁵ HOBBS, *Leviatã*, p. 258-259.

mantém uma via de acesso: a razão natural, que apresenta a forma de contato que o homem pode manter com Deus.

Para o pensador, Deus comunica sua vontade aos homens. Essa comunicação pode acontecer de duas formas: direta ou mediada por outros homens⁶.

Revelação direta de Deus

Deus pode falar diretamente aos homens de duas formas.

Pela fala ou pelos sonhos

Deus pode “aparecer” a qualquer homem e lhe comunicar sua vontade pela linguagem⁷. Contudo, o pensador conhece as dificuldades lógicas em definir a “linguagem de Deus”, pois como um ser infinito pode comunicar algo infinito por meio de palavras finitas? Além disso, dizer que Deus tem necessidade de linguagem implica antropomorfizá-lo. Diante dessa dificuldade, Hobbes mantém a “comunicação” de Deus com o homem como um mistério acessível a quem Deus decidir comunicar-se.

Outras formas de que Deus pode se utilizar para falar diretamente com os homens são os sonhos, visões, vozes ou inspirações. Deus pode perfeitamente provocar essas “manifestações revelatórias” na pessoa a quem deseja revelar sua vontade⁸.

No entanto, um problema que invalida e torna inviável esse tipo de revelação é o fato de que a pessoa que diz ter recebido uma revelação direta de Deus pode mentir e até mesmo ter uma alucinação e julgá-la ser palavra de Deus⁹. Portanto, mesmo que Deus fale diretamente com um homem, este

⁶ Cf.: HOBBS, *Leviatã*, p. 264.

⁷ Cf.: HOBBS, *Leviatã*, p. 264.

⁸ Cf.: HOBBS, *Leviatã*, p. 265.

⁹ “Por ser um ser humano pode enganar-se e, o que é pior, mentir” (HOBBS, *Leviatã*, p. 265).

último não terá como convencer os demais de que de fato era palavra de Deus. Seria um contra-senso divino fazer revelações particulares e exigir sua aceitação para grandes grupos de pessoas.

Pela razão natural

Uma outra forma de Deus falar diretamente com os homens é quando estes usam a razão. No entanto, como veremos a seguir, a razão leva a conhecer a vontade de Deus por meio da mediação de outro(s) homem(ns), o soberano civil.

Mediação de outro(s) homem(ns)

Para que a palavra de Deus seja aceita por multidões, Hobbes apresenta a necessidade da mediação de outro(s) homem(ns). Essa mediação pode ser de duas maneiras.

Pela palavra profética

Deus pode revelar sua vontade por meio de um profeta (aquele que fala em nome de Deus). No entanto, o problema é saber quem é verdadeiramente profeta e quem é falso profeta. Para saber se alguém de fato é profeta, o pensador utiliza um argumento extraído das Sagradas Escrituras:

“Pelos Sagradas Escrituras, onde dois sinais conjuntos (não separadamente) permitem identificar o verdadeiro profeta. Um deles é a realização de milagres e o outro, não ensinar nenhuma religião diversa da já estabelecida. Isoladamente (...) nenhum dos dois sinais é suficiente¹⁰.”

Isoladamente, o “milagre” não dá garantia de veracidade ao profeta, pois, segundo o pensador, até os magos egípcios produziram milagres e feitos

¹⁰ HOBBS, *Leviatã*, p. 265.

extraordinários. Em relação ao milagre de prever o que irá acontecer, somente poderão ser reconhecidas como milagre aquelas previsões que acontecerem ainda em vida e, principalmente, de forma imediata¹¹.

O sinal “religião estabelecida”, para Hobbes, consiste basicamente na afirmação de que o Reino de Deus é um reino terrestre¹², e que Jesus é o Cristo:

Há no Novo Testamento apenas um sinal: que a doutrina deve pregar que Jesus é o Cristo, isto é, o Rei dos Judeus como foi prometido no Antigo Testamento. Quem negasse esse artigo era um falso profeta, a despeito dos milagres que parecesse capaz de realizar; e quem o ensinasse era um verdadeiro profeta.¹³

No entanto, alguém poderá perguntar se Deus, nos tempos atuais, utiliza-se ainda dos profetas. A resposta de Hobbes é lacônica: não se produzem mais milagres e, desde a vinda de Jesus, as Escrituras substituíram a profecia¹⁴.

Portanto, se seguirmos coerentemente o pensamento hobbesiano, o profetismo somente pode ser aceito para quem é seguidor das Sagradas Escrituras, as quais foram promulgadas como palavras de Deus pela autoridade competente, a saber, o soberano civil.

Pela razão natural

Assim, chegamos a mais um dos reducionismos hobbesianos, que talvez seja uma das maiores polêmicas que o pensador levantou, a ponto de desagradar todas as tendências cristãs, desde as Igrejas anglicana e católica, passando pelos presbiterianos e todos os grupos sectários religiosos das mais variadas tendências: o reducionismo da revelação divina àquilo que o soberano definir com tal.

¹¹ Cf.: HOBBS, *Leviatã*, p. 266.

¹² Cf.: HOBBS, *Leviatã*, p. 287-291.

¹³ HOBBS, *Leviatã*, p. 305; Cf.: p. 405-416.

¹⁴ Cf.: HOBBS, *Leviatã*, p. 267.

Como Hobbes efetua a redução? Primeiramente as leis de natureza são as únicas capazes de tirar os homens da condição de guerra e possibilitar-lhes que instituem a sociedade civil. Estas leis são eternas e necessárias e, como tais, são Leis Divinas, as quais os homens somente têm acesso por meio do uso correto da razão. A razão e essas leis de natureza apontam como única alternativa a necessidade da instituição de um Estado civil e de um soberano representante ao qual todos deverão conformar suas vontades. Ora, se a razão e as leis de natureza apontam para a obediência ao soberano civil e as leis de natureza são divinas, tudo o que o soberano civil instituir, desejar ou fizer é vontade e ação de Deus. Logo, para Hobbes, a razão natural não se opõe à revelação divina e à lógica divina.¹⁵ Nessa perspectiva, as Sagradas Escrituras somente poderão ser consideradas palavra de Deus se assim o soberano civil instituir.

Se as leis de natureza apontam para a instituição do soberano civil e somente este poderá dizer o que é palavra de Deus, quem é Deus, o que agrada a Deus, o soberano civil torna-se o único mediador entre Deus e os homens, tornando-se o único sacerdote legítimo (sumo sacerdote):

Aqueles a quem Deus não falou imediatamente devem receber as ordens positivas de Deus por meio de seu soberano, da mesma forma como as receberam os descendentes e a família de Abraão, que, por sua vez, as recebeu de seu pai e senhor e soberano civil. Assim, em todos os Estados, aqueles que não receberam nenhuma revelação sobrenatural devem obedecer às leis de seu próprio soberano, nos atos externos e na profissão de religião¹⁶.

Portanto, nem Aarão, nem o povo, nem nenhuma aristocracia dos maiores príncipes do povo, mas só Moisés teve, depois de Deus, a soberania sobre os israelitas. Não apenas em questões de política civil, mas também de religião. Apenas Moisés falou com Deus e, portanto, cabia a ele dizer ao povo o que Deus exigia de suas mãos. Ninguém, sob pena de morte, podia ser tão presunçoso e se aproximar da montanha onde Deus falou a Moisés. “Colocarás

¹⁵ Cf.: HOBBS, *Leviatã*, p. 263.

¹⁶ HOBBS, *Leviatã*, p. 330-331.

limites (disse o Senhor, Ex 19,12) ao povo à tua volta e dirás: ‘Tenham cautela convosco para que não subam a montanha ou toquem sua fronteira; aquele que tocar a Montanha será certamente condenado à Morte’ “. E também (versículo 21): “Desce, exorta o povo que não irrompa para contemplar o Senhor”. Disso se conclui que todo aquele que em um Estado cristão ocupar o lugar de Moisés será o único mensageiro de Deus a quem cabe interpretar sua ordens. Conseqüentemente, ninguém pode, segundo a interpretação da Escritura, ir além dos limites que são colocados por seus soberanos. As Escrituras, mediante as quais Deus agora fala com eles, são o Monte Sinai, cujos limites são as leis daqueles que representam a pessoa de Deus sobre a terra. É permitido contemplá-las e as maravilhosas obras de Deus, aprendendo a temê-lo, mas não é permitido interpretá-las, isto é, questionar o que Deus disse àquele que ele designou para governar em seu nome, e julgar se ele governa ou não como Deus lhe ordenou; isso seria transgredir os limites estabelecidos por Deus e olhar para ele de modo irreverente¹⁷.

Portanto, num Estado civil, o único que pode dar a conhecer aos súditos o que é palavra de Deus é o soberano civil. Na ausência do Estado civil, a razão deve ditar o que é vontade de Deus e, neste caso, sua vontade é que se estabeleça o Estado civil com um soberano civil ao qual todos devem obediência e até cumprimento do que esse soberano definir como vontade de Deus.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Numa Inglaterra marcada por guerras civis, o pensador instrumentaliza sua filosofia em favor da unidade nacional na figura do soberano civil, mais especificamente do rei. Dessa forma, o soberano civil tem legitimado e paudado no poder sagrado toda forma de força para manter a unidade nacional, evitar a desintegração do Estado civil e, conseqüentemente, evitar o estabelecimento do Estado de natureza em que “reina” a guerra de todos contra

¹⁷ HOBBS, *Leviatã*, p. 333.

todos. Ou seja, o soberano civil usa da violência sagrada para impedir que a violência descontrolada da guerra se instaure entre os ingleses.

Assim, o soberano civil torna-se o único mediador, o sumo sacerdote, entre Deus e os homens. Deus não pode ser conhecido, mas podemos conhecer sua vontade por meio da vontade e das palavras do soberano. Dessa forma, no *Leviatã* de Hobbes, o sagrado é personificado na figura do soberano, e toda reverência a Deus deve ser instituída e permitida pelo soberano, mas, antes de tudo, deve ser uma reverência e obediência ao próprio soberano civil.

BIBLIOGRAFIA

- HOBBS, T., *A natureza humana*. Trad. João Aloísio Lopes. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda F.C.S.H. da Universidade Nova de Lisboa, 1993.
- . *Behemoth: ou o longo Parlamento*. Trad. Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- . *De cive: elementos filosóficos a respeito do cidadão*. Trad. Ingeborg Soler. Petrópolis: Vozes, 1993 (Col. Clássicos do Pensamento Político).
- . *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy, 2001.
- . *Leviatã: ou a matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. Rosina D'Angina & Thélío de Magalhães. São Paulo: Ícone, 2000 (Col. Fundamentos do Direito).

IV. NIETZSCHE E O ANÚNCIO DA MORTE DE DEUS¹⁸

Ich suche Gott! Ich suche Gott! (...)
Wohin ist Gott? (...) Ich will es euch sagen!

¹⁸ Alocação realizada por ocasião de uma mesa redonda composta por professores e alunos da Faculdade de Teologia Nossa senhora da Assunção a respeito da “Idéia de Deus na filosofia”, em 25 de agosto de 2003.

Wir haben ihn getödtet — ihr und ich!
 Wir Alle sind seine Mörder!¹⁹
 (Nietzsche – Gaia Ciência §125)

O parágrafo 125 da *Gaia ciência* apresenta explicitamente pela primeira vez, nas obras de Nietzsche, o anúncio da morte de Deus que perpassará não somente a sua filosofia, mas também os problemas fundamentais da filosofia contemporânea.

A cena é bem conhecida: o louco (insensato) aparece em pleno meio-dia, com uma lanterna na mão, anunciando aos que não crêem em Deus que este morreu. Os incrédulos não somente caçoam dele, mas também de Deus, dizendo que talvez este tenha se perdido, tal qual uma criança, ou embarcado vai-se saber para onde, mas é certo que para bem longe de nós...

O insensato, após ver a zombaria que saía da boca deles, dirige-lhes um olhar fulminante e, após anunciar que Deus morreu, delata quem o matou e quais as implicações deflagradas pelo advento de sua morte.

Eis o que ele diz:

Como conseguimos engolir todo o mar? Quem nos deu a esponja para apagar todo o horizonte? Que fizemos nós, quando soltávamos a corrente que ligava esta terra ao seu sol? Para onde se dirige ela agora? Para onde vamos nós? Para longe de todos os sóis? Não estaremos a precipitar-nos para todo o sempre? E a precipitar-nos para trás, para os lados, para a frente, para todos os lados? Será que ainda existe um em cima de um embaixo? Não andaremos errantes a sentir o sopro do espaço vazio? Não estará agora a fazer mais frio? Não estará a ser noite para todo o sempre, e cada vez mais noite? Não teremos de acender lanternas em pleno dia? Será que não estamos a ouvir o ruído que

¹⁹ “Procuro Deus! Procuro Deus! (...) — Onde está Deus? (...) Eu lhes direi: Nós o matamos, — vocês e eu! Nós todos somos seus assassinos!” (NIETZSCHE. *Gaia ciência*. Tradução Maria Helena Rodrigues de Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida, Maria Encarnação Casquinho. Lisboa: Relógio D’Água, 1998. p. 139-141).

fazem os coveiros a enterrar Deus? Ainda não nos terá chegado o cheiro da decomposição divina? Por que até os deuses se decompõem! Deus está morto! Deus permanece morto! E quem o matou fomos nós! Como haveremos de nos consolar, nós os algozes dos algozes? O que o mundo possuiu, até agora, de mais sagrado e de mais poderoso sucumbiu exangue aos golpes das nossas lâminas! (...) A grandiosidade deste ato não será demasiada para nós? Não teremos de nos tornar nós próprios deuses, para parecermos apenas dignos dele? Nunca existiu ato mais grandioso, e, quem quer que nasça depois de nós, passará a fazer parte, mercê deste ato, de uma história superior a toda história até hoje!

“Que palavra dura esta”, poderíamos dizer, parafraseando os discípulos de Jesus que murmuravam entre si: “Quem poderá ouvi-la?”

Vejamos de forma sintética os principais problemas apresentados por esse pequeno e denso parágrafo.

Em primeiro lugar, o que pretende Nietzsche dizer ao proclamar que Deus foi morto “exangue”, quer dizer, sem sangue, exausto, “aos golpes de nossas lâminas”? O que ele quer realmente dizer com isto? Não nos enganemos: as lâminas das quais nos fala o texto são as lâminas afiadas da razão, dos argumentos afiados da lógica pretendendo provar a existência de Deus. Esta mesma lógica tão bem assimilada pela teologia, desde santo Anselmo passando por santo Tomás, e retomada por Descartes, Espinosa, até os teólogos protestantes tais como Kant, Hegel e seus discípulos mais geniais, como Bruno Bauér, Feuerbach e os materialistas, a exemplo de Engels e Marx.

Santo Anselmo, no *Proslógion*, já havia tentado encontrar um argumento capaz de desarmar as investidas lógicas dos incrédulos e, certo dia, num lampejo de lucidez, exclamou: “Senhor, não somente és uma realidade maior do que a qual nada se pode pensar, mas és uma realidade maior do que se possa pensar”²⁰.

²⁰ STO. ANSELMO. *Proslógion*. Cap. XV. Tradução do original latino por Antônio Soares Pinheiro. 3ª edição revista. Braga: Faculdade de Filosofia, 1991. p. 153.

Este argumento, cuja existência de Deus se prova ontologicamente pela força lógica da argumentação, repercutiu através dos séculos, encontrando eco nas meditações cartesianas que afirmam a perfeição divina e concluem que, por ser perfeito, Deus deve necessariamente existir e não pode ser enganador²¹. A logicidade de tal argumento se sustentou até que as lâminas afiadas da razão se voltassem para o produto mesmo de sua elaboração. Pois a razão é algoz, como nos diz Nietzsche, e a exemplo do escorpião, cuja razão de ser é picar, não perdoa nem a si mesma quando se trata de afirmar aquilo que é expressão mesma do seu ser: ou seja, raciocinar.

Com efeito, contra toda lógica de sua época, Hume havia dito que nossas idéias sobre o ser das coisas não são mais do que representações sintéticas de nossa racionalidade e que os conceitos que lhes são imputados não são mais do que denominações arbitrárias para facilitar nossa comunicação e em cuja realidade ontológica terminamos por acreditar. Resumindo, sintetizamos os aspectos variados da realidade, damos-lhes um nome e acreditamos que assim é e será.

Newton, por sua vez, diz que nada pode ser dado como verdadeiro pela ciência enquanto a natureza não o comprovar. “Elaborações sintéticas *a priori* do entendimento, comprovadas por nossa intuição sensível, determinando o que é real, eis o que é verdadeiro, o que é científico no meio de nós”, esta foi uma das conclusões geniais elaboradas por Kant na *Crítica da razão pura*, que, a exemplo de Copérnico, inverteu as incógnitas e desviou para o sujeito a razão de todo o problema referente à idéia do que cada coisa é.

E no que diz respeito a Deus, as provas ontológicas bastam para dizer quem ou o que é Deus e se ele existe realmente no meio de nós? Não, diz o filósofo de Königsberg, a idéia de Deus é um *juízo sintético a priori* elaborado pela razão, e esta última tem consciência de que não há fundamento que prove que o que existe na mente existe conseqüentemente na realidade,

²¹ Cf. DESCARTES. *Meditações metafísicas*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 57-82.

pois falta-lhe a materialidade da intuição. Logo, Deus é possível, sem que eu possa dizer com absoluta certeza se ele existe ou não. Para ambas afirmações falta-nos a comprovação.

Grande impasse nos legou este metódico filósofo protestante alemão. A modernidade teria de conviver com esse paradoxo entre credo e filosofia até que surgisse um outro pensador, também filósofo, protestante e alemão, para superar o impasse causado pela crítica kantiana da razão. No que diz respeito a Deus, Hegel integrou tanto a imobilidade do “Ser e pensar são uma e mesma coisa”, de Parmênides, quanto a mutabilidade do Ser, de Heráclito. A razão absoluta — ou, se preferirmos, Deus — manifesta-se na história. A idéia absoluta projeta o que quer ou deseja ser na história. Ou melhor, a história humana é a manifestação da razão absoluta tomando consciência de si mesma, nas antíteses de sua objetivação, procurando superar os elementos negativos e adequá-los objetivamente ao que pensa positivamente a sua razão: adequação entre ser e razão na mutabilidade histórica, eis aí, de forma bem simplificada, a superação hegeliana do impasse legado por Kant.

Eis o que nos é legado pela modernidade: Deus como possibilidade e como imanência. Imanência projetada pelo homem, dirá Feuerbach, na trilha de Hegel.

A conclusão é esta: o antigo Deus da tradição judaico-cristã — pessoal, transcendente, que caminha com seu povo — morreu, exangue, aos golpes afiados das lâminas da razão.

Contudo, o mais insuportável não é ouvir que Deus morreu, pois isso já fora dito há dois mil anos atrás por Pedro, discípulo de Jesus (mas o apóstolo também afirma que ele ressuscitou²²). O insuportável para nossos ouvidos é que o nosso pensamento o afastou existencialmente para longe de nós; o insuportável é ouvir que nós, humanos, o matamos com os golpes afiados da razão:

²² Cf. At 4,10.

O que o mundo possuiu, até agora, de mais sagrado e mais poderoso sucumbiu exangue aos golpes das nossas lâminas. Quem nos limpará desse sangue? Qual a água que nos lavará? Que solenidades de desagravo, que jogos sagrados haveremos de inventar²³?

Segundo Richard Elliot Friedman, Nietzsche está consciente não só de que o anúncio da *morte de Deus* é um fardo existencial muito pesado a carregar²⁴, mas também de que a constatação dessa morte é um acontecimento cujo vazio deixado é difícil de suportar:

Para onde vamos nós? Não estaremos a precipitarmos para todo o sempre? E a precipitar-nos para trás, para os lados, para a frente, para todos os lados? Será que ainda existe um em cima de um embaixo? Não andaremos errantes através de um nada infinito²⁵?

A morte de Deus desvelou ao homem contemporâneo um universo carente de valores absolutos. Afinal, se Deus morreu, tudo é permitido. O resultado só poderia ser o desencanto pelo mundo ou *niilismo*, a *loucura*, ou o legado reservado ao homem do porvir, a saber: a criação de novos valores: “Não teremos de tornar-nos nós próprios deuses, para parecermos apenas dignos dele”²⁶?

Diante desse quadro, poderíamos dizer que a modernidade optou pelo niilismo. Nietzsche, não suportando o drama de carregar nos ombros o ônus de ser o arauto da morte de Deus, optou pela loucura. A contemporaneidade optou pela terceira via e não fez mais do que uma série de atrocidades, entre as quais as duas grandes guerras, o holocausto.

²³ NIETZSCHE, *Gaia ciência*, p. 140.

²⁴ Cf. FRIEDMAN, Richard E. *O desaparecimento de Deus*. Tradução Sonia Moreira. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 161-190.

²⁵ NIETZSCHE, *Gaia ciência*, p. 140.

²⁶ *Ibidem*.

Para onde vamos com tudo isso? Nem mesmo a técnica nos apresentou uma saída satisfatória, pois com as suas inegáveis e positivas descobertas, vieram também impensáveis problemas, sobretudo no campo da bioética e da ecologia.

Nesse sentido, Nietzsche mais uma vez está certo: é preciso anunciar o advento de uma nova humanidade e, acrescento eu, liberta até mesmo dos paradigmas e axiomas nietzschianos. É preciso assumir um modo de ser que reconheça a necessidade de compor conhecimentos, de estabelecer parâmetros comuns, de pensar por diferentes perspectivas aquilo que gera vida e pode ser bom para todos; enfim, adquirir um modo de ser que reconheça nossa pequenez diante da grande tarefa que se erigiu para nós: dar um novo sentido à existência, mesmo quando ela se apresenta sem sentido nenhum, e, quem sabe, anunciar que, embora o tenhamos matado, Deus se apresenta redívivo e, enquanto fonte inspiradora de vida, absoluto, desvelando-se constantemente entre nós.

V. A CRENÇA E O SABER DEMONSTRATIVO DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM KANT

A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar respostas por ultrapassarem completamente as suas possibilidades. (KANT, 1781, p. 3)

A filosofia kantiana, mediante a análise da estrutura categorial da racionalidade, evidenciou a trágica finitude da razão humana que se vê *atormentada* por sua incapacidade de responder *questões impostas* por sua própria *natureza*. A razão é finita, mas possui uma natural profundidade infinita que *ultrapassa* suas *possibilidades* de demonstração fenomênica²⁷. Confere

²⁷ A finitude não é contraditória à razão humana, ela manifesta a restrição do saber aos limites de uma intuição e um entendimento finitos. “As categorias da experiência

a maior unidade possível ao entendimento; subindo de condição em condição, alcança o incondicionado, mas não pode conferir objetividade a tais conhecimentos, uma vez que não encontra na experiência um objeto correspondente. Quando a razão humana ultrapassa os limites da experiência, buscando uma ampliação do conhecimento puramente *a priori*, excede sua verdadeira jurisdição e entra em contradição consigo mesma, produzindo antinomias. O conflito das idéias transcendentais coloca o espírito em suspenso perante duas teses opostas e, no entanto, igualmente convincentes. Tragicamente a razão é levada por sua natureza a buscar os fundamentos supremos, sem ser capaz de demonstração objetiva.

A *Crítica da razão pura* mostrou como são possíveis os conhecimentos *a priori* na matemática e na mecânica newtoniana e por que não são possíveis na metafísica. A metafísica pretende conhecimento puramente racional como a existência de Deus, a imortalidade da alma e a liberdade. Tais conceitos são exigências da razão, mas não são objetivamente demonstráveis, além de serem incognoscíveis por meio da sensibilidade, não são suscetíveis de aplicação das categorias do entendimento, as quais só valem para o mundo fenomênico.

A questão sobre a existência de Deus proposta pela razão humana é legítima, mas a sua demonstração ultrapassa suas possibilidades. Na *Crítica da razão pura*, precisamente na quarta, quinta e sexta seções do capítulo sobre *O ideal da razão pura* da *Dialética transcendental*, Kant refuta os fundamentos das provas ontológica, cosmológica e físico-teológica propostas

são categorias da finitude. Elas não capacitam a razão humana a compreender a realidade-em-si. Mas elas capacitam o homem a compreender seu mundo, a totalidade dos fenômenos que aparecem a ele, e que constituem sua experiência atual. A principal categoria da finitude é o tempo. Ser finito significa ser temporal. A razão não pode romper os limites da finitude e alcançar o eterno. Ela também não pode romper os limites da causalidade, do espaço e substância, para alcançar a causa primeira, o espaço absoluto, a substância universal". Cf. TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. Trad. Getúlio Bertelli. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2000. p. 75-76.

pela metafísica tradicional, contestando o conhecimento especulativo de Deus²⁸. O desenvolvimento metodológico da refutação kantiana consiste em demonstrar: (1) a impossibilidade do argumento ontológico; (2) que o cosmológico fundamenta-se no ontológico; (3) que o físico-teológico apóia-se no cosmológico.

1. DISCUSSÃO

A *crítica da razão pura* demonstrou a impossibilidade da metafísica como ciência e, conseqüentemente, a impossibilidade da demonstração da existência de Deus. A razão, buscando a condição do condicionado, chega à idéia do absoluto, mas não pode determiná-lo sem incorrer em contradição consigo mesma. O conhecimento do incondicionado ao qual a razão teórica chega e não pode determinar sem contradição ultrapassa a experiência possível. Todavia, em nenhum momento a existência do absoluto é negada. Para Kant, não é absolutamente necessária a demonstração da existência de Deus devido à própria finitude da razão humana, mas é necessário que cada um se convença de sua existência. Por conseguinte, a filosofia kantiana concebe Deus como postulado da razão prática pura, condição necessária à obediência de um ser finito à lei moral que determina a sua vontade.

O ser supremo, no uso puramente especulativo da razão, conserva-se como um simples ideal, não podendo ser provada nem refutada sua realidade objetiva. Contudo, é no horizonte da razão prática da moral que sua utilização teórica se realiza plenamente. A razão humana possui originariamente o destino prático de ser a criadora das normas da ação moral inteiramente *a priori*. É por uma análise do agir humano, e não pelo pensamento especulativo, que a filosofia pode ir além dos limites que a razão teórica apresentou a si mesma

²⁸ Kant afirma categoricamente na *Crítica da razão pura* que *só há três provas possíveis da existência de Deus para a razão especulativa*, a saber: a ontológica, a cosmológica e a físico-teológica.

e que ela mesma proibiu de infringir. O saber pretendidamente científico é suprimido para dar lugar à fé. A razão especulativa ao pretender conhecer o incondicionado ultrapassa suas possibilidades e incorre em obscuridades e contradições. Conseqüentemente, a aceitação de Deus feita em favor do necessário uso da razão prática será uma questão de fé, e não de ciência.

2. POSTULADOS DA RAZÃO PRÁTICA

Os postulados são derivados do princípio da moralidade. O princípio da moralidade constitui a lei segundo a qual a razão determina imediatamente a vontade mediante a postulação de condições necessárias para a observação de seus preceitos. Estes postulados não ampliam o conhecimento especulativo, mas conferem *realidade objetiva às idéias da razão especulativa em geral*, autorizando-a a formar conceitos sem os quais não poderia sequer afirmar sua possibilidade. As três exigências da razão especulativa, apresentadas problemáticamente como hipóteses indeterminadas, recebem da lei moral uma determinação prática. Os postulados da razão prática pura são: (1) a imortalidade; (2) a liberdade; (3) a existência de Deus.

O primeiro é derivado da condição praticamente necessária da adequação da durabilidade ao cumprimento integral da lei moral; o segundo da necessária suposição da independência do mundo sensível e da faculdade da determinação da sua vontade, segundo a lei de um mundo inteligível, isto é, da liberdade; o terceiro, da necessidade da condição que exige esse mundo inteligível para ser o sumo bem, mediante a suposição do sumo bem independente, ou seja, a existência de Deus. (KANT, 1959, p. 205)

A moralidade possui um valor absoluto e deve ter reconhecimento absoluto mediante a conexão entre virtude e felicidade. Entretanto, uma vez que o mundo sensível não é governado pelas leis morais, a remuneração do agir virtuosamente com a felicidade não ocorre. Conseqüentemente, a razão guiada pelo interesse prático de tornar o soberano bem objeto de nossa von-

tade, postula um outro mundo com um Deus remunerador da virtude e punidor do vício, com uma alma imortal e livre, para que tal união possa ser realizada.

3. O POSTULADO DA EXISTÊNCIA DE DEUS

O postulado kantiano da existência de Deus é inferido da moralidade e fundamenta-se sobre a necessidade de uma vontade superior à natureza humana para realizar a união entre a felicidade e a virtude. Somente um Deus justo pode fazer justiça pelo bem que realizamos, pois os seres humanos são injustos. Novamente, a existência de Deus não pode ser provada racionalmente. Todas as provas da existência de Deus fornecidas pela razão especulativa são inválidas, o máximo que poderiam propor é a sua possibilidade. Porém, existe uma diferença radical entre possibilidade e realidade, de modo que a razão prática assume a existência de Deus como um postulado. A recuperação da existência de Deus no nível de postulado ocorre da seguinte maneira.

A felicidade é o estado de um ser racional no mundo, para o qual, no conjunto de sua existência, tudo ocorre segundo o desejo de sua vontade: assenta, portanto, na concordância da natureza com a finalidade total a que se propõe e, também, com o fundamento essencial de determinação da sua vontade. Pois bem: a lei moral, como lei da liberdade, ordena por meio de fundamentos de determinação, que devem ser inteiramente independentes da natureza e da coincidência da mesma com a faculdade de desejar (como motor); mas o ser agente racional no mundo não é ao mesmo tempo causa do mundo e da própria natureza. Desse modo, portanto, não há na lei moral o menor fundamento para uma conexão necessária entre a moralidade e a felicidade proporcionada à natureza de um ser pertencente, como parte, ao mundo, e, por conseguinte, por isso mesmo, esse ser não pode ser causa dessa natureza mediante a sua vontade, sendo que, no que concerne à sua felicidade, não pode, pelos seus próprios meios, produzir um acordo contínuo entre essa natureza e seus princípios práticos. Entretanto, no problema prático da razão pura, isto é, na faina necessária do desenvolvimento do sumo bem, tal conexão se postula como

necessária: devemos tratar de fomentar o supremo bem (que, portanto, tem de ser possível). Postula-se também, por conseguinte, a existência de uma causa da natureza em seu todo, distinta da natureza e que encerra o fundamento dessa conexão, isto é, da concordância exata entre a felicidade e a moralidade. Mas esta causa superior deve conter o fundamento de uma coincidência da natureza, não só com uma lei da vontade dos seres racionais, como também para com a representação dessa lei, quando estes a colocam como fundamento mais elevado de determinação da vontade, desse modo não só com os costumes, consoante à sua forma, mas também com a sua moralidade como fundamento motor das mesmas, isto é, com a sua disposição de ânimo moral. Assim, portanto, o sumo bem só é possível no mundo enquanto for admitida uma causa superior da natureza, causa essa que encerre uma causalidade consoante à disposição de ânimo moral. Um ser, portanto, que é capaz de ações segundo a representação de leis, constitui uma inteligência (ser racional), sendo a causalidade de um ser semelhante, segundo essa representação das leis, uma vontade do mesmo. Assim, portanto, a causa suprema da natureza, enquanto for ela um pressuposto para o sumo bem, é um ser que, por razão e vontade, constitui a causa (conseqüentemente, é o autor) da natureza, isto é, Deus. Por conseguinte, o postulado da possibilidade do sumo bem derivado (um mundo ótimo) é ao mesmo tempo o postulado da realidade de um sumo bem originário, isto é, da existência de Deus. Constituiu um dever imposto a nós mesmos fomentar o sumo bem; por isso, não só era um direito, mas também uma necessidade arraigada ao dever, como exigência, pressupor a possibilidade deste supremo bem, o qual, ocorrendo apenas sob a condição da existência de Deus, congloba inseparavelmente a suposição do mesmo para com o dever, isto é, tornar-se moralmente necessário admitir a existência de Deus. (KANT, 1959, p. 194-196)

A virtude e a felicidade constituem conjuntamente a posse do sumo bem e devem ser realizadas mediante a nossa vontade. Contudo, neste mundo governado por leis mecânicas, a conexão entre felicidade e virtude não é possível; a busca da felicidade por si só não gera a virtude e a busca da virtude não gera a felicidade. Somente saímos do absurdo de sermos dignos

da felicidade sem poder ser concretizada neste mundo postulando um mundo inteligível e a existência de um Deus remunerador dos méritos virtuosos. A busca da virtude nos torna dignos da felicidade, que somente nos é proporcionada mediante a existência de Deus em um outro mundo.

O postulado moral da existência de Deus é uma exigência para a realização do sumo bem mediante a vinculação entre a virtude e a felicidade, mas não constitui a postulação de um fundamento da moralidade. O caráter fundamental da moral kantiana é a autonomia. A razão humana é legisladora do mundo fenomênico e criadora dos supremos valores da moralidade, totalmente *a priori* e independentemente da transcendência.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A efetividade de Deus não pode ser demonstrada por argumentação puramente conceitual, nem empírica ou pela combinação de ambas. Todas as tentativas de provar a existência de Deus por meio da razão especulativa incidem no argumento ontológico que não possui força demonstrativa. Deus não constitui objeto da ciência. A razão fracassa ao tentar conferir a unidade máxima ao entendimento, ultrapassando o âmbito da experiência possível. Contudo, a idéia de Deus é um conceito necessário para a razão dentro dos limites de um ideal transcendental. Deus pode ser pensado sem contradição, mas não é possível conhecê-lo teoricamente. A filosofia kantiana não concebe Deus como objeto da ciência, sua aceitação, feita em favor do necessário uso da razão prática, será uma questão de fé. O postulado da existência de Deus leva a termo a possibilidade de vinculação entre virtude e felicidade, viabilizando o soberano bem moral.

A concepção moderna do saber como criação da mente é inaugurada pela filosofia kantiana. As categorias *a priori* aplicam-se às sensações, como Deus não é uma sensação, nada pode ser dito ao seu respeito objetivamente. Pela razão especulativa não podemos conhecer, nem refutar, a existência de Deus. O caminho possível para chegar a Deus poder ser dado pela prática

moral. O imperativo categórico, que pressupõe a liberdade de agir, conduz o homem a buscar a felicidade por meio da virtude moral. Como ser dotado de liberdade, o homem pode ir além das leis naturais para obedecer à lei moral que ressoa dentro de si.

BIBLIOGRAFIA

- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2000 (Coleção Dicionários de Filósofos).
- GIUSTI, Ernesto Maria. Existência e predicação: sobre alguns problemas contemporâneos e sua origem kantiana. *Integração: ensino-pesquisa-extensão*. São Paulo, n. 28, p. 34-40, fevereiro/2002.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder, 1986.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- . *Crítica da razão prática*. Trad. Afonso Bertagnoli. São Paulo: Edições e Publicações Brasil, 1959.
- TOMATIS, Francesco. *O argumento ontológico: a existência de Deus de Anselmo a Schelling*. Trad. Sérgio J. Schirato. São Paulo: Paulus, 2003.

VI. ATEÍSMO NO EXISTENCIALISMO DE JEAN-PAUL SARTRE

No livro *A peste*, de Albert Camus, encontramos a indagação inquietante sobre se é possível acreditar de maneira ateuista em Deus.

No fundo, é um retorno à mesma questão presente na filosofia de Jean-Paul Sartre, na sua desesperada virada em torno de um Deus inexistente que apesar disso nunca pode ser extinto totalmente da consciência humana.

“Se Deus morreu”, diz Sartre, “então tudo é permitido”²⁹. É sobre essa afirmação que ele assenta “o ponto de partida do existencialismo”³⁰.

O problema do ateísmo se apresenta desde o início não como pseudoproblema acadêmico que não traz muitas conseqüências para a vida real, mas sim como ponto inicial de toda uma série de indagações que visam à existência humana na sua realização mais concreta.

Se Deus não existe, não temos certeza nenhuma de que a vida do ser humano tem sentido. Não há instância nenhuma que garanta tal sentido ou que ofereça parâmetros conforme os quais a pessoa poderia achar o sentido de sua vida. Mas, sendo jogada nesta vida sem ser interrogada se gostaria de tê-lo, *a pessoa não pode viver sem sentido*. Se tal sentido não pode ser estabelecido com referência a uma instância maior, chamada Deus, é o homem mesmo quem o deve criar. *Se Deus não existe, cada indivíduo deve criar o seu próprio sentido*.

Nessa criação de sentido, porém, o homem não encontra nenhum parâmetro moral absoluto, pois, se Deus não existe, “tudo é permitido”. Conseqüentemente, não há argumento convincente para exigir que a pessoa siga valores morais.

O mundo se apresenta a cada ser humano como mecanismo incompreensível e indiferente, cuja absurdidade culmina no fato de *o destino final de toda pessoa ser o não-ser*, a morte, a aniquilação de tudo aquilo que construiu no decorrer de sua tentativa de criar sentido.

Qualquer uma dessas tentativas, de antemão, está condenada ao fracasso, pois será aniquilada pela morte. Desse modo, a existência humana como um todo se apresenta como busca absurda de um sentido, busca essa que, de antemão, não possui sentido.

²⁹ SARTRE, Jean-Paul, *Existentialism and Humanism*, p. 1.

³⁰ *Ibidem*.

O resultado disso só poderá ser um: *a náusea*. Ela invade o homem diante do aglutinante daquilo que Sartre chama de “em-si”, aquilo que deve ser conhecido, os objetos que o contornam e o sufocam, tudo aquilo que não é consciência, e dentro do qual está condenado a viver.

Toda essa situação é agravada pelo fato de o ser humano ser o único ser consciente de que é consciente. Ele está *condenado a ser um ser consciente*, e nesta sua consciência consciente está confrontado com o dilema de ou acabar com a sua existência, ou dar a ela um sentido, apesar de ela não ter tal sentido em si.

Sendo que a inexistência de Deus priva o ser humano de qualquer parâmetro, na sua criação de sentido, o único que lhe resta é a liberdade. O homem é *condenado a ser livre*.

“Ser livre” é a condição para que a pessoa possa criar o seu próprio sentido. Todavia, é também a última razão pela qual Deus não pode existir. Pois, se tal Deus existisse, seria ele a última instância para a criação de sentido humano, e com isso, essa criação não estaria livre. Deus se torna assim uma contradição em si, e a existência humana por sua vez se perde num círculo vicioso. Se Deus existe, a vida humana tem sentido, mas o homem não tem liberdade absoluta para criar o seu próprio sentido. Para que ele tenha tal liberdade, Deus não pode existir. Mas, se Deus não existe, o homem, na sua livre criação de sentido, acaba confrontando-se com a impossibilidade de criar aquilo que daria um último sentido. É a consciência dessa contradição que em última análise provoca a atitude de desespero e de náusea diante da finitude de uma existência, cujo último sentido seria o infinito, e que se confronta ao mesmo tempo com a consciência da impossibilidade de alcançar tal infinito. Esta consciência, por sua vez, abre um caminho infinito, pois, “se Deus não existe, devemos decidir sozinhos o sentido do Ser”³¹. Agindo assim, porém, numa liberdade absoluta e não limitada por nenhum Deus, é o próprio homem que se converte numa espécie de Deus.

³¹ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: 1983. p. 502.

VII. INTERAÇÃO ENTRE O HUMANO E O DIVINO EM JACQUES MARITAIN

Maritain realizou um processo de aprofundamento de seu pensamento, pois seu ponto de partida foi a intuição bergsoniana, a qual se resume na proposição: “O tempo é atômico, mas durável”. A duração caracteriza não apenas os dados de consciência, mas os de toda a realidade. Segundo F. Leopoldo e Silva, uma tese importante de Bergson defende que a filosofia anterior desfigurava o objeto filosófico, porque nela o fluxo de duração se expressa num discurso formal. O pensamento atende às prerrogativas da inteligência, recusa a intuição e faz da análise do espaço uma figuração do conhecimento da duração. Essa constatação crítica tem seu sentido solidário a uma proposta positiva de gnoseologia fundada na intuição. A linguagem do conhecimento filosófico, apreendida pela intuição, é, pois, uma linguagem figurada³². A grande preocupação bergsoniana consiste em unir alguns elementos do conhecimento humano que ao longo da história da filosofia foram, muitas vezes, trabalhados de forma separada. Assim, Bergson aprofundará a função humana da inteligência, aproximando-a da função racional e, entre elas, a mediação da fé.

Bergson privilegia a função humana da intuição, a ela ligando a atividade religiosa da fé e mesmo da mística. Ele relativiza a inteligência e a razão. Maritain, ao contrário, integra na inteligência o que Bergson exalta na intuição. Dessa forma abordará as relações da fé e da inteligência ou da razão, prolongando e aprofundando os dados cristãos tradicionais. Em se tratando de razão e fé, sabemos que o conhecimento se dá pela evidência ou demonstração para a razão, e pela autoridade de uma revelação divina para a fé³³.

³² LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994. p. 15-21 (Coleção Filosofia).

³³ LÓPEZ MARTINEZ, N. Razón y fé. In: *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Rialp, 1973. v. XIX, p. 691.

Na Sagrada Escritura³⁴, o confronto entre razão e fé aparece quando se dá o encontro entre a revelação bíblica e o pensamento grego. A vida do povo de Israel se apóia na fé, como resposta lógica humana à revelação divina. Esse encontro epistemológico ocorre no momento em que os seguidores de Jesus Cristo aproximam a mensagem revelada do mundo mediterrâneo, o qual reflete sua cosmovisão a partir de categorias racionais, pois, como diz o autor da Primeira Carta aos Coríntios, “os gregos buscam a sabedoria” (1Cor 1,22). Assim, os cristãos deverão preocupar-se com as categorias filosóficas, mas precisam evitar ao mesmo tempo as filosofias vãs e falazes (cf. Cl 2,8).

Tomás de Aquino aprofundou a relação entre fé e razão, nas suas polémicas com os averroístas e com os agostinianos, partindo do conflito entre a liberdade, que é exigência da razão, e a confiança, que a fé e o dogma impõem³⁵. A fé e a razão, conforme Tomás de Aquino, não se conflituam. Mesmo não sendo imediatamente evidente a existência de Deus, reconhece-se que a razão é um campo próprio em relação às coisas divinas, pois, por analogia, Deus pode ser conhecido pela luz natural da razão. Pela luz natural da razão, o ser humano atinge a Deus a partir da contemplação das suas criaturas. O acesso ao conhecimento da divindade pode dar-se por meio da

fé ou por meio da razão. Pela razão podemos admitir a existência de Deus por meio de princípios filosóficos. Pela fé, podemos compreender verdades fundamentais da existência de Deus, como, por exemplo, sua “triunidade”.

A filosofia parte das criaturas para chegar a Deus, ao passo que a fé parte de Deus para chegar às criaturas³⁶. Contudo, essas duas concepções da existência têm em comum a existência divina, uma vez que fé e razão são dons divinos, ofertados gratuitamente ao ser humano. As cinco vias permitem concluir filosoficamente a existência de Deus, buscando seu conhecimento, que se pode colocar a serviço da fé, na razão³⁷.

Enfim, compreendemos que a razão presta um grande serviço à fé, trazendo luz para seu aprofundamento, assim como a fé presta serviço à razão, quando lhe dá sentido quando a luz natural se mostra insuficiente. Para ambas, a inteligência evidencia sua lucidez, para compreender o que crer e para crer o que pode compreender pela razão. Fé e razão não se contrapõem, nem se excluem, mas se incluem e, unidas, permitem um maior conhecimento das realidades naturais e sobrenaturais que tocam a existência humana. Essa tradição filosófica permitirá a Maritain aproximar e distinguir fé e razão, sagrado e profano.

A fé na compreensão de Deus

Na relação entre a inteligência e a razão, como forma de compreender a dimensão espiritual do conhecimento humano, Maritain destaca a importância da fé como instrumento constitutivo para o conhecimento pleno da realidade.

Antes de tudo, devemos considerar que a fé é simultaneamente uma virtude teologal e uma virtude pessoal. Na sua estrutura, destacamos, portanto,

³⁴ A questão entre fé e razão perpassa, de forma pendular, toda trajetória da filosofia e teologia, provocando desequilíbrios nas concepções humanas e procurando sempre uma relação harmoniosa na sua cosmovisão e na sua religiosidade. Embora seja um tema muito complexo, apresenta uma síntese desta trajetória desde o aristotelismo até o tomismo, fazendo uma incursão pela literatura bíblica, pois esta relação de conceitos é fundamental no pensamento de J. Maritain. As pesquisas não são originais, mas a partir de comentários e estudos seguros, que são devidamente citados. O pensamento tomista, que é uma referência importante para J. Maritain, será abordado, neste espaço, no tema fé-razão, mas será aprofundado devidamente na parte que reflete a gênese e elaboração do humanismo maritainiano, quando afrontar sua passagem do bergsonianismo ao tomismo (parte II). Partiremos dos comentários de: GILSON, E. *Saint T. de Aquin*. Paris: Librairie Lecoffre, 1925; GILSON, E. *A existência na filosofia de Santo Tomas*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1962.

³⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, I, 3

³⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II a – IIae, q. 8ª, a 1, ad 1 (Paris: Cerf, 1984).

³⁷ GILSON, E. *Saint T. D 'Aquin*. Paris: Librairie Lecoffre, 1925.

o seu aspecto teologal e o seu aspecto pessoal. O primeiro aspecto tem Deus por seu objeto e procede da ação divina. É o próprio Deus quem se comunica e todo crente possui a fé porque houve uma ação gratuita do próprio Deus. O segundo aspecto refere-se a uma colaboração permanente de uma decisão livre do ser humano, no qual Deus inculca gratuitamente a fé. Esse aspecto pessoal é tomado como uma virtude, pois demanda a livre intervenção e a prática da vontade humana. Essa intervenção humana tanto vai além de um simples sentimento religioso, que pode ser apenas fuga de incertezas e busca de respostas existenciais, como supera a dimensão psicológica da insegurança humana.

A ação divina é inquestionável e misteriosa, portanto a complexidade da fé se concentra no seu aspecto humano. Da parte de Deus, a ação da fé é muito simples, pois todos os seres humanos são convidados à graça da fé. Esse chamado universal não permanece abstrato ou inoperante, mas incita os crentes a professar e realizar as obras que estão dentro do projeto existencial do chamado divino. A complexidade do dado teológico referente à fé não se refere aos elementos misteriosos da parte de Deus, mas da parte dos codificadores dessa ação divina, que procuram explicitar essa ação divina por meio de teoremas lógicos e conceituais dentro da filosofia e da ciência das religiões.

A complexidade da fé funda suas raízes na contribuição necessária que o ser humano deve prestar. No ato da fé, a virtude pessoal não exclui a razão, nem a livre vontade e tampouco os sentimentos ou impulsos das faculdades afetivas. Certamente o ser humano crê com o coração, conforme nos diz Agostinho de Hipona³⁸, mas a faculdade da fé, que une a dimensão do sagrado com a dimensão do profano, sem excluir as outras faculdades supracitadas, não se identifica com elas. A fé se elabora internamente com o auxílio dessas faculdades (razão, livre vontade, sentimentos ou impulsos), pois nasce e cresce em íntima relação com a comunidade, dentro da sociabilidade da natureza humana.

³⁸ AGOSTINHO DE HIPONA, *Com. in Ioannem*. Coimbra: 1944. v. VI, p. 43.

Nos textos sagrados e na doutrina da Igreja, a fé é definida como uma iluminação especial do entendimento humano mediante a qual se percebem a realidade e a intimidade das coisas divinas.

Tomás de Aquino apresenta a fé como uma relação entre o humano e o divino, mostrando que pela fé a natureza humana experimenta o sobrenatural, pois na fé conhecemos a vida íntima de Deus e todos os seus desígnios. Por isso, o movimento inicial da fé (*pius credulitatis affectus*) se desenvolve e cresce pela caridade em busca da sabedoria dos santos, na qual cada ser humano, unido a Deus, contempla a Deus e julga o universo por sua conaturalidade com o divino. A fé permite à pessoa humana uma intimidade de conhecimento com o divino que se processa nas faculdades da inteligência e da razão³⁹. Pela existência da fé, existe uma participação da humanidade na vida de Deus e uma conaturalidade entre humano e divino. Em Agostinho de Hipona, bem como em Tomás de Aquino, essa iluminação interior da graça é uma palavra interior do mesmo Deus que atrai o ser humano para si, pois tem uma repercussão no mais profundo da consciência humana e imprime em suas faculdades de conhecimento uma misteriosa tendência para Deus⁴⁰.

Se analisarmos a gênese da fé, veremos que nela intervêm vários fatores: o entendimento, a vontade, a pessoa humana, a revelação, a graça e a operação da gratuidade divina. São quatro os momentos principais do ato de fé, quais sejam:

juízo de credibilidade: que é a constatação da existência de Deus, que pode ocorrer com a luz da razão, bem como a constatação de um dado histórico da revelação, que também pode concretizar-se com diversos motivos, sinais ou critérios de credibilidade;

juízo da "credentidade": é um juízo de ordem ético-moral, pois considera que devemos a Deus amor, entrega e obediência. Se assumo o juízo de credibilidade, devo, conseqüentemente, aceitar o juízo de "credentidade";

³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, 2-2 q. 45-46.

⁴⁰ MONTALAT MASSOT, R. Fé. In: *Gran Enciclopedia Rialp*, v. IX, p. 787.

decisão ou mandato da vontade: nesse momento, a pessoa quer crer, pois tem presente a graça sobrenatural;

consentimento do intelecto: trata-se aqui do assentimento da inteligência à verdade revelada. Estes dois últimos são realizados com a cooperação da graça sobrenatural, pois, sem ela, o ser humano não pode incorporar em sua vontade e em seu entendimento a verdade divina.

Quando Maritain aprofunda em sua obra *Les degrés du savoir* ["Os degraus do saber"] a questão do conhecimento, apresenta a fé dentro de uma analogia, aproximando-a da contemplação mística, colocando-a como uma faculdade natural e, ao mesmo tempo, sobrenatural. Por isso, usa o termo "sobreanalogia", mostrando uma nítida relação entre o regime de metafísica e o regime de contemplação. Se por analogia compreendemos que o ser é análogo com relação às substâncias, porque é a base para a existência de todas as coisas, por "sobreanalogia" entendemos que o ser transcende os seres naturais e atinge os sobrenaturais, adentrando no mistério da fé. O conceito "sobreanalógico" leva a inteligência a uma compreensão sobrenatural da realidade⁴¹.

Pela fé, o divino transinteligível se revela ao humano, como si mesmo e como objeto da sua fé. No conhecimento da fé, existe o senso da transinteligibilidade divina, mesmo o sentido da divindade, completado pela liberdade generosa de Deus. No universo inteligível dos nossos sentidos, a escolha dos objetos e dos conceitos serve para nos revelar a nossa linguagem. A fé nos eleva, como virtude do testemunho da verdade, para além da infalível veracidade do Deus revelado, e graças à proposição feita pela Igreja, ao conhecimento de tudo que está escondido no seio da divindade⁴².

A fé não é certamente uma ciência, pois seu objeto não pode ser visto nem comprovado pela inteligência, mas somente acreditado pelo testemunho

da verdade primeira. A fé teologal é uma virtude que atualiza o dom divino da fé. Ela adere vitalmente à coisa mesma que é seu objeto, isto é ao ser íntimo e pessoal de Deus. Graças à sobreanalogia da fé, somos elevados ao infinito pelos meios naturais de apreensão e de verificação. A fé é, por assim dizer, um tipo de conhecimento que transcende o conhecimento empírico das ciências dos fenômenos. A fé é de ordem divina e sobrenatural, e a inteligência, sob a ação da vontade e da graça, conhece sem ver a verdade subsistente⁴³.

À fé teologal se apegam, de acordo com o pensamento de Tomás de Aquino, dois tipos de ciência ou de saber, enquanto conhecimento certo pelas causas ou pelas razões do ser. São dois tipos de ciência que são ao mesmo tempo sabedoria: a sabedoria da fé racional, da qual se ocupa a teologia discursiva, e a sabedoria da fé amorosa, da qual se ocupa a teologia mística.

Em relação à metafísica das religiões, a busca da verdade, que lhes é peculiar, encontra grandes limites em todas as religiões e em todos os sistemas racionais. A convicção de cada pessoa, para além dos limites ou carências, não deve desunir os espíritos que lutam em favor da sociedade mais justa⁴⁴. Compreendemos a necessidade de uma maior tolerância para um diálogo religioso, iluminado pela inteligência e pela razão.

Os seres humanos pertencem a tradições espirituais bem diversas e possuem vias religiosas e filosóficas muito diferentes, muitas vezes até opostas, mas podem unir-se entre si com base nos princípios práticos, devendo trabalhar juntos para o bem comum. O cristianismo, por exemplo, deve anunciar o Reino de Deus, buscando assim a unidade do gênero humano e a igualdade da natureza de todos os seres humanos. Desenvolve-se, em geral, uma consciência profana, quer dizer, autônoma de uma profissão religiosa que orienta as inspirações para a construção de um mundo melhor.

A fé torna-se o fundamento misterioso da razão ou da filosofia, que convida o ser humano a se comprometer com o bem da civilização. A huma-

⁴¹ MARITAIN, J. *Les degrés du savoir*, v. VI, p. 697.

⁴² *Ibidem*, p. 1.075.

⁴³ MARITAIN, J. *Quatre essais sur l'esprit*, v. VII, p. 225.

⁴⁴ MARITAIN, J. *Western civilization and religious faith*, v. IX, p. 1.022

nidade tem necessidade de sinais tangíveis e de testemunhos concretos, precisa da virtude dos exemplos, necessita de esperança temporal. Temos aqui a união da razão e da fé.

Na busca de uma contemplação suprema e da busca da suprema liberdade, existem dois aspectos fundamentais. Na dimensão espiritual consideramos uma liberdade perfeita e absoluta a que o ser humano aspira, o que significa uma condição sobre-humana. Na dimensão humana, a lei é um ofício de proteção e de educação da liberdade, um ofício de pedagogo.

A fé permanece sempre um mistério, um dom ofertado gratuitamente ao ser humano. A nossa inteligência nos permite assimilar a fé que se realiza em nós e que segue o seu próprio caminho. A atividade da inteligência fabrica na consciência humana seus conceitos e suas idéias. A inteligência não é a garantia da fé, pois esta permanece no âmbito do mistério; apenas esta faculdade possibilita a passagem da fixação dentro do sinal para a passagem ao real significado. Como diz Tomás de Aquino, a fé não se fixa nos enunciados, nos sinais temporais. Seu significado está na realidade, que se manifesta nos seus sinais⁴⁵. A fé é uma comunhão obscura ao conhecimento infinitamente luminoso que o abismo divino tem de si mesmo. A fé nos instrui sobre as profundezas divinas e está acima de todos os sistemas humanos.

Razão e fé: uma conversão interativa

Ao discutir sobre o racionalismo⁴⁶, Maritain afirma que o regime do pensamento racional é uma doutrina que transcende toda a filosofia. No entanto, não é incompatível com a intelectualidade, mas é sua própria natureza e prepara o espírito humano para a crença e a prática da religião. O co-

⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, IIa – IIae, q. 1, a. 2, ad 2m.

⁴⁶ MARITAIN, J. *De la philosophie chrétienne: la position rationaliste*, v. V, p. 233.

nhecimento da alma humana por si mesmo, como podemos dizer, um tipo de auto-conhecimento da alma humana, é uma tendência natural do ser humano⁴⁷.

A experiência mística, particularmente apresentada por Maritain, é uma resposta ao desejo profundo de todo ser espiritual para atingir o absoluto que habita no ser humano. Deus é uma presença absoluta dentro do espírito humano e nele Deus pode manifestar-se plenamente. No cristianismo, o Deus inefável, Uno e Trino, é a revelação da presença da imensidão divina presente na criação, que se desvela mais plenamente no ser humano, especificamente em sua dimensão espiritual.

A presença divina na criação se revela no ato criador e conservador de Deus. Nós somos elevados necessariamente à resposta da fé, uma vez que Deus é o autor da natureza revelada tanto mediata quanto imediatamente, permanecendo sempre como o ser substancial da alma humana. A própria experiência não é satisfatória para o testemunho da fé, pois ela nem confunde nem distingue os dois absolutos da existência humana, quer seja o “absoluto do ser substancial da alma” quer seja, “nele e por ele”, o absoluto divino.

Maritain acredita que toda existência singular se realiza limitada pela essência, pois a existência é polivalente e transcendente e, por isso, a essência é sempre a existência de alguma coisa. O ser substancial desvela a presença de Deus, pois Deus está presente nas coisas e estas refletem, como um espelho, suas manifestações e não propriamente sua existência própria⁴⁸.

A apreciação da faculdade humana da fé e da mística não se resolve por vias naturais, embora passe por elas e conte com seus elementos

⁴⁷ Esta tradição ocidental é secular e se encontra implantado no platonismo e em suas correntes filosóficas, bem como no aristotelismo, trazido ao mundo ocidental cristão por Averróis e Avicena, dentro do sistema teológico e filosófico de Tomás de Aquino. GARDET, L. *Recherches sur la “mystique naturelle*. In: *Jacques Maritain, son oeuvre philosophique*. Paris: Bibliothèque de la Revue Thomiste, 1948. p. 87.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 92.

constitutivos. A experiência da presença da imensidão de Deus permanece imediata; ao mesmo tempo, o espírito humano guarda sua função de mediador. A presença divina se revela e se desvela na realidade humana e nas faculdades sobrenaturais do espírito humano, mas a imensidão divina esconde misteriosamente seu mistério. Assim, a atividade da fé é fundamental para o desenvolvimento pleno da inteligência e da razão humanas, pois possibilita ao ser humano abrir-se mais plenamente ao divino e contemplá-lo com maior eficácia.

FOME, EPIDEMIA E CATOLICISMO EM SÃO PAULO (1918)

Pe. Dr. Ney de Souza

O texto apresentado a seguir retoma a situação no município de São Paulo em 1918, durante a epidemia da gripe espanhola. A crise gerada pela epidemia, que levou a população a uma grande dificuldade econômica e, portanto, à fome, são tratadas numa dinâmica analítica e de relação com o catolicismo popular, na perspectiva da criação de uma mentalidade em torno da grande catástrofe ocorrida.

A epidemia aconteceu durante o longo bispado de D. Duarte Leopoldo e Silva (1907-1938). Na primeira parte será realizada uma retrospectiva panorâmica das atividades de D. Duarte e, em seguida, a análise dos acontecimentos da epidemia em 1918.

O BISPADO DE DOM DUARTE LEOPOLDO E SILVA (14/04/1907 – 13/11/1938)

Dom Duarte é filho do alfaiate português Bernardo Leopoldo e Silva, que jovem imigrou para o Brasil, e de Ana Rosa Marcondes Leopoldo. Era o mais velho de dez irmãos. Foi o primeiro arcebispo de São Paulo, nasceu em Taubaté no dia 4 de abril de 1867. No início de seus estudos queria ser advogado¹. Em 1844, concluiu o curso preparatório, que era anexo à Faculdade de Direito, em São Paulo. Em seguida, mudou seu caminho e foi para o Rio de Janeiro, ingressando curso de farmácia da Faculdade Nacional de Medicina. Estudava de dia e para manter-se lecionava aulas particulares à

¹ ACMSP Documentação avulsa Dom Duarte Leopoldo e Silva. Nessa pasta se encontra o passaporte de D. Duarte, número 424, de 13 de março de 1925. Nele, além da foto do arcebispo, as suas impressões digitais.