

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

GUILHERME ESTEVAM EMILIO

**OS ARGUMENTOS DA EXISTÊNCIA DE DEUS À LUZ DA FILOSOFIA DE PAUL
TILLICH**

**GUARULHOS
2018**

GUILHERME ESTEVAM EMILIO

Os argumentos da existência de Deus à luz da filosofia de Paul Tillich

Tese apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Metafísica, ciência e linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Juvenal Savian Filho

Guarulhos

2018

Emilio, Guilherme Estevam.

Os argumentos da existência de Deus à luz da filosofia de Paul Tillich / Guilherme Estevam Emilio. – Guarulhos, 2018.
381 f.

Tese

Doutorado em Filosofia

Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2018.

Orientação: Prof. Dr. Juvenal Savian Filho.

The God's existence arguments according Paul Tillich's philosophy

1. Deus. 2. Provas da existência de Deus. 3. Argumento ontológico. 4. Argumento cosmológico. 5. Paul Tillich.

GUILHERME ESTEVAM EMILIO

**OS ARGUMENTOS DA EXISTÊNCIA DE DEUS À LUZ DA FILOSOFIA DE PAUL
TILLICH**

Tese apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia
Área de concentração: Metafísica, ciência e linguagem.

Aprovação em 03 de Maio de 2018

Prof. Dr. Juvenal Savian Filho - Orientador
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Etienne Alfred Higué
Universidade do Estado do Pará

Prof. Dr. Jamil Ibrahim Iskandar
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Joel Gracioso
Faculdade de São Bento

Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines
Universidade Estadual de Maringá

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, *abba ho pater*, por sua providência, graça e favor. Ele é o *Logos* que se revela e se oculta, o fundamento inexaurível da Vida, o Nome sobre o qual não se pode pensar nada maior, o *Ens Perfectissimum*, a Causa Primeira e transcendente do Universo, o Criador e Sustentador de todas as coisas, o motivo insondável da existência, aquilo que nos concerne ultimamente. Sua dignidade excede toda homenagem que eu lhe possa prestar. Por isso, presto-lhe esse agradecimento incluindo nele os demais. Com efeito, agradeço ao Senhor, o *Logos sárx egéneto*, pela vida e ajuda da minha linda esposa, que me acompanhou ao longo desses anos, fortaleceu-me nas crises de ansiedade, viajou comigo e, além disso, leu pacientemente esta tese toda; pela vida do meu querido filho, que nasceu no momento em que escrevia o último capítulo desta tese e tem proporcionado grandes momentos de alegria a minha vida; pela vida e apoio dos meus pais, que sempre incentivaram os meus estudos e me apoiaram de formas diversas; pela vida do meu irmão, da minha cunhada e dos meus sobrinhos, que também estiveram ao meu lado nos momentos em que mais precisei; pela vida e apoio do meu orientador Juvenal, que me ajudou tanto no mestrado quanto no doutorado; pela vida dos meus amigos, especialmente a Railda, o Carlinhos, o Cleber, a Lara, o Dallas e a Débora, pois me ajudaram em difíceis momentos ao longo desses últimos anos; pela vida e disposição da psicóloga Pâmela, que me acompanhou mesmo sem cobrar pelas consultas. Enfim, agradeço a Deus, *Pneuma*, porque seus insondáveis juízos e seus sublimes planos, embora inexcrutáveis, nos impelem em sua direção e nos conduzem “para além das nossas alturas”.

RESUMO

Esta tese examina os escritos de Paul Tillich sobre os argumentos a favor da existência de Deus, os quais, no conjunto da *Teologia Sistemática*, inserem-se ao final da análise da finitude do ser, isto é, na parte que trata da pergunta pelo sentido do ser. A *Teologia Sistemática* é construída a partir do método de correlação do autor, que consiste na elaboração de perguntas filosóficas existenciais e respostas teológicas simbólicas. Um dos objetivos desse método é superar dialeticamente a teologia natural e a teologia supranatural, em vista de uma nova abordagem teológica. Assim, uma vez que o autor situa os argumentos no âmbito da pergunta, já se pressupõe, na estrutura do texto, que a função deles é estabelecer a indagação pelo sentido do ser, ou seja, descrever a estrutura do ser e demonstrar a sua finitude a partir da análise de seus conceitos. Com efeito, é a partir dessa estrutura – a constituição do ser finito – que os argumentos levantam a pergunta por Deus, mas não a resposta, dado que, para Tillich, seria impossível derivar uma resposta sobre a natureza de Deus a partir da finitude humana. Ademais, não se pode provar a existência de Deus, pois a única possibilidade de se pensar em Deus a partir de uma ontologia é tomando-o como o ser-em-si e, portanto, como aquilo que excede todo ser existente e que não é um ser entre outros. Existir é estar sujeito ao não-ser e, conseqüentemente, é ser finito. Portanto, a inferência dos argumentos de tratar da existência de Deus deve ser simbólica, não literal, e os próprios argumentos devem ser vistos não mais como argumentos, mas como análises existenciais ou tentativas de descrição do sentido da pergunta por Deus. Os argumentos expõem a presença do elemento incondicional na estrutura do ser e, conseqüentemente, a necessidade dessa pergunta que se dá em virtude da ameaça do não-ser, do absurdo e da falta de uma razão suficiente para a existência do ser humano e do mundo. O objetivo desta tese é esclarecer o referido caráter dos argumentos por meio da apresentação da história dos argumentos ontológicos e cosmológicos na forma mais próxima possível da compreensão que deles teve Tillich.

ABSTRACT

This thesis examines Paul Tillich's writings about the arguments for the existence of God. In the set of the *Systematic Theology* they are inserted at the final of the analysis of the finitude of the being, that is, in the part which deals with the question for the meaning of being. The *Systematic Theology* is drawn from the author's correlation method, which consists of the elaboration of existential philosophical questions and symbolic theological answers. One of the objectives of this method is to dialectically overcome the natural theology and the supernatural one, aiming at a new theological approach. Thus, once the author situates the arguments in the question context, it is already taken for granted in the structure of the text that their function is to establish the question for the meaning of being, that is, to describe the structure of being and demonstrate its finitude from the analysis of its concepts. This way, it is from this structure - the constitution of the finite being - that the arguments raise the question for God but not the answer, once, for Tillich, it would be impossible to derive an answer for the nature of God from human finitude. Moreover, one cannot prove the existence of God, because the only possibility to think about God from an ontology is having him as the Being-Itself and, therefore, as something that exceeds every existent being and that it is not a being among others. To exist is to be subject to the non-being, and consequently, it is to be finite. Hence, the inference of the arguments to deal with the existence of God must be symbolic and not literal. The arguments themselves must be seen no longer as arguments, but like existential analysis or attempts of the description of sense of the question for God. The arguments expose the presence of the unconditional element in the structure of being, and consequently, the need of this question which is given due to the threat of the non-being, of the absurd and lack of a sufficient reason for the existence of the human being and the world. The objective of this thesis is to clarify the aforementioned feature of the arguments through the presentation of the history of the ontological and cosmological arguments as closely as possible to Tillich's comprehension about them.

SUMÁRIO

Resumo	6
Abstract	7
Introdução	11
Capítulo 1 Elementos centrais do pensamento de Paul Tillich	21
1. Discussões metodológicas	22
1.1 O sentido do método teológico	22
1.2 O método metalógico	25
1.2.1 <i>As fases do pensamento de Paul Tillich</i>	25
1.2.2 <i>O método metalógico de Paul Tillich</i>	28
1.3 O método de correlação	32
2. A ontologia e a questão de Deus em Paul Tillich	46
2.1 A epistemologia de Paul Tillich	49
2.1.1 A estrutura essencial da razão	50
2.1.2 A estrutura existencial da razão	56
2.2 A teoria do símbolo de Tillich	65
2.3 O incondicionado	68
2.4 A pergunta pelo sentido do ser	69
3. A existência de Deus	78
3.1 Breve exposição da concepção tillichiana de Deus	78
3.2 As provas da existência de Deus	89
3.3 A revogação do debate sobre a existência de Deus	90
3.3.1 Tillich e o deísmo	98
3.4 O teísmo que supera o naturalismo e o supranaturalismo	100
3.5 O conceito tillichiano de fé	102
3.6 O conceito de existência de Deus	105
3.7 O método de argumentação	107
3.7.1 Tillich, Agostinho e ceticismo	109

3.7.2	Tillich e Kant: criticismo, finitude e o incondicionado _____	112
3.7.3	Agostinho, Kant e Anselmo _____	122
4.	Conclusão _____	126
Capítulo 2	Tillich e o argumento ontológico da existência de Deus _____	129
1.	Anselmo e o argumento ontológico _____	132
1.1	História do argumento ontológico _____	132
1.2	O <i>Monológico</i> : prelúdio da prova ontológica _____	150
1.2.1	A primeira “prova” do Monológico _____	154
1.2.2	A segunda “prova” _____	157
1.2.3	A terceira “prova” _____	159
1.2.4	O <i>Proslógio</i> _____	161
1.2.4.1	Um resumo da obra _____	161
1.2.4.2	A leitura da <i>ratio Anselmi</i> do <i>Proslógio</i> _____	166
1.2.4.3	Objeções de Kant _____	173
1.2.4.4	Interpretações do argumento ontológico de Anselmo _____	180
1.2.4.5	O chamado “argumento ontológico” é ontológico? _____	182
2.	Tillich e o argumento ontológico _____	187
3.	Conclusão _____	195
Capítulo 3	Tillich e o argumento cosmológico da existência de Deus _____	200
1.	História do argumento cosmológico _____	204
1.1	O argumento cosmológico na filosofia grega _____	206
1.2	O argumento cosmológico na filosofia árabe e judaica _____	212
1.2.1	Alfarabi _____	216
1.2.2	Avicena _____	220
1.2.3	Algazali _____	223
1.2.4	Averroes _____	224
1.2.5	Maimônides _____	227
1.3	O cristianismo medieval e o argumento cosmológico _____	231
1.3.1	Boaventura e o argumento <i>kalam</i> _____	232
1.3.2	Tomás de Aquino e o argumento cosmológico _____	235
1.3.2.1	Questões que circundam as cinco vias de Tomás _____	236
1.3.2.2	As cinco vias de Tomás _____	245
1.3.2.2.1	A primeira via de Tomás _____	246
1.3.2.2.2	A segunda via de Tomás _____	250
1.3.2.2.3	A terceira via de Tomás _____	253

1.3.2.2.4 A quarta via de Tomás _____	261
1.3.2.2.5 A quinta via de Tomás _____	263
1.3.3 O argumento de Duns Escoto _____	268
1.3.3.1 A relação entre filosofia e teologia _____	268
1.3.3.2 O argumento cosmológico de Duns Escoto _____	272
1.3.3.3 A tríplice primazia: primeira parte do argumento _____	276
1.3.3.4 Demonstração da coincidência entre a tríplice primazia _____	285
1.3.3.5 Demonstração da unidade das três primazias _____	286
1.3.3.6 Resumo do argumento de Escoto feito por Craig _____	288
1.4 O argumento cosmológico na Modernidade _____	291
1.4.1 O argumento “cosmológico” de Espinosa _____	291
1.4.2 O argumento cosmológico de Leibniz _____	298
2. O argumento cosmológico: objeções e sínteses _____	305
2.1 As objeções kantianas _____	306
2.2 Algumas sínteses e críticas contemporâneas _____	313
3. Tillich e o argumento cosmológico _____	318
3.1 Dois tipos de filosofia da religião _____	319
3.2 A leitura tillichiana do argumento cosmológico _____	325
3.2.1 As cinco vias na obra “História do Pensamento Cristão” _____	326
3.2.2 O argumento cosmológico na obra Dogmática _____	332
3.2.3 O argumento cosmológico na Teologia Sistemática _____	337
4. Conclusão _____	346
Considerações Finais _____	353
Referências bibliográficas _____	365

INTRODUÇÃO

Tendo vivido as duas guerras mundiais e enfrentado o nazismo, a ponto de ter de imigrar para os Estados Unidos, o teólogo Paul Tillich insere-se em um contexto de desencantamento com a razão e com o ser humano e de desilusão em relação à razão técnica e à apropriação indevida feita pela ciência e pela metafísica do “objeto” religioso. Tal contexto, no âmbito estético, expressa-se por meio de movimentos artísticos, como o de vanguarda, que denunciam os excessos da tecnologia, a concepção mecânica e objetivista do tempo e as ilusões dos grandes ideais advindos do iluminismo. Nesse âmbito, Tillich encerra sua carreira elaborando uma nova forma de abordar o ser e Deus, além de um novo método que visa superar os problemas da metafísica, do naturalismo e do supranaturalismo.

Essa abordagem ontológico-teológica, embora esteja presente em outras obras do autor, destaca-se na obra *Teologia Sistemática* e visa superar os equívocos da tradição metafísica, apontados por Heidegger (basicamente o erro de tomar o ente pelo ser), sem deixar de considerar Deus como o ser-em-si. É dessa perspectiva que são tratados os argumentos a favor da existência de Deus, os quais fazem parte da espinha dorsal da metafísica, de maneira que a análise e a interpretação de tais argumentos requer um conhecimento dessa tradição, no modo como ela foi entendida por Tillich. Essa tarefa comporá grande parte do presente trabalho.

Com efeito, este trabalho pretende compreender e expandir a discussão exposta por Tillich (2005), na parte 2 do Volume I da *Teologia Sistemática*¹, especificamente sobre os argumentos da existência de Deus. Essa discussão se situa logo após o autor elaborar sua estrutura de conceitos ontológicos e sua concepção de finitude. Assim, a análise dos argumentos explicita o cerne do primeiro volume da obra ao estabelecer um elo entre a concepção tillichiana de ser e sua posterior exposição sobre a realidade de Deus.

Este trabalho procurará, então, fazer uma leitura atenta do texto de Tillich, aliada a uma reconstrução das provas da existência de Deus, tais como compreendidas por ele. A preocupação tillichiana de estar nas “fronteiras”² e de assumir uma postura intermediária entre várias disciplinas, especialmente entre a Teologia e a Filosofia, será aqui respeitada ao máximo. É essa mesma preocupação que permitirá ver como a análise dos argumentos da existência de Deus, à luz da ontologia de Tillich, não implica necessariamente rejeitá-los ou assumi-los, mas transpô-los, chegando a uma nova síntese e distinguindo aquilo que é primordial daquilo que se mostra irrelevante. O núcleo da presente tese, nesse sentido, reside em defender que, segundo Tillich, as provas da existência de Deus, por um lado, reconhe-

¹ A *Teologia Sistemática* é a obra de maturidade do pensamento de Paul Tillich. Publicada em três volumes, em inglês, entre os anos 1951 a 1963 (cf. TILLICH, 1951), ela representa a grande síntese do pensamento tillichiano. Sobre isso, o autor afirma: “Mas, finalmente, considerando minha idade, já não me era mais permitida qualquer postergação (de minha obra principal), embora nunca sintamos ter trabalhado suficientemente num livro que lida com tantos assuntos problemáticos” (TILLICH, 2005, p.467). Utilizaremos, nesta tese, tanto a edição em inglês (TILLICH, 1951) como a quinta edição em português (TILLICH, 2005) dessa obra. Apesar de a publicação ter sido tardia, Tillich já tentava elaborar uma obra sistemática desde a primeira fase de seu pensamento. Uma importante obra que expõe essa tentativa é a *Dogmática*. “Do período em Marburg resultaram suas primeiras preleções sobre Dogmática, que representam significativo estágio de amadurecimento de sua *Teologia Sistemática* (MÜLLER, 2005, p.3). Segundo Müller, essa primeira tentativa tillichiana de sintetizar seu pensamento teológico data já dos anos de 1913-14. O próprio Tillich (2005), na introdução do terceiro volume de sua *Teologia Sistemática*, expõe que tentou sistematizar o seu pensamento no período em que vivia na Alemanha. Richard, na introdução à edição francesa *Dogmatique*, expõe que o curso de Dogmática foi dado por Tillich no verão de 1925, em Marburg, e tinha como pano de fundo algumas questões levantadas por Harnack e Troeltsch, além do desafio “existencialista” levantado por Heidegger e Bultmann. Diz também que esse manuscrito foi encontrado nos arquivos de Harvard e publicado em 1986 por W.Schussler (RICHARD, 1997). Gert Hummel editou alguns manuscritos do período alemão com o título de *Systematische Theologie*. Eles foram publicados em *Main Works/ Hauptschriften 6* (TILLICH, 1992c, p.63-81). Hummel (1992), na introdução à edição crítica *Main Works 6 (The Way to the Systematic Theology)*, mostra o percurso de sistematização da teologia tillichiana. Scharf (1999, p.24), por sua vez, pontua que, além de estar presente nas *Main Works*, a *Systematische Theologie* de 1913 foi publicada separadamente. A obra *Main Works* foi publicada em seis volumes entre os anos de 1988 a 1998.

² Gunther Wenz (1989), em *Uma introdução aos escritos filosóficos de Paul Tillich*, considera que essa preocupação de Tillich de estar nas fronteiras é a razão pela qual o autor estabelece uma boa relação entre a Teologia e a Filosofia. É dessa perspectiva que, segundo Wenz (1989, p.11), pode-se entender a oposição de Tillich à afirmação de Pascal segundo a qual o Deus de Abraão é diferente do Deus dos Filósofos. Tillich (2010b), numa entrevista concedida a Werner Rode, disse que nunca deixou de estar na “fronteira entre o filosófico e o teológico”. Essa postura de Tillich perpassa todo o seu pensamento e é chamada, nesta tese, de “dialética”, no sentido hegeliano do termo.

cem o elemento incondicional e, por outro, exprimem a finitude, isto é, a distância do ser humano em relação a Deus, de modo que o reconhecimento do elemento incondicional e a presença da finitude e do não-ser faz com que os argumentos percam seu caráter lógico-argumentativo, tornando-se análises e descrições. Em geral, Tillich faz uma leitura inédita dos argumentos, pois, em sua concepção, em vez de eles discorrerem sobre Deus e sobre o modo como Deus é constatado na existência humana, tratam apenas do ser humano e do mundo. Expõem, com efeito, a pergunta por Deus; não a resposta.

Tendo em vista que a análise tillichiana dos argumentos da existência de Deus possui pressupostos epistemológicos, convém iniciar pela sua elucidação. Assim, apresentamos, no primeiro capítulo, uma introdução ao pensamento de Paul Tillich, com o objetivo de, em linhas gerais, destacar especialmente aqueles elementos que esclarecem a leitura tillichiana dos argumentos da existência de Deus. O capítulo subdivide-se em duas principais seções: introdução ao pensamento de Tillich e introdução ao problema da existência de Deus na obra *Teologia Sistemática*. Tratamos da epistemologia, da ontologia, da concepção de Deus e da concepção de existência do autor.

Ainda no que se refere às discussões metodológicas³, apresentamos dois importantes métodos empregados nas principais obras de Paul Tillich: o metalógico e o de correlação. Ao fazer isso, percebemos que os problemas que Tillich pretendia superar com o método metalógico na obra *Filosofia da Religião* assemelhavam-se aos que ele tentava superar com o método de correlação na obra *Teologia Sistemática*. Consequentemente, apesar de ambas as obras se diferenciarem, elas mantêm como pano de fundo a tentativa de superação de três problemas básicos de teologia e de filosofia da religião: o naturalismo, o supranaturalismo e o dualismo (especulativo ou metafísico). Problemas esses que reaparecem na discussão sobre o teísmo e também na doutrina tillichiana de Deus.

Vale destacar que o dualismo metafísico é a principal dificuldade destacada por Tillich nessas obras e consiste justamente na tentativa de provar a existência de Deus. Diante disso, um dos objetivos do autor em sua *Teologia Sistemática* é superar a metafísica por

³ As obras utilizadas para falar sobre a metodologia de Tillich foram: *O problema do método teológico I, O problema do método teológico II, O sistema das ciências, Filosofia da Religião e Teologia Sistemática*. Por sua vez, as duas obras básicas utilizadas para mostrar a preocupação fundamental de Tillich que permeia a elaboração destes métodos foram basicamente a *Filosofia da Religião* e a *Teologia Sistemática*. Os problemas do naturalismo, do supranaturalismo e do dualismo foram tratados com base em *A coragem de ser, A dimensão perdida, A era protestante, Dogmática, Filosofia da Religião, O sistema das ciências, e Teologia Sistemática*.

meio da teologia. Essa superação se expressa quando o autor critica e reinterpreta os argumentos sobre a existência de Deus.

A ontologia⁴ e a epistemologia de Paul Tillich foram apresentadas conforme a estrutura da *Teologia Sistemática*. Partimos, por conseguinte, do pressuposto tillichiano de que, a despeito do fato de a ontologia ser mais fundamental, a discussão epistemológica aparece primeiro, em razão das demandas científicas atuais. Portanto, tentamos, em um primeiro momento, abordar os métodos e, posteriormente, mostrar a primazia e o significado da ontologia, inserindo um resumo da discussão epistemológica elaborada pelo autor na Parte 1 do Volume I da *Teologia Sistemática*.

Esse resumo consiste na diferenciação entre a razão técnica e a razão ontológica. Na primeira, a “razão” é concebida apenas em termos lógicos, enquanto, na segunda, é compreendida como *logos*, sem desconsiderar suas funções estéticas e práticas. O autor considera ambas importantes, mas pontua que a segunda deve estar pressuposta na primeira. Ademais, trata da razão subjetiva e objetiva e, sobretudo, da profundidade da razão enquanto elemento incondicional de suas funções teóricas, práticas, estéticas⁵. Esse elemento incondicional, chamado de “profundidade da razão”, é também o aspecto religioso subjacente à razão.

Além da discussão epistemológica, julgamos oportuno inserir também, no âmbito da discussão sobre o ser, a teoria do símbolo⁶ do autor bem como sua concepção de incondicionado, uma vez que é impossível compreender a noção tillichiana de ser-em-si sem entender, de antemão, suas ideias sobre o incondicionado e o símbolo. Uma das principais características do símbolo é remeter ao incondicionado, e este, por sua vez, não é um ser entre outros, mas uma qualidade que caracteriza aquilo que nos preocupa de maneira última ou radical. O termo *incondicionado* (*das Unbedingte*) também pode ser traduzido como absoluto ou necessário, e, de modo geral, remete àquilo que ultrapassa a finitude humana.

Por fim, retornamos à ontologia do autor seguindo a estrutura exposta na *Teologia Sistemática*, a saber: a pergunta pelo sentido do ser, feita a partir de um choque ontológico; a necessidade responder filosoficamente a essa pergunta, sem cair em tautologia, a partir da

⁴ Para análise da ontologia de Tillich, recorreremos às obras: *A coragem de ser, Amor, poder e justiça, Teologia da Cultura, Religião Bíblica e a procura pela Realidade Última, O abalo das fundações* e *Teologia Sistemática*.

⁵ Esse elemento incondicional aparece, nas funções teóricas da razão, como a verdade-em-si; nas funções práticas, ele surge como o bem-em-si e, nas funções estéticas, como o belo-em-si.

⁶ A teoria do símbolo do autor aparece principalmente nas obras *O Símbolo Religioso e nosso conhecimento de Deus, O símbolo religioso, A Dinâmica da fé, O significado e a justificação do símbolo religioso*.

análise dos conceitos ontológicos universais que apontam metaforicamente para o ser-em-si; a distinção entre os diversos significados do verbo “ser” na ontologia do autor; e a estrutura do ser que consiste em quatro níveis de conceitos ontológicos: o primeiro nível versa sobre a estrutura básica do ser, que é constituída pelas relações sujeito-objeto e eu-mundo; o segundo trata dos elementos que constituem essa estrutura (individualização e participação; dinâmica e forma; liberdade e destino); o terceiro aborda as características do ser, isto é, a relação entre ser e não-ser bem como a relação entre finitude e infinitude; e o quarto diz respeito às categorias do ser e do entendimento, que também são chamadas de categorias da finitude.

Ao final, antes de adentrar a análise dos argumentos sobre a existência de Deus, mostramos o efeito da finitude do ser sobre os elementos e as categorias, expondo a possibilidade da perda da estrutura do ser e da autodestruição dos elementos caso eles não estejam fundamentados no ser-em-si. Expusemos também a diferença entre essência e existência e a noção do autor de que a existência consiste na “queda” da essência.

Em relação ao tema da existência de Deus⁷, explicitamos diversas formas de teísmo (e ateísmo), a fim de mostrar que Tillich supera todas elas, pois sua concepção de Deus e de fé inviabiliza essas categorizações, uma vez que o ateísmo acaba afirmando implicitamente a existência de Deus, e que o teísmo, por sua vez, nega-a. Por conseguinte, o debate sobre a existência de Deus perde o sentido, dado que a concepção tillichiana de Deus não se adequa ao discurso sobre a “existência” de Deus.

Segundo o autor, a concepção de existência não pode incluir Deus, porque existir é estar ameaçado pelo não-ser. Ora, o fundamento do ser e do não ser (isto é, Deus) não pode estar ameaçado pelo não ser. Com efeito, Deus precede ontologicamente qualquer ser existente e não é um ser entre outros. Há, ademais, um elemento de indefinição em Deus que não permite que Ele seja objeto de nosso conhecimento teórico. Aliás, o conhecimento que o ser humano possui de Deus depende da revelação do próprio Deus, e esta se expressa na fé do ser humano, isto é, naquilo que envolve o ser humano como um todo: razão, emoção e prática.

Outro modo de referir-se àquilo que diz respeito ao ser humano como um todo é o conceito tillichiano de preocupação última. Para o autor, “Deus” é aquilo que nos diz respei-

⁷ Além da *Teologia Sistemática*, as principais obras de Tillich consideradas nessa parte foram: *Filosofia da religião*, *História do Pensamento Cristão* e *Perspectiva da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*.

to ou nos preocupa de maneira última, ou seja, não é apenas um axioma lógico ou um ideal prático da razão, mas é também nossa preocupação e nosso interesse incondicionais. Assim, embora não possamos definir a natureza de Deus em razão de nossa finitude, nós O descrevemos por meio de símbolos que expressam a nossa preocupação última e incondicional.

Deus é a própria verdade que precede a separação sujeito-objeto; é a verdade pressuposta em qualquer argumento. Daí a razão pela qual a afirmação de sua existência é a negação de sua realidade e, por sua vez, a negação de sua existência é sua afirmação. Destarte, o método lógico-cosmológico de argumentação sobre a existência de Deus – que parte do pressuposto de que algo contingente existe e a partir daí tenta deduzir a existência de Deus – deve ser visto como impróprio, uma vez que Deus transcende infinitamente qualquer coisa existente. Isto é, não faz sentido partir da verdade dada de que algo contingente existe e de que Deus é um objeto a ser procurado no interior dessa existência, pois a conclusão, favorável ou contrária, nega a realidade do próprio Deus.

De acordo com Tillich, além de Agostinho, Kant também percebe a presença de um elemento incondicional na função prática da razão. Nesse sentido, o objetivo do primeiro capítulo desta tese é também mostrar a importância da análise de Agostinho e Kant para a concepção de Tillich de Deus e, conseqüentemente, para a análise dos argumentos.

No segundo capítulo, tratamos tanto da obra *Monológico* quanto *Proslógio* de Anselmo de Cantuária. A primeira apresenta já pelo menos três provas *a posteriori* da existência de Deus. A segunda, por sua vez, apresenta a *ratio Anselmi*, isto é, a chamada prova ontológica. Além de mostrarmos diversas possibilidades de interpretação do argumento, salientamos a leitura que dele faz Tillich. O segundo capítulo, com efeito, inicia-se com a história do argumento ontológico.

Sem nenhuma pretensão de fazer uma apresentação histórica ou filosoficamente exaustiva, pretendemos ressaltar elementos encontrados em diferentes formas do argumento, a fim de passar ao modo como Tillich o entende. Em geral, essa parte baseia-se em “leituras-padrão” que resumem o modo costumeiro de tratar historicamente do argumento ontológico. Isto é, esse capítulo não pretende apresentar uma leitura especializada de cada argumento, uma vez que esse não é o seu objetivo. Apresenta, portanto, uma leitura manualesca que corresponde ao tipo de leitura que o próprio Tillich faz dos argumentos. Destarte, o capítulo segue o resumo lógico dos argumentos ontológicos elaborado por Timossi e, ademais,

acrescenta outros importantes leitores do argumento com o fim de analisar a leitura tillichiana dele.

Segundo Tillich, a história do argumento ontológico, em geral, depende da atitude com relação à forma ou ao conteúdo deste. A posição do autor é a de que o argumento é aceitável se o seu conteúdo for sublinhado, mas se sua forma não se mantiver. Isso se dá porque o autor aceita integralmente a crítica kantiana de que a existência não se deriva de um conceito nem serve como predicado. Portanto, o conteúdo que se deve aceitar consiste no elemento incondicional que está presente no argumento e também na própria crítica do argumento.

Na sequência, o capítulo analisa, a partir de diversos leitores, as três provas cosmológicas que aparecem na obra *Monológio* de Anselmo. A leitura e a crítica de Tillich sobre o *Monológio* fundamentam também sua interpretação do *Proslógio*, na medida em que o autor problematiza a atitude anselmiana de “incondicionalizar” aquilo que é condicionado, ou seja, de elevar o finito à infinitude, o que está presente na suposição de que o incondicionalmente bom e grande se refere a um ente supremo. No entanto, se essa suposição é rejeitada, tem-se um bom “argumento” ou análise cosmológica/ontológica que prova a necessidade de um elemento incondicional. Mas, se essa suposição é aceita, tem-se uma falácia lógica e recai-se, sobretudo, no problema teológico da idolatria, que consiste em fazer do condicionado algo incondicionado. Se o argumento é visto como uma análise, então ele pressupõe que o ser finito está separado da infinitude ao mesmo tempo em que ela lhe pertence. O argumento do *Monológio*, destarte, expõe uma correspondência entre finitude e infinitude que é característica do ser. É exatamente isso que Tillich aborda em seu terceiro nível de conceitos ontológicos que trata das características do ser.

No que diz respeito à leitura de Tillich sobre o *Proslógio*, o autor supõe que a iniciativa de Anselmo de construir um argumento único é evitar o problema do argumento da obra *Monológio*, isto é, a tentativa de partir do condicionado para inferir sobre o incondicionado. O autor põe em evidência o fato de que até o insipiente entende que o incondicionado é expresso pelo termo Deus e que, portanto, essa ideia está em sua mente. Essa seria a parte do argumento que deveria ser formalmente aceita, segundo o autor. Mas, se se conclui, a partir disso, a existência de um ente supremo, então se repete o problema do argumento do *Monológio*, e o argumento se torna facilmente refutável, dado que o mesmo argumento poderia ser válido para provar a existência de qualquer coisa, por exemplo, de uma ilha suprema.

Mas, no dizer de Tillich, a resposta de Anselmo a Gaunilo mostra que o argumento não tratava de um objeto que pudesse ser conhecido *a posteriori*, mas do incondicionado. Em outras palavras, o incondicionado não é um objeto da realidade que vem ao intelecto e é maximizado por este supondo sua realidade suprema, e sim aquilo que precede a separação entre subjetividade e objetividade. Ademais, o incondicionado não é um ente, mas aquilo que torna possível a pergunta por Deus. Tal como Heidegger, Tillich não aceita a tendência metafísica de entificar o ser, apesar de considerar que Deus é o próprio ser. Ou seja, para Tillich, Deus não é um ente entre outros, mas o fundamento e o abismo da estrutura do ser.

Ora, Deus é incondicionado e, conseqüentemente, é aquilo do qual não se pode pensar nada de maior. Assim, o aspecto principal do argumento, na leitura tillichiana, reside na afirmação anselmiana de que aquilo sobre o qual não se pode pensar nada maior é o próprio Deus. Esse seria o aspecto teônimo do argumento que corresponde à afirmação tillichiana segundo a qual Deus é o próprio ser. Aliás, essa afirmação fundamenta todo o Volume I da *Teologia Sistemática*. Em suma, a correção de Tillich ao argumento ontológico de Anselmo consiste simplesmente no fato de que, para Tillich, aquilo do qual não se pode pensar nada de maior remete ao ser-em-si, não a um ser supremo. Sendo assim, o argumento deixa de ser argumento e torna-se analítica existencial, isto é, análise da existência humana.

O terceiro capítulo aborda elementos da história do argumento cosmológico desde Platão até Leibniz, sempre com o objetivo de destacar dados importantes da interpretação tillichiana. São expostos argumentos gregos que poderiam ser chamados de “argumentos cosmológicos” *avant la lettre* (Platão, Aristóteles), argumentos árabes (Al-farabi, Avicena, Al-Gazali e Averróis) e judaicos (Maimônides), argumentos medievais cristãos (Boaventura, Tomás de Aquino e Duns Escoto) e argumentos modernos (Espinoza e Leibniz). O argumento cosmológico é um argumento *a posteriori* cuja causa ou razão explicita-se fundamentalmente de três maneiras: baseando-se na impossibilidade de uma regressão infinita em uma série essencialmente ordenada (Tomás de Aquino e Duns Escoto); sustentando a impossibilidade de um infinito real no tempo (argumento *kalam*); e fundamentando-se no princípio da razão suficiente (Leibniz).

Essa extensa parte sobre a história do argumento segue basicamente a estrutura apresentada por Craig em sua tese de doutorado sobre o argumento cosmológico. A escolha da tese de Craig se deu porque, além de Craig ser um importante defensor contemporâneo do argumento cosmológico, sua leitura resumida e lógica dos diversos proponentes desse argumento expressa bem a via contrária à de Tillich e, portanto, serve como um modelo analí-

tico paralelo aos modelos manualescos hermenêuticos que também são utilizados por Tillich para a compreensão do argumento. Ademais, além da interpretação de Craig, contrastamos diversas leituras do argumento cosmológico com a leitura tillichiana com o fim de mostrar em que tradição filosófica Tillich se insere em sua análise do argumento.

Nossa análise histórica intenta mostrar que, tal como acontece com o argumento ontológico, o argumento cosmológico também permanece ao longo da história da filosofia até os dias atuais. Paralelamente, o problema da metafísica, embora fosse evitado pelo positivismo lógico e pela filosofia analítica e superado por filosofias existencialistas, reaparece na própria filosofia analítica na segunda metade do século XX. Ou seja, as filosofias lógicas que outrora depuseram contra a metafísica, agora, a partir da lógica modal, reestabelecem o valor dos argumentos sobre a existência de Deus, conforme se vê em autores como Plantinga, Malcolm, Willian Craig e outros. Por outro lado, a crítica aos argumentos e, conseqüentemente, à metafísica também permanece ao longo da história, seja no âmbito da filosofia analítica seja no âmbito das filosofias pós-heideggerianas. Tal crítica ainda se conserva nos moldes kantianos, embora adaptada aos problemas contemporâneos.

Por isso, o terceiro capítulo também trata da crítica kantiana do argumento cosmológico, conforme aparece na *Crítica da Razão Pura*, além de expor diferentes reconstruções, tipologias e críticas à estrutura do argumento. A crítica kantiana dos argumentos já foi severamente rejeitada por outros proponentes de diferentes tipos de argumentos cosmológicos, mas seus pressupostos também já foram atualizados e o criticismo subjacente às objeções kantianas permanece em vigor na filosofia analítica. Essa permanência do debate chamou a atenção de Tillich em seu tempo e continua causando admiração até os dias de hoje, pois, para Tillich, a crítica não trinfou sobre os que defendem os argumentos, e os que os defendem não triunfaram sobre os críticos. Nas palavras de Tillich, isso se deu porque um grupo não atacava o que o outro defendia, pois os que defendiam preocupavam-se com o pressuposto dos argumentos, enquanto os que atacavam tinham como alvo a forma do argumento.

Estaria correta a intuição de Tillich? Será que Anselmo, Tomás de Aquino, Duns Escoto e Leibniz estariam mais preocupados em sublinhar um elemento incondicional e fornecer uma análise do que propriamente formular um argumento para a existência de Deus? Será que a permanência do debate nos dias de hoje se deve também às razões apontadas por Tillich? São plausíveis a leitura e a interpretação de Tillich dos argumentos ontológico e cosmológico? Que objeções poderiam ser feitas a essa leitura? Sua crítica e sua reinterpretação são relevantes ainda em nossos dias? Buscando responder a essas perguntas, esperamos

oferecer não apenas uma compreensão dos argumentos e da perspectiva de Tillich sobre eles, mas uma reflexão sobre a relevância filosófica da interpretação tillichiana.

CAPÍTULO 1

ELEMENTOS CENTRAIS DO PENSAMENTO DE PAUL TILLICH

O objetivo deste capítulo é retomar aspectos fundamentais do pensamento de Paul Tillich que nos ajudarão a compreender como o autor aborda o tema da existência de Deus. Dado que o autor elaborou dois métodos ao longo de seu trabalho reflexivo, convém expô-los inicialmente e indicar o que há em comum entre eles. Em seguida, retomaremos resumidamente o Volume I da *Teologia Sistemática* (TILLICH, 2005), a fim de compreender a parte que antecede a análise dos argumentos e aquela que a segue, a saber: a Parte 1 (A razão e Revelação) e a Parte 2 (O ser e Deus). Uma das constatações da presente tese é que a posição da análise dos argumentos na obra determina essencialmente a sua compreensão. Tillich aborda o tema dos argumentos no subtítulo D da parte 2, intitulado “A Finitude humana e a questão de Deus”. Tal seção se localiza após a introdução de sua ontologia e de seu conceito de finitude e antes da exposição sobre a realidade de Deus. Não é de estranhar que a compreensão tillichiana dos argumentos seja determinada por sua noção de finitude e seu conceito de Deus. Assim, qualquer leitura que não considere a totalidade do primeiro volume da *Teologia Sistemática* tende a ser imprecisa e descontextualizada. Para evitar esse problema, o presente trabalho considera elementos que permanecem ao longo de toda a obra de Tillich e também pretende fazer sobressair a estrutura da *Teologia Sistemática* mesma.

1. Discussões metodológicas

Antes de adentrarmos na ontologia de Paul Tillich, devemos apresentar uma discussão metodológica que envolve a obra tillichiana como um todo. Essa discussão não visa salientar os elementos divergentes nas obras do autor, mas mostrar um nexo e um fio condutor em seu pensamento, indo desde a primeira até a última fase, no que toca ao uso do método teológico e filosófico. Em outras palavras, a discussão metodológica pretende mostrar que os problemas que conduzem o autor à elaboração de seus métodos são semelhantes e subjazem à abordagem tillichiana dos argumentos sobre a existência de Deus.

Falaremos, portanto, sobre a importância do método em um sistema teológico e discutiremos sobre os dois métodos utilizados pelo autor ao longo de sua obra, o método metafísico e o método de correlação.

1.1 O sentido do método teológico

No texto “O problema do método teológico”⁸, Paul Tillich define método como “a maneira sistemática de fazer algo, especialmente de obter conhecimento. Nenhum método pode ser encontrado isolado da sua aplicação real; considerações metodológicas são abstrações dos métodos em uso” (TILLICH, 1987, p.301). Assim, nas palavras do próprio autor, as observações metodológicas feitas em seu artigo descrevem o método realmente usado em suas tentativas de elaborar uma teologia de um realismo crente⁹ (*gläubiger Realismus*) a fim de superar o supranaturalismo¹⁰ e o naturalismo¹¹. Há, para o autor, uma íntima relação en-

⁸ O título original é “The Problem of Theological Method”. Parte dessa discussão também pode ser vista em *The Problem of Theological Method II* (1947).

⁹ Em inglês aparece a expressão “self-transcending Realism”. Em alemão, utiliza-se a estrutura *gläubiger Realismus*, sugerindo uma espécie de “realismo crente” ou “realismo da fé”.

¹⁰ “O supranatural tem, em primeiro lugar, uma relação negativa com o natural, uma vez que não recebe conteúdo de outro lugar, permanece nestes estados puramente negativos, torna-se impotente e, como matéria prima ontológica, destrói concomitantemente o conteúdo do natural. Em segundo lugar, tem uma relação positiva com o natural na medida em que é determinado por ele. Todo o conteúdo que recebe obtém do natural. Torna-se uma matéria natural diferente e, juntamente com a primeira matéria natural, forma uma naturalidade coerente determinada de acordo com o seu conteúdo. O supranatural pode ser destruição ou duplicação do natural” (TILLICH *apud* WENZ, 1989, p.14). Wenz insiste que depois o conceito de supranaturalismo, bem como seus derivados, é empregado por Tillich para designar algo negativo e destrutivo em relação ao que é natural, de modo que toda teologia que alegasse superar a filosofia através de um conhecimento suprarracional deveria ser rejeitada.

¹¹ “A ênfase no chamado método ‘empírico’ na teologia não surgiu de demandas teológicas reais, mas foi imposta à teologia sob a pressão de um ‘imperialismo metodológico’ exercido pelo critério das ciências naturais

tre objeto e método, ainda que um mesmo objeto possa corresponder a diversos métodos, bem como um mesmo método a diversos objetos:

(...) o mesmo método quer compreender vários objetos e o mesmo objeto está aberto a vários métodos; sim, ao observar mais de perto, a diferença entre objeto e método fica difusa e se levanta a grande questão, até que ponto os objetos criam os métodos e até que ponto os métodos criam os objetos (TILLICH, 1989, p.117).

Em geral, “cada realidade concreta está aberta a muitos métodos, de acordo com seus diferentes ‘níveis’ ou ‘potencialidades funcionais’”, pois “a realidade em si possui demandas e o método deve segui-las; a realidade apresenta a si mesma de diferentes maneiras, e a nossa intelectual cognição deve recebê-la em suas diferentes maneiras” (TILLICH, 1947, p.16). Assim, “um método aplicado a tudo fecha muitos caminhos de abordagem e empobrece nossa visão da realidade” (TILLICH, 1947, p.16). Tal será o equívoco, segundo Tillich, da mecânica clássica, da dialética hegeliana e dos protocolos behavioristas.

Segundo o autor, o modo como encontramos a realidade – ou o modo em que a realidade se impõe a nós – é ora complexo, ora através de elementos distintos e definidos. O encontro com a realidade, seja de modo complexo ou claro, desafia nossa capacidade cognitiva e a põe em ação. O funcionamento de nossa capacidade cognitiva (*cognitive power*), nesse caso, depende de três fatores: de sua estrutura, da estrutura da realidade encontrada e da relação entre as duas estruturas.

Em uma abordagem metodológica esses três fatores são percebidos, analisados e avaliados. Mas o *prius* de tudo isso é o encontro em si; e nada é mais destrutivo para o conhecimento do que o estabelecimento de métodos que, por sua própria natureza, impedem o atual encontro ou prejudicam sua interpretação (TILLICH, 1947, p.17)

O autor considera o termo *encontro* mais adequado para designar a relação, digamos, pré-teórica do que o termo *experiência*, visto que este último perdeu seu significado original. “O pressuposto da teologia é que há um encontro especial com a realidade ou uma maneira especial pela qual a realidade se impõe a nós que é comumente chamada de ‘religiosa’” (TILLICH, 1947, p.17). Tillich diz, ademais, que a pressuposição do seu artigo é a de que ter um encontro religioso resulta do concernimento absoluto, radical e último, que a

(...) o confuso termo "empírico" não deve ser imposto a todos eles; nem se deve tentar estabelecer um monismo metodológico que inclua tanto a química quanto a teologia (...) A própria realidade faz exigências, e o método deve seguir; a realidade oferece a si própria de diferentes maneiras, e o nosso intelecto cognitivo deve recebe-la de diferentes modos” (TILLICH, 1947, p.16).

realidade nos faz. Também afirma que há dois modos de considerar esse concernimento ou esse encontro¹². Este pode ser visto como um evento entre outros, isto é, observado e descrito com distanciamento teórico; ou pode ser entendido como um evento em que aquele que o estuda está “existencialmente” envolvido por ele. O primeiro modo de abordagem desse encontro diz respeito ao filósofo da religião; o segundo refere-se ao teólogo. “Para o teólogo, a interpretação da preocupação última é ela própria uma questão de preocupação última, um trabalho religioso” (TILLICH, 1947, p.17).

No âmbito da *Teologia Sistemática*, o autor entende que, tal como ocorre com toda a abordagem científica, é preciso empregar um método para a elaboração de qualquer teologia sistemática, uma vez que o método é “um instrumento, literalmente ‘um caminho em torno de’, que deve ser adequado a seu assunto” (TILLICH, 2005, p.74). Assim, quer se trate de filosofia da religião, quer de teologia sistemática, “é necessário que cada investigação científico-cultural esclareça seus princípios metodológicos” (TILLICH, 1973, p.21).

Todavia, deve-se considerar que “nenhum método pode reivindicar ser adequado para todo e qualquer assunto” (TILLICH, 2005, p.74), uma vez que a decisão sobre a adequação ou não de um método se dá no próprio processo cognitivo, não *a priori*. É por isso que Tillich (2005) adverte, tal como fez em *O problema do método teológico II*, que “o imperialismo metodológico é tão perigoso quanto o imperialismo político” e, portanto, assim como o segundo, o primeiro desfaz-se quando os elementos independentes da realidade se revoltam contra ele. O autor assegura também que um método não é “uma ‘rede indiferente’ com que se prende a realidade, mas um elemento da própria realidade” de modo que “nenhum método pode ser desenvolvido sem um conhecimento prévio do objeto ao qual se aplica” (TILLICH, 2005, p.74). Destarte, a *Teologia Sistemática* utiliza o método de correlação que

¹² A expressão *concernimento absoluto* (no sentido de um concernimento inescapável, último ou irrecusável) será, neste trabalho, uma forma de traduzir a expressão tillichiana *ultimate concern*. Tal expressão será comentada adiante, mas cabe esclarecer de saída que traduzi-la por *preocupação última*, como faz alguns tradutores nas diversas línguas de tradução, apresenta um caráter problemático, pois o termo *preocupação* impõe uma mudança na ideia contida no que pretendia exprimir Tillich: o *ultimate concern* designa um movimento iniciado pela realidade última, Deus, que envolve e solicita (“concerne”) o ser humano, ao passo que falar de “preocupação última” permite a conotação de um movimento iniciado pelo ser humano, sugerindo a ideia de que parte dele o movimento de ocupar-se ou preocupar-se – ainda que em caráter último, inescapável ou absoluto – com a realidade essencial. A propósito, a expressão usada por Tillich quando escreve em alemão é *Was uns unbedingt angeht*: aquilo que nos envolve, nos concerne ou nos solicita de maneira última, incondicional, inescapável. Quanto ao termo *concernimento*, que é praticamente um neologismo em português (formado a partir de um uso transitivo direto do verbo *concernir*), vale notar que ele tem sido empregado em psicologia justamente na tradução de autores de língua inglesa. Esse fenômeno indica um campo de percepção comum de que a ideia de *concern*, embora implique a ideia de preocupação, acentua a conotação de que tal preocupação é uma resposta a uma solicitação (WINNICOTT, D, 2018; ENGELBERG DE MORAES, 2010).

“se deriva de um conhecimento prévio do sistema que se vai construir” (TILLICH, 2005, p.74) sobre esse método.

A discussão metodológica de Tillich é elaborada em cada fase de seu pensamento. Muda-se o método, mas o problema a ser resolvido permanece o mesmo. A tendência tillichiana de superar o naturalismo e o supranaturalismo permanece em todas as fases do seu pensamento.

1.2 O método metalógico

Antes de analisarmos o método metalógico é preciso expor alguns esclarecimentos sobre as fases do pensamento de Tillich, especialmente aquelas que expõem o idealismo e a teoria do sentido do autor, uma vez que a compreensão devida dessas fases ajuda na compreensão do próprio método.

1.2.1 As fases do pensamento de Paul Tillich

Segundo Christian Danz (2009), há três fases no pensamento filosófico de Tillich. A primeira contém sua recepção do idealismo¹³ especulativo de Fichte e Schelling¹⁴, inicia-se em seus estudos acadêmicos¹⁵ e termina na Primeira Guerra Mundial. A segunda¹⁶ abarca a

¹³ Inicialmente, influenciado pelo idealismo alemão, Tillich entende Deus como sinônimo de Absoluto (ALBRECHT, 1993, p.27). Posteriormente, o Absoluto é trocado pelo Incondicionado. Para o autor, “o termo ‘absoluto’ significa literalmente ‘sem relação’, mas quando tomado tradicionalmente, conota o princípio idealista e autodesenvolvimento. Mas esses dois sentidos são evitados no conceito ‘Incondicional’, pois ele implica na exigência incondicional aos que têm alguma consciência de algo incondicional, e não pode ser interpretado como o princípio da dedução racional” (TILLICH, 2009, p.62).

¹⁴ Segundo Wenz (1989), Cristo representa, para Kant, o símbolo de uma humanidade agradável a Deus, isto é, um símbolo para fundar uma razão prática e para validar o imperativo categórico. Para Fichte, por sua vez, representa a razão absoluta que se tornou em autoconsciência imediata. Para o último Schelling, os atributos do aparecimento do Deus-homem possuem significado filosófico fundamental, o qual se dirige contra uma funcionalização moral ou metafísica e contra uma filosófica revogação da religião e da teologia (WENZ, 1989, p.13).

¹⁵ Segundo Danz (2009, p.174), Fritz Medicus 8 (1976-1959), *Privatdozent* de Filosofia em Halle durante os anos de estudos de Tillich, influenciou sobremaneira a compreensão de Tillich de filosofia, pois, em Halle, Tillich iniciou seus intensivos estudos sobre a filosofia de Fichte. A concepção de Tillich sobre filosofia toma parte também no renascimento do idealismo do início do século XX. Esse tempo marca a crise do historicismo na Alemanha em que vários autores assumiram o idealismo a fim de verificar as consequências do historicismo. Daí surge o interesse de Tillich em Fichte e em Schelling,.

¹⁶ Danz defende que a característica decisiva da segunda fase de Tillich “pode ser vista no emprego de Tillich do conceito de sentido como a categoria básica para o conceito de religião” (DANZ, 2009, p.173). Abreu (2015, p.2) expõe que, entre Novembro de 1917 e Julho de 1918, ocorre uma guinada idealista-neokantiana no pensamento tillichiano. Em seu dizer, “o tema que passa a ocupar a reflexão de Paul Tillich não é outro senão a fundamentação rigorosa de uma *Bewußtseinsphilosophie*, por meio da qual não somente uma teoria da autoconsciência é desenvolvida, como também o fundamento do conceito de religião é articulado como o

reformulação de sua filosofia especulativa, levando à constituição de uma nova teoria do sentido, que ocorreu pouco antes do final da guerra. Na terceira, o autor enfatiza as questões ontológicas; ela se inicia no final de 1920¹⁷ e culmina na *Teologia Sistemática* (DANZ, 2009, p.174; HIGUET, 2011, p.28; MANNING, 2009, p. 173). Segundo Danz (2009, p.174),

essas três fases do pensamento filosófico de Tillich são, no entanto, caracterizadas por um alto grau de continuidade, e a teoria do sentido, que é fundamental para o seu pensamento inicial nunca desaparece completamente.

Danz (2009) desenvolve o seu argumento sobre a continuidade da teoria do sentido nas três fases do pensamento de Tillich partindo do texto tillichiano de 1910, *Deus e o Absoluto em Schelling*, no qual o teólogo afirma o seu idealismo:

Para explicar o mundo, o filósofo deve elevar Deus acima do absoluto. Por sua vez, para explicar o mundo, o teólogo deve fazer do absoluto a base da divindade. É óbvio que esse problema é a expressão central do problema da teologia e da filosofia ou, em outras palavras, do problema do caráter absoluto do cristianismo (TILLICH, 1994 *apud* DANZ, 2009, p.175).

Segundo Danz (2009), Tillich se junta a Troeltsch e Schelling na compreensão da história como o processo de auto-inclusão (*Selbsterfassung*) do espírito em sua estrutura interna. Contudo, diferentemente de Troeltsch, Tillich não compreende a história como um processo de desdobramento externo, mas como uma história da autoconsciência. Ademais, Danz (2009, p.175) assevera que Tillich constrói o conceito de Deus como o fundamento da auto-relação.

prius da autoconsciência individual”. Abreu também pontua uma aproximação entre Tillich, Schleiermacher e Troeltsch no que diz respeito à autonomia da religião. Sobre essa aproximação entre Tillich e o liberalismo teológico (também chamado de “teologia moderna”), Christian Danz (2000, p.413-415) diz que a teologia tillichiana também se caracteriza como uma teoria das condições constitutivas da subjetividade individual.

¹⁷ “O conceito de religião como experiência do Incondicionado é expresso de várias formas em seus escritos do início de 1920 como ‘experiência incondicional’ (*Unbedingtheitserlebnis*) e ‘relação com a realidade’ (*Realitätsbeziehung*), e ao longo de suas sistemáticas elaborações sobre sua teoria do sentido é assimilada a fórmula – também prevalecente em seu último período – ‘religião é aquilo que nos concerne ultimamente’” (DANZ, 2009, p.179). Além da prevaência do conceito de Incondicionado e preocupação última, as noções de Tillich, depois que ele emigra para os Estados Unidos, assumem também tons ontológicos (PIEPER, 2012, p.42). Todavia, os leitores discutem se é possível falar em “guinada ontológica” na última fase do pensamento de Tillich, uma vez que o próprio autor assumia, em sua obra *Filosofia da Religião*, que “as análises de sentido são análises do ser” (TILLICH, 1973, p.58) Ademais, de acordo com Danz (2009), a teoria do sentido de Tillich, que aparece proeminentemente na segunda fase de seu pensamento, também está pressuposta na terceira fase. Podemos dizer, como afirma Pieper (2012, p.42) que a teoria do sentido é também um tipo de ontologia, mas não devemos desconsiderar as diferenças que há entre ontologia e teoria do sentido.

Ao tratar sobre a segunda fase¹⁸ do pensamento tillichiano, Danz (2009) toma como referência de uma carta de Tillich a Hirsch escrita em dezembro de 1917. Tillich escreve essa carta para dizer que havia começado a preencher grandes lacunas em seu pensamento na medida em que havia feito um ataque à filosofia moderna. Na carta, Tillich menciona os principais autores de seu tempo que tratavam da teoria do sentido: Edmund Husserl, Heinrich Rickert, Hermann Lotze, Christoph von Sigwart, Wilhelm Windelband, Emil Lask, Eduard von Hartmann, Hans Lipps, Hermann Ebbinghaus. Expõe também que faria uma revisão no fundamento de sua teologia e filosofia da religião a partir do criticismo¹⁹. Revisão esta que modificaria até mesmo a sua concepção de Deus.

No dizer de Danz (2009), Tillich assimilou a concepção de Hirsch de Deus por meio de uma dupla experiência, tomando-a como uma polaridade da vida do próprio espírito. Em vez de identificar a concepção de Deus com aquilo que é evidente por si do espírito, Tillich caracteriza a própria vida do espírito como a dupla consciência do infinito e do valor. Desse modo, Tillich assimilava “o estrangeiro” como o Divino no próprio espírito. Ele disse: “Deus como estrangeiro nada mais é do que a expressão do original paradoxo da existência do espírito” (TILLICH *apud* DANZ, 2009, p.178). Segundo Danz (2009, p.178), “Tillich incluiu essa versão revisada do espírito como uma polaridade interna da consciência do infinito e do valor em sua concepção de sentido”. Assim, o conceito de sentido tornou-se o quadro explicativo a partir do qual o conceito de religião foi constituído. Com efeito, religião não era mais uma função do espírito, mas sim a reflexividade operante através de formas culturais. O ato religioso seria, portanto, o tornar-se evidente por si da autoconsciência em sua historicidade.

Tendo apresentado brevemente aspectos importantes das primeiras fases do pensamento de Tillich, podemos então passar à análise do método metalógico.

¹⁸ Para Danz (2009), a segunda fase era decisiva no pensamento de Paul Tillich, uma vez que os elementos teóricos fundamentais da terceira fase, inclusive a ontologia, deveriam ser lidos à luz de sua teoria idealista-neokantiana do sentido. Assim, Danz (2009) considera que sem uma análise rigorosa dos escritos de Tillich que constituem o chamado “período intermediário” do seu pensamento, não é possível compreender os escritos tardios de Tillich com consistência. Todavia, em que pese a importância da “fase intermediária” do pensamento tillichiano, as obras que compõem a última fase do pensamento do autor são autoexplicativas e contêm elementos suficientes para a sua compreensão, sobretudo a *Teologia Sistemática*. Com efeito, esta tese sublinha a importância da segunda fase do pensamento de Tillich, mas não a considera fundamental para a compreensão de todos os textos posteriores do autor.

¹⁹ É importante notar que, como veremos ao longo desta tese, o criticismo é aceito e rejeitado por Tillich em sua *Teologia Sistemática*. É aceito enquanto um tipo de “princípio protestante”, mas é rejeitado porque, segundo o autor, os princípios estabelecidos pela filosofia crítica eram demasiadamente concretos (e relativos) para sua pretensão absoluta (cf. p. 113 desta tese).

1.2.2 O método metalógico de Paul Tillich

Antes da chamada terceira fase do pensamento do autor, outro método se destaca em sua filosofia da religião: o método metalógico. Etienne Higuét (2011, p.29) expõe que “Tillich elabora o método metalógico durante o segundo período, quando está incorporando as teses idealistas em uma teoria neokantiana do sentido”. Esse método, como o próprio nome diz, consiste numa tentativa de transcender a lógica e a ciência no estudo filosófico da religião.

O método metalógico aparece, primeiramente, na obra *O sistema das ciências*. Nela, Tillich distingue três grupos de ciências: as ciências do pensamento, as ciências do ser e as ciências do espírito. Segundo o autor, toda ciência enquadra-se em algum desses três grupos. Cada um possui o seu objeto e cada objeto “desdobra um procedimento definido do sujeito cognoscente. Denominamos este procedimento de *método* no sentido mais amplo” (TILLICH, 1989, p.124). O terceiro grupo, o das Ciências do Espírito (ou Ciências da Norma), trata do método metalógico. Segundo o autor, não se pode alcançar a natureza do espírito sem uma compreensão metalógica do pensamento e do ser (TILLICH, 1989, p.254).

No próprio ato de conhecer está contido algo duplo: o ato propriamente dito e aquilo sobre o que ele se dirige, a intenção e o intencionado. Se denominamos como “pensamento” o ato pelo qual a consciência se dirige sobre algo com intenção de conhecer e denominamos como “ser” aquilo sobre o que ele se dirige, então definimos os dois elementos fundamentais contidos no conhecimento como pensamento e ser (TILLICH, 1989, p.118).

A síntese entre o pensamento e o ser constitui o espírito. Ele é “o princípio de todas as funções espirituais, tanto práticas quanto teóricas. (...) é, assim, princípio de toda atividade cultural” (HIGUET, 2011, p.31). Por sua vez, as ciências do espírito (*Gesteswissenschaften*) se identificam com as ciências da cultura e possuem objetos teóricos (a ciência, a arte e a metafísica) e práticos (o direito, a comunidade e a ética). A filosofia fornece o método da ciência do espírito e, com efeito, a análise do método é também tarefa filosófica.

O método metalógico não é somente lógico, isto é, não trata apenas da forma do pensamento, mas também de seu conteúdo²⁰, ou seja, do ser. Segundo o autor, nem o logicismo

²⁰ O pensamento corresponde à forma, enquanto o ser equipara ao conteúdo. O sentido manifesta-se como forma e conteúdo (*Gehalt*). Segundo Richard (1990, p.21-24), *Gehalt* designa um conteúdo profundo, não apenas concreto e objetivo (*Inhalt*); significa o sentido e o valor de alguma coisa, a substância que fundamenta todas as coisas e o conteúdo que preenche toda forma, cuja ausência conduz à falta de sentido e ao vazio. Conforme Higuét (2011, p.31), essas concepções aparecem nas obras *Sobre a ideia de uma teologia da cultura* (1919) e *O sistema das ciências* (1923). O texto *Sobre a ideia de uma teologia da cultura* também aparece

nem o alogismo são adequados para tratar do conteúdo do ser e da forma do pensar, pois o acesso ao ser não se dá apenas pela lógica, mas também por meio das funções estética, social, ética e religiosa e, ademais, o alogismo não possui condições de realizar uma construção sistemática. O método metalógico lida com os dois elementos que são fundamentais no ato do conhecimento, forma e conteúdo, ao mesmo tempo em que mantém a tensão entre eles²¹. De acordo com Beims, “o método metalógico deve encontrar a forma do ser sem esconder o seu conteúdo e, ao mesmo tempo, ao revelar o conteúdo do ser não deve deixá-lo sem forma” (BEIMS, 2008, p.86).

A fim de que o pensamento não esteja voltado somente à forma ou somente ao conteúdo do ser, o método metalógico permite a agregação de um elemento irracional ao lógico, de modo que o pensamento se identifica com a forma em geral, enquanto o ser, com o conteúdo em geral (BEIMS, 2008, p.86). Assim, o pensamento é visto como a expressão do elemento racional, estruturador e portador da forma, enquanto o ser é visto como a expressão real do elemento irracional, vivo e infinito. Isso mostra o elemento dinâmico presente no método metalógico que contraria o aspecto formal e estático da lógica.

A essência do método metalógico é projetar o elemento irracional dessas funções (intuição e fé) no interior da própria lógica, de modo que os conceitos “pensamento” e “ser” recebam um tom metalógico: o pensamento se identifica com a forma e o ser com o conteúdo. O pensamento expressa o elemento racional, estruturante e formal, enquanto o ser expressa o elemento irracional, vital e infinito, que constitui a profundidade e a força criativa de toda a realidade (TILLICH, 1989, p.124).

O método metalógico, na obra *Filosofia da Religião*²², diferencia-se dos demais métodos provenientes das ciências da religião, da teologia e da metafísica. Segundo Higuier (2011, p.30), “se a filosofia da religião não reconhece a pretensão da religião a ser revelação, ela perde o seu objeto e não fala da religião autêntica”. Por outro lado, se ela reconhece essa pretensão, acaba se tornando teologia. Ora, é da natureza da filosofia a capacidade de

em inglês na obra *Visionary Science: A Translation of Tillich's 'On the Idea of a Theology of Culture' with an Interpretative Essay* (1987).

²¹ Na obra *Teologia Sistemática*, como veremos adiante, na parte que trata da ontologia, a tensão e a relação entre forma e dinâmica (ou forma e conteúdo) aparecem no segundo nível de conceitos ontológicos, isto é, entre os elementos que constituem a estrutura do ser. Isso quer dizer que a tentativa do autor de sintetizar conteúdo e forma permanece em vigor na *Teologia Sistemática*.

²² A primeira parte da obra foi chamada originalmente de *Religionsphilosophie*. As demais partes apareceram na *Gesammelte Werke*. A obra reunida aparece com o título *What is Religion?*, mas a tradução dela para o espanhol mantém o título *Filosofia de la religión*. Tanto a obra em inglês como a tradução do espanhol são usadas nesta tese.

alcançar qualquer objeto. Sendo assim, como a filosofia da religião pode alcançar seu objeto? Tillich desenvolve sua reflexão metodológica para resolver esse problema. Na referida obra, o autor buscava superar três outros métodos: o empírico, o supranaturalista e o especulativo ou metafísico (TILLICH, 1973, p.21).

O primeiro (empírico) é heterogêneo em relação à filosofia da religião porque esta não aborda a religião como objeto de consideração psicológica, sociológica ou histórica. Isso ocorre porque ele procura extrair a essência da religião a partir de fenômenos religiosos particulares ou de suas origens. Contudo, de acordo com Tillich (1973), a filosofia da religião não deve pensar a essência da religião a partir da abstração de fenômenos particulares, tampouco a partir da consideração de sua origem, da formação de um objeto particular da sociedade ou da totalidade da história. A abstração pressupõe a consciência daquilo que haverá de se adquirir mediante ela, isto é, na abstração de um fenômeno já se encontra uma predefinição de religião subjacente que determinará as explicações psicológicas, sociológicas e evolucionistas da religião.

Portanto, a abstração de fenômenos não é suficiente para explicar a essência da religião. Enquanto a abstração pressupõe um conceito positivo *a priori* da essência da religião, o método genético pressupõe um conceito negativo *a priori* desta. Mas o autor reitera que não se pode obter a essência da religião a partir da experiência. Por exemplo, o método psicológico supõe que a vida religiosa seja entendida a partir da experiência religiosa e que esta poderá ser esclarecida e purificada por meio da compreensão da vida religiosa de outras pessoas. Nessa perspectiva, tem-se a essência da religião a partir desse “círculo” ou movimento. Contudo, segundo o autor, “a experiência religiosa, a partir da qual se deve interpretar e entender a vida religiosa é em si mesma indefinida e, do ponto de vista do método, um dado acidental” (TILLICH, 1973, p.23), ou seja, essa perspectiva também não é adequada para a compreensão da religião.

A segunda abordagem que deveria ser superada pelo método metalógico é a teológica (ou supranaturalista), que, de acordo com o autor, parte de um critério semelhante ao método empírico-psicológico. Isso porque tenta descobrir o conceito de religião a partir da própria religião do sujeito do conhecimento, isto é, a partir da religião tida por ele como revelada ou verdadeira, diferenciando-se apenas no que diz respeito ao supranaturalismo que está presente nela.

O terceiro, por sua vez, tenta determinar a essência da religião partindo do objeto visado pelas ações religiosas, ou seja, o incondicionado. Concebe, pois, o caminho da essên-

cia da religião como idêntico ao caminho para o conhecimento do objeto da religião (Deus), “isto é, como metafísica”²³ (TILLICH, 1973, p.24). O método especulativo “se propõe a determinar a essência da religião por meio do objeto para o qual se dirige o ato religioso” (TILLICH, 1973, p.24). Ora, se o objeto religioso é metafisicamente determinado, a religião então se define como a soma total de ações teóricas e práticas dirigidas a esse objeto.

Todavia, de acordo com Tillich (1973), esse método contém uma contradição interna, pois supõe que o objeto religioso possa ser captado independentemente das ações religiosas; supõe, ademais, que o Incondicionado é um objeto do conhecimento racional e que a metafísica é uma ciência. Segundo o autor, “essa suposição é errônea. O Incondicionado não se revela para nós mais do que por meio de ações religiosas, e a metafísica é a ação religiosa na qual se capta o Incondicionado em símbolos teóricos e racionais” (TILLICH, 1973, p.24). É impossível, para o autor, captar o Incondicionado independentemente das ações religiosas e dos símbolos teológicos – isto é, somente pela via teórica e não-simbólica – e nisso consiste sua crítica ao método especulativo.

Assim, os três métodos são ineficientes. Mas o terceiro, em especial, é contraditório. Percebemos que, já nas primeiras fases de seu pensamento, Tillich procura salvaguardar o elemento incondicional das ameaças da “razão técnica”²⁴ e da metafísica.

Na obra *Filosofia da Religião*, o autor analisa os limites da crítica kantiana e da dialética de Hegel, propondo a complementariedade de ambas em uma espécie de método crítico-dialético. Em seu dizer, a filosofia é crítica na medida em que abstrai princípios significativos da realidade significativa e é dialética na medida em que relaciona esses princípios com a realidade. Portanto, o método crítico é sempre dialético, pois não é possível articular os princípios abstraídos da realidade significativa “senão demonstrando sua necessidade para a construção de uma ordem unificada do ser” (TILLICH, 1973, p.25). Além disso, o método dialético é também crítico porque a interconexão necessária do sentido aparece somente no sistema dos princípios significativos e não na realidade significativa da qual estes são abstraídos. Trata-se, pois, de um método crítico-dialético que, segundo o autor, propõe a autonomia do espiritual em relação a qualquer objeto existente que se dá de maneira imedia-

²³ A metafísica, nessa crítica tillichiana, é responsável por promover uma confusão entre Teologia e Filosofia, acarretando problemas nas duas áreas do conhecimento.

²⁴ Falaremos mais sobre o assunto no momento em que explicitarmos os conceitos de razão discutidos por Tillich.

ta. Isso não significa que esse método seja partidário de um idealismo epistemológico ou de um realismo²⁵ (cf. TILLICH, 1973, p.25), pois a superação do problema de ambos é uma das motivações do autor que permeia todas as fases de seu pensamento²⁶ (EMILIO, 2012, p.37-40).

Para além desse método crítico-dialético, Tillich acrescenta-lhe ainda a fenomenologia, isto é, aquele método que, segundo Calvani (1998), em vez de estabelecer a distinção entre espírito e ser, o faz entre essência e existência. A fenomenologia, para Tillich (1973), é mais capaz de aproximar-se do objeto verdadeiro de modo vital do que o método crítico-dialético.

Segundo o método fenomenológico, a filosofia da religião, portanto, será capaz de intuir eideticamente a essência e as qualidades peculiares da religião em qualquer manifestação religiosa. Tal intuição será independente da realidade empírica do objeto e possuirá, contudo, um *a priori* de rico conteúdo não meramente formal (Tillich, 1973, p. 29).

Para garantir a integridade do elemento “místico” e, conseqüentemente, formar o método metalógico, o autor estabelece uma união entre a abordagem crítico-dialética e a fenomenologia. Calvani (1998, p.56) afirma que o método metalógico tillichiano busca apreender o incondicionado nas formas condicionadas, garantindo a simultaneidade do imane e do transcendente.

1.3 O método de correlação

Como já mencionamos, apesar da importância do método metalógico nos escritos iniciais de Paul Tillich, o método de correlação²⁷ ganhou mais destaque na última fase do seu pensamento, especialmente na *Teologia Sistemática*²⁸. Para o autor, qualquer teologia sistemática emprega o método de correlação, ainda que inconscientemente, quando se refere

²⁵ O idealismo epistemológico, de acordo com Tillich (1973, p.25), supõe que o espírito dita as leis da natureza, enquanto o realismo considera que é a natureza quem dita as leis do espírito.

²⁶ Essa foi uma das constatações da dissertação deste pesquisador. *A questão de Deus na ontologia de Paul Tillich* (EMILIO, 2012). Nela, revelamos que a preocupação de Tillich de superar teologicamente a tensão entre idealismo e realismo o levou a uma singular concepção de ser.

²⁷ Na obra *O sistema das ciências*²⁷ o autor já definia teologia como “metafísica teônoma”. Essa definição foi, segundo Martin Luther King Jr. (1955, p.351), o primeiro passo de Tillich para o que ele posteriormente chamaria de método de correlação.

²⁸ Isso não quer dizer que o método de correlação não estivesse presente nas outras fases de seu pensamento, mas sim que sua proeminência se dá na *Teologia Sistemática*.

à apologética²⁹. Ele indica que “o método de correlação explica os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas em interdependência mútua” (TILLICH, 2005, p.74).

Segundo Wittschier (1975, p.31) e Noremberg (1996, p.70), perguntas existenciais e respostas são reciprocamente interdependentes. Isso, porém, não quer dizer que uma possa ser deduzida da outra. Por exemplo: na parte 2 do Volume I da *Teologia Sistemática*, a ontologia constitui a pergunta, mas não a resposta. Segundo Leber (2007, p.22), “a pergunta leva em consideração a resposta que já está dada de forma incondicional, por isso a resposta não é resultado objetivo da pergunta”. Além disso, “o método da teologia sistemática, para Tillich, não pode ser visto como método universal, porém precisa ser compreendido como um meio posto a serviço das realizações de suas intenções” (NOREMBERG, 1996, p.69). Desse modo, conforme vimos anteriormente, o método não define o conteúdo ou vice-versa, mas aqui também há uma interdependência entre método e conteúdo.

O clássico problema da relação entre Teologia e Filosofia conduz o autor a elaborar o método de correlação com o fim de unir essas matérias do conhecimento.

Em função do método da correlação, cada parte do sistema deve conter uma seção, na qual a questão é desenvolvida por uma análise da existência humana e da existência em geral; e uma outra seção na qual a resposta teológica é fornecida na base das fontes, do *médium* e da norma da *teologia sistemática* (HIGUET, 1995, p.47).

Notamos, pois, na própria estrutura da *Teologia Sistemática*, a correlação entre perguntas filosóficas (existenciais) e respostas teológicas (simbólicas), por exemplo: razão e revelação (parte 1), ser e Deus (parte 2), existência e Cristo (parte 3), vida e Espírito (parte 4), história e Reino de Deus (parte 5). Há, destarte, uma relação de interdependência entre a pergunta filosófica e a resposta teológica, de modo que as respostas somente são significativas na medida em que estão em correlação com questões sobre a totalidade de nossa existência.

A estrutura de seu sistema teológico revela conjecturas da última fase do pensamento do autor. Tillich não faz teologia de baixo para cima – isto é, partindo do ser humano para encontrar Deus – ou de cima para baixo – ou seja, partindo de Deus para chegar ao ser hu-

²⁹ Tillich considerava-se um teólogo apologético. Na *Teologia Sistemática* (2005), Tillich define a teologia apologética como a teologia de respostas às perguntas implícitas na existência. Segundo Higuete (2005, p.109), “a teologia apologética coincide em grande parte com a teologia da cultura”. Para Tillich, apologética era a “a força agressiva da Igreja frente à cultura; é no ataque que reside a sua defesa. Poderíamos formulá-la paradoxalmente ‘a apologética ou doutrina do ataque’” (TILLICH, 1997, p.27). Sua obra *Dogmatique* consiste em um tipo de ataque a elementos demoníacos da cultura, da teologia e da religião.

mano. A teologia tillichinana é correlacional e busca a interdependência entre Deus e ser humano, entre elementos transcendentos e imanentes. Tillich adverte que “só as pessoas que experimentaram o choque da transitoriedade, a angústia na qual se tornam conscientes de sua finitude, a ameaça do não-ser, podem entender o significado da palavra ‘Deus’” (TILLICH, 2005, p.76). O autor também afirma que “só as pessoas que experimentaram as ambiguidades trágicas da nossa existência e questionaram totalmente o sentido da existência podem compreender o que significa o símbolo Reino de Deus” (TILLICH, 2005, p.76).

Portanto, é na situação de angústia – isto é, de consciência da finitude – que surge a pergunta por Deus e somente a revelação pode respondê-la, dado que “estas perguntas somos ‘nós mesmos’. O ser humano é a pergunta que ele formula a respeito de si mesmo, antes que qualquer pergunta tenha sido formulada” (TILLICH, 2005, p.76)³⁰. Essas perguntas são existenciais porque expressam a situação existencial de dúvida e de angústia do ser humano e descrevem o ser humano de modo geral.

Há, pelo menos, duas formas, apontadas por Tillich em seu método de correlação, de definir o ser humano: “ser humano significa formular as perguntas acerca do próprio ser e viver sob o impacto das respostas dadas a estas perguntas”; e, inversamente, “ser humano significa receber respostas à pergunta do próprio ser e formular perguntas sob o impacto das respostas” (TILLICH, 2005, p.76). É exatamente nessa inversão que Tillich vai além da ênfase na existência, pois seu método de correlação assinala não somente a pergunta e a resposta que se deriva da própria pergunta³¹ (ou da própria existência) – ainda que o sentido daquela dependa significado desta –, mas também a resposta que transcende a própria questão (e a existência) e ocorre por meio da Revelação (TILLICH, 2005, p.308). Daí surge a necessidade da teologia sistemática e não apenas da filosofia existencial, pois, diante da

³⁰ É precisamente aqui que reside a crítica de Karl Barth ao método de correlação de Tillich. Barth entende que, uma vez que as respostas teológicas não são tiradas apenas da Bíblia, mas também, e com igual ênfase, da história, da cultura e da história da religião, elas poderiam ser simplesmente outras filosofias. E, dado que o ser humano é o ponto inicial do desenvolvimento do método de correlação, Barth questiona: “As respostas teológicas não deveriam ser consideradas mais fundamentais do que as questões filosóficas e essencialmente superiores a elas? Se fossem assim consideradas, então a pergunta e a resposta procederiam não de um sujeito filosoficamente concebido a um “divino” objeto, mas de um objeto teologicamente entendido (como o verdadeiro Sujeito) ao sujeito humano e, portanto, do Espírito à Vida, do Reino de Deus à História (...) Essa aplicação, no entanto, é desconhecida em Tillich” (BARTH *apud* MCKELWAY, 1964, p.12-13). Essa é a clássica diferença entre Barth e Tillich, pois Barth parte de Deus e chega ao ser humano, enquanto Tillich, segundo Barth, operaria o caminho inverso.

³¹ “Entendemos por ‘correlação’, palavra com múltiplos sentidos na linguagem científica, a ‘interdependência de dois fatores independentes’, não no sentido lógico de uma coordenação quantitativa ou qualitativa de elementos sem relação causal, mas como a unidade de dependência e independência de dois fatores” (TILLICH, 2005, p.308).

situação humana de desespero e de angústia, não há como derivar qualquer coragem dela. Analogamente, nos termos da ontologia do autor, é impossível derivar Deus da finitude do ser, ainda que seja possível (e necessário) derivar dela a pergunta por Deus.

Destarte, a função dos argumentos favoráveis à existência de Deus, à luz da *Teologia Sistemática*, é mostrar a possibilidade e a necessidade da pergunta por Deus implícita no ser. É evidente, portanto, que este trabalho explicará como o argumento ontológico analisa a situação humana e aponta para a possibilidade dessa pergunta ao constatar um elemento incondicionado na estrutura do ser e como o argumento cosmológico revela a necessidade dela. Ademais, trataremos da resposta da Revelação e do modo como o autor concebe Deus.

Ao empregar o método de correlação, a teologia analisa a situação humana a partir da qual surgem as perguntas existenciais e demonstra que as respostas a elas devem ser simbólicas. Notamos, pois, que há uma distinção entre a resposta teológica simbólica e a pergunta filosófica descritiva. Essa resposta simbólico-teológica da revelação implica outro método: a analogia. Segundo o autor, “o conhecimento da revelação é, direta ou indiretamente, conhecimento de Deus e, portanto, é analógico ou simbólico” (TILLICH, 2005, p.143).

Para compreender a resposta que é dada pela Revelação, devemos nos voltar à doutrina clássica da *analogia entis*³², que expõe uma analogia entre o ser finito e o ser infinito. O método de analogia, de acordo com Tillich, é a forma como todo o conhecimento da revelação deve ser expresso. Todavia, o autor afirma que tal abordagem é incapaz de criar uma teologia natural ou de descobrir a verdade sobre Deus (TILLICH, 2005, p.143): “a *analogia entis*, como símbolo religioso, aponta para a necessidade de usar material tirado da realidade

³² O método *analogia entis* era usado por Tomás de Aquino (1996) como um modo de se conhecer a Deus a partir das criaturas. Partindo do princípio de causalidade e concebendo Deus como causa primeira de todas as perfeições das criaturas, Deus possuiria todas as perfeições em grau proeminente, isto é, as perfeições encontradas nas criaturas estariam também em Deus em grau proeminente (cf. TOMÁS DE AQUINO, 1996, p.276). Todavia, tais perfeições não se encontram no Criador tal como são vistas na criatura. Portanto, quando aplicados a Deus, os nomes pelos quais designamos as perfeições expressam apenas meras semelhanças ou metáforas: “Mas qualquer nome que exprima estas perfeições de modo próprio às criaturas (*modo proprio creaturis*) não se pode predicar a Deus senão por semelhança e metáfora (*similitudinem et metaphoram*), pela qual se transfere a uma coisa o que é próprio de outra” (TOMÁS DE AQUINO, 1996, p.276). Para Tomás, os nomes que atribuímos a Deus devem ser considerados de duas formas: as perfeições significadas (*perfectio-nes ipsa significatas*), como a bondade, a vida etc.; e a maneira de significar (*modum significandi*). Quanto ao que significam, esses nomes são próprios de Deus mais do que das criaturas, mas quanto ao modo de significar, esses nomes não mais se atribuem a Deus com propriedade porque seu modo de significar é próprio da criatura (TOMÁS DE AQUINO, 2001, I, 13,3). Sabemos, pois, que as perfeições expressas nesses nomes existem em Deus, enquanto Criador de todas as coisas, mas não sabemos o que elas significam em Deus ou como se realizam nEle. De modo geral, Tomás também reconhece que nosso intelecto não pode, nesta vida, conhecer a essência de Deus, como é em si mesma.

finita para dar conteúdo à função cognitiva³³ na revelação” (TILLICH, 2005, p.143). Assim, a compreensão da revelação ocorre inevitavelmente por meio da analogia e dos símbolos religiosos.

A referida necessidade não diminui o valor cognitivo do conhecimento revelador, já que o autor considera que o saber não-simbólico e não-analógico de Deus tende a ser menos verdadeiro do que o saber analógico e simbólico. Contudo, o “uso de materiais finitos em sentido comum para o conhecimento da revelação destrói o sentido da revelação e priva Deus de sua divindade” (TILLICH, 2005, p.143). Ou seja, qualquer instrumento ou linguagem incapaz de compreender a dimensão dos símbolos tende a destruir o sentido da revelação. Por isso, segundo o autor, o método analógico não deve descobrir a verdade sobre Deus nem supor que seja possível definir a Deus de maneira não simbólica.

O fator analítico e descritivo do método de correlação, isto é, que se refere à situação humana e à pergunta existencial, não se restringe à Filosofia, pois emprega materiais de diversos âmbitos culturais. Tillich (2005, p.77) afirma: “a Filosofia contribui, mas também a poesia, o drama, o romance, a psicoterapia e a sociologia”, ainda que “a análise da existência, inclusive o desenvolvimento das perguntas implícitas na existência”, seja “uma tarefa filosófica” realizada por um teólogo. Sobre a interdependência entre Filosofia e Teologia, Tillich diz: “A Filosofia não pode responder questões últimas ou existenciais. Se o filósofo tenta respondê-las (...) ele se torna um teólogo. E, inversamente, a teologia não pode responder a essas perguntas sem aceitar suas pressuposições e implicações” (TILLICH *apud* LUTHER KING, 1955, p.351-352).

Tillich reconhecia que o termo *correlação* era também usado como correspondência de dados (como na estatística), interdependência lógica de conceitos (relações polares) e interdependência real de coisas ou eventos em conjuntos estruturais (TILLICH, 2005, p. 74). Cada um desses sentidos é empregado na teologia:

Há uma correlação no sentido de correspondência entre símbolos religiosos e aquilo que é simbolizado por eles. Há uma correlação no sentido lógico entre conceitos que denotam o humano e aqueles que denotam o divino. E há uma correlação no sentido factual entre a preocupação última do ser humano e aquilo que ele se preocupa de forma última (TILLICH, 2005, p.75).

³³ No âmbito da revelação nem tudo é cognoscível, pois há um elemento misterioso nela. Falaremos detalhadamente sobre isso no último capítulo desta tese.

Conforme indica o autor, o primeiro sentido de correlação refere-se ao problema central do conhecimento religioso; o segundo, determina as afirmações sobre Deus e o mundo; e o terceiro, qualifica a relação divino-humana dentro da experiência religiosa. Este último, de acordo com Tillich (2005), provocou o protesto de teólogos como Karl Barth, que tinha receio de que qualquer correlação divino-humana tornasse Deus parcialmente dependente do ser humano. Karl Barth³⁴, por isso, faz severas críticas ao método *analogia entis* utilizado por Tomás de Aquino, Otto e os chamados “teólogos do processo”, e propõe outro método chamado *analogia fidei*.

De modo geral, a crítica barthiana se direciona às teologias que, fazendo uso da Filosofia, partem do ser humano para ir em direção a Deus, supondo haver uma semelhança entre Criador e criatura que possibilitaria outra fonte de revelação paralela às Escrituras (BARTH, 1976, p.183-192). Tillich menciona, em sua *Teologia Sistemática*, essa perspectiva barthiana expondo que a crítica era também direcionada a seu “pensamento correlativo” (TILLICH, 2005, p.75). E reitera: “embora Deus, em sua natureza abismal, não é de forma alguma dependente do ser humano, Deus em sua automanifestação ao ser humano é dependente da forma em que o ser humano recebe sua manifestação” (TILLICH, 2005, p.75). Há, então, uma interdependência mútua entre “Deus para nós” e “nós para Deus”.

A ira de Deus e a graça de Deus não são contrastes no ‘coração’ de Deus (Lutero), na profundidade do seu ser, mas eles são contrastes na relação divino-humana. A relação divino-humana é uma correlação. O ‘encontro divino-humano’ (Brunner) significa algo real para ambos os lados. É uma correlação real, no terceiro sentido do termo (TILLICH, 2005, p.75).

É de grande relevância que, na introdução da *Teologia Sistemática*, o autor esclareça sua compreensão de Deus como imanente e transcendente, isto é, não dependendo do ser humano no que diz respeito à sua natureza abismal e dependente deste no que diz respeito à recepção de sua manifestação. Essa é a razão fundamental pela qual o método de sua teologia é a correlação, uma vez que o autor se concentra, sobretudo, no modo como o ser humano pode receber a revelação de Deus, sem desprezar o aspecto incognoscível de Deus. Ora, se há um aspecto apreensível e, portanto, revelado por Deus, é aí que a teologia deve residir; ou seja, a correlação entre a revelação de Deus e a recepção humana dessa revelação é o

³⁴ Em 1919 Karl Barth publica sua obra *Carta aos Romanos* na qual sustenta que Deus é o Totalmente Outro. Segundo Häggglund (1986, p.343), essa obra foi um vigoroso protesto “contra toda a tradição que se vinha formando desde Schleiermacher e que fundamentava o cristianismo na experiência humana e considerava a fé um elemento na vida espiritual do homem”.

objeto da teologia sistemática, desde que se considere a correlação entre aquilo que se pode e aquilo que não se pode entender sobre Deus³⁵, entre teologia positiva e negativa.

Em geral, o método de correlação expõe a dependência mútua de diversos conceitos (ex.: dinâmica e forma, ser e não-ser, liberdade e destino etc.). Serve, principalmente, para o autor superar três outros métodos supostamente inadequados no propósito de relacionar conteúdos da fé cristã com a existência do ser humano, a saber: o método supranaturalista, o método naturalista e o método dualista. Destarte, tal como o método metalógico, este visa a superação de outras abordagens semelhantes. Isto é, o método teológico exposto na obra *Filosofia da Religião* equivale ao supranaturalista descrito na *Teologia Sistemática*, tal como o empirista ao naturalista, e o especulativo ao metafísico.

Trata-se, com efeito, de uma superação similar, operada no âmbito epistemológico, o que nos faz pensar que o problema a ser respondido pelo autor seja idêntico desde o início de seu pensamento, a saber: as teologias excessivamente transcendentistas, que se distanciam da filosofia e não servem como respostas ao ser humano (supranaturalismo); as teologias, as filosofias e as ciências (empirismo e naturalismo) excessivamente imanentes, que se distanciam do âmbito religioso e da revelação de Deus; e a metafísica e os argumentos sobre a existência de Deus (especulativo e dualista), que tentam apreender filosoficamente o objeto da religião (o incondicionado), obscurecendo a revelação e tornando-a dependente da razão humana. Portanto, ambos os métodos do autor, metalógico e correlação, recusam a metafísica, o supranaturalismo e o naturalismo, no âmbito da filosofia da religião ou da teologia sistemática.

Noremborg (1996, p.159) afirma que o objetivo do método de correlação é evitar “dois possíveis erros de teologia, isto é, deduzir a resposta da pergunta, como o faz a teologia natural, ou dar resposta que não se refere a nenhuma pergunta”, como é o caso do supranaturalismo. Tomás de Aquino, por exemplo, representa a tentativa equivocada de apresentar Deus como objeto do conhecimento em sequência lógica e natural de tal modo que a resposta teológica acaba sendo derivada da forma da pergunta; e constrói-se um edifício teológico partindo da razão natural e, então, sobre ela põe-se uma estrutura sobrenatural. Deus, destarte, é compreendido como resultado final de um raciocínio (cf. NOREMBERG, 1996, p.24).

³⁵ A compreensão e a incompreensão de Deus se dá pelo aspecto fundamental e abismal da Revelação. Falaremos sobre isso após falar sobre a epistemologia de Tillich.

Mas que diferença há entre eles se o problema é semelhante? A disparidade reside basicamente na distinção entre o objeto da filosofia da religião e da teologia sistemática. Conceitos como “revelação” e “redenção”, que são básicos na teologia, opõem-se ao conceito de “religião”³⁶, pois eles

expressam ações de origem transcendente que ocorrem somente uma vez, cujos efeitos transformam a realidade; enquanto a palavra “religião” subordina toda uma série de ações espirituais e criações culturais a um conceito geral (...) “Revelação” se refere a uma ação divina; “religião”, a uma ação humana. ‘Revelação’ é um acontecimento absoluto, singular, exclusivo e autossuficiente; “religião” tem a ver com feitos meramente relativos, sempre recorrentes e nunca exclusivos” (TILLICH, 1973, p.9)³⁷.

A *Teologia Sistemática* de Tillich trata tanto da situação humana como da revelação divina. Daí a necessidade do método de correlação para elaborar não somente o aspecto filosófico e a situação humana, mas também o aspecto teológico e a realidade da Revelação. Por sua vez, a *Filosofia da Religião* parte de um conceito geral de religião e não está limitada a conceitos cristãos, como deveria ser o caso da *Teologia Sistemática*³⁸. Ademais, a *Filosofia da Religião* busca apreender filosoficamente a essência da religião. Por sua vez, a *Teologia Sistemática* transcende a *Filosofia da Religião* quando parte da revelação, da redenção, da vida eterna e de outros símbolos teológicos, pois, além de tratar daquilo que diz respeito ao homem, refere-se também a Deus e à revelação de Deus.

O fato é que a *Teologia Sistemática* e a *Filosofia da Religião* tratam de assuntos diferentes em períodos históricos distintos, ainda que haja um ponto – e a função da filosofia da religião é justamente encontrar esse ponto – em que teologia e filosofia da religião se tornam a mesma coisa: “porque há um ponto na doutrina da revelação e na filosofia em que ambas são a mesma coisa. Encontrar esse ponto, e a partir dele, construir uma solução sintética, é a tarefa da filosofia da religião” (TILLICH, 1973, p.12). A solução tillichiana para o

³⁶ No período alemão, Tillich definia a religião e a cultura no contexto de uma filosofia do sentido. O sentido era composto por conteúdo (*Sinngehalt*) e forma (*Sinnform*). A religião era vista como orientação para o conteúdo incondicionado do sentido, que se exprime nas formas condicionadas produzidas pela cultura. A essência da religião, entretanto, permanece subjacente às expressões concretas. “O sentido incondicionado é o abismo de sentido: ele transcende sempre o sentido concreto e mesmo o universo de sentido, não sendo nunca totalmente expresso por eles (...) O sentido incondicionado consiste então, ao mesmo tempo, num sim e num não ao sentido concreto (...) O sentido concreto depende da forma, da expressão, ao passo que o sentido incondicionado depende do *Gehalt*, do conteúdo profundo, insondável e transcendente” (HIGUET, 2005, p.112).

³⁷ Cf. TILLICH, 1973b, p.27-28.

³⁸ A *Teologia Sistemática* de Paul Tillich universaliza conceitos cristãos ao correlaciona-los com conceitos filosóficos, embora a teologia do autor não se limite ao cristianismo ou ao teísmo tradicional.

problema de delimitação do objeto da filosofia da religião e da teologia não é uma antítese, mas a busca por uma síntese.

Na obra *Teologia Sistemática*, o autor também procura, desde a introdução da obra, diferenciar e sintetizar Teologia e Filosofia a partir da correlação. A separação é necessária porque, segundo o autor, ambas partem de critérios, linguagens e objetos diferentes. No que diz respeito à teologia, é possível falar sobre critérios formais. Destarte, segundo o autor, proposições teológicas são aquelas que tratam de seu objeto desde que este seja encontrado como concernimento absoluto para nós e possa se transformar, para nós, em questão de ser ou não ser³⁹ (TILLICH, 2005, p.30-31). Com efeito, o objeto da Teologia (Deus) é aquilo que nos preocupa ultimamente, ou seja, aquilo que é, para nós, uma questão de ser ou não ser.

A Filosofia, por sua vez, não possui uma definição aceita de forma geral, nem mesmo se pode falar em critérios formais de filosofia, pois esta propõe uma definição que concorda com o interesse, o propósito e o método do filósofo (TILLICH, 2005, p.35). Sendo assim, segundo Tillich (2005), o teólogo também está autorizado a sugerir uma definição de filosofia. Segue a definição de Tillich: filosofia é aquela “abordagem cognitiva da realidade na qual a realidade como tal é o objeto” (TILLICH, 2005, p.36). Tillich entende por “realidade como tal”, não toda a realidade, mas a estrutura que a torna um todo e um objeto potencial de conhecimento. Portanto, na perspectiva tillichiana, “para investigar a natureza da realidade como tal é preciso investigar as estruturas, as categorias e os conceitos que são pressupostos no encontro cognitivo com cada aspecto da realidade” (EMILIO, 2012, p.26), e o objeto da filosofia é o ser enquanto tal.

Percebemos, até aqui, duas claras diferenças entre filosofia e teologia expostas na *Teologia Sistemática*: 1) a abordagem filosófica é objetiva, enquanto a teológica é subjetiva; 2) a filosofia busca analisar a realidade como tal a partir de conceitos, estruturas e categorias, enquanto a abordagem teológica busca descrever a revelação de Deus (ser-em-si) a partir de símbolos que expressam o nosso concernimento absoluto. Contudo, tal como ocorre na obra *Filosofia da Religião*, Tillich opera uma síntese entre Teologia e Filosofia no momento em que identifica aquilo que preocupa⁴⁰ ultimamente o filósofo (o ser enquanto tal) com

³⁹ Esses são os critérios formais de teologia expostos por Tillich na introdução de sua *Teologia Sistemática*. Na tradução em português não aparece a expressão “concernimento absoluto”, mas “preocupação última”.

⁴⁰ Preferimos, aqui, manter o sentido de “preocupação última”, uma vez que essa expressão equivale a “concernimento absoluto” e, nesse caso, explica melhor o sentido da frase.

aquilo que preocupa ultimamente o teólogo (Deus). Essa síntese é operada em cada parte de seu sistema teológico, pois é justamente nesse ponto de fusão entre Teologia e Filosofia que reside, no âmbito do pensamento do autor, a possibilidade de uma teologia sistemática. Do ponto de vista histórico e existencial, Tillich consuma, na *Teologia Sistemática*, a junção entre as suas duas formações: a Teologia e a Filosofia⁴¹.

No que diz respeito à crítica do autor aos métodos naturalista, supranaturalista e dualista, agora estabelecida pela *Teologia Sistemática*, Tillich indica que o primeiro – o método naturalista⁴² (ou humanista) – deriva a mensagem cristã do estado natural do ser humano e “desenvolve suas respostas a partir da existência humana sem perceber que a própria existência humana é a pergunta” (TILLICH, 2005, p.79). Como exemplo, o autor pontua que a teologia liberal identifica o estado essencial do ser humano com o estado existencial, ignorando a ruptura entre ambos, “refletida na condição humana universal de auto-alienação e autocontradição” (TILLICH, 2005, p.79).

Em geral, o liberalismo teológico explica os conteúdos da fé cristã “como criações da auto-realização religiosa do ser humano no processo progressivo da história religiosa” (TILLICH, 2005, p.79), colocando perguntas e respostas no plano da criatividade humana e transformando a revelação naquilo que é dito pelo próprio ser humano. No entanto, de acordo com Tillich, “a revelação é ‘dita’ ao ser humano, não pelo ser humano a si mesmo” (TILLICH, 2005, p.79). As implicações teológicas desse método, concernentes à noção de Deus⁴³, aparecem no início do segundo volume da *Teologia Sistemática*⁴⁴ e serão abordadas nesta tese na parte sobre Deus. Nessa introdução ao segundo volume da *Teologia Sistemática*, o autor critica o fato de o liberalismo teológico, em qualquer uma de suas versões, negar a “distância infinita entre a totalidade das coisas finitas e seu fundamento infinito” (TIL-

⁴¹ Tillich fez seu doutorado em Filosofia em Berlim (1910) e em Teologia em Halle (1912). Além disso, lecionou ambas as matérias em diversas universidades na Alemanha e nos EUA: Frankfurt, Columbia, Harvard, Chicago (TILLICH, 2005).

⁴² Na obra *Filosofia da Religião*, como já foi mostrado, Tillich diz que o “método das ciências empíricas” tende a tratar a religião como um objeto de observação psicológica, sociológica ou histórica. Ademais, esse método tenta extrair a essência da religião a partir de fenômenos religiosos particulares ou a partir de suas origens e das suas configurações históricas, o que impossibilita a compreensão da própria religião. Segundo o autor, a essência da religião não pode ser captada nem a partir da abstração de fenômenos particulares nem mesmo considerando sua origem e desenvolvimento num dado particular da sociedade ou na totalidade da história (TILLICH, 1973, p.21-22). Esses métodos são impróprios porque nenhum deles “alcança satisfatoriamente a essência da religião” (HIGUET, 2011, p.30).

⁴³ As implicações destes métodos na concepção do autor sobre Deus serão retomadas no final deste trabalho.

⁴⁴ Nesta parte o autor responde as perguntas e objeções que lhe foram feitas logo após publicar o seu primeiro volume. Retoma, então, sua intenção de superar o naturalismo e o supranaturalismo: daí o título “Para além do naturalismo e supranaturalismo” (TILLICH, 2005, p.301-305).

LICH, 2005, p.302). Em suma, a recusa de Tillich ao liberalismo teológico e ao naturalismo reside na explícita confusão, operada por essas abordagens, entre Deus e o universo, entre a Revelação de Deus e a expressão humana. Confusão esta que faria da Teologia um tipo de ciência ou de filosofia, negando-se a si mesma.

No prefácio da obra tillichiana *Dogmatique: Cours donne a Marbourg en 1925*, Richard (1997) aponta que um dos alvos de ataque de Tillich nessa obra foi o naturalismo porque as ciências naturais propuseram um novo mundo e uma nova visão de origem incompatível com a concepção bíblica. O historicismo, por exemplo, tentou desabsolutizar o cristianismo, colocando-o no âmbito da história das religiões. O liberalismo teológico⁴⁵, principal tendência teológica a assimilar o historicismo, “abandonou todos os vestígios da antiga visão de mundo e procedeu a uma reinterpretação (*Umdeutung*) dos artigos fundamentais da fé no contexto da nova *Weltanschauung*⁴⁶” (TILLICH, 1997, p.24).

A tarefa de reinterpretar a fé à luz de cada contexto é bem vista por Tillich. Todavia, ele considera que é necessário superar essa tendência atacando os ideais⁴⁷ de “pura cientificidade” que escondem um vazio de sentido, isto é, esses ideais incentivam, por meio da tecnologia, a mecanização e a coisificação do ser humano e, mediante a economia capitalista, engendram a divisão de classes, aumentando a desigualdade social. Richard (1997) diz que Tillich lança pela primeira vez esse ataque a esses ideais com a sua obra *Sistema das Ciências*, em 1923, e o continua nos escritos teológicos sobre a cultura e nas obras sobre o socialismo. Mas é precisamente na teologia dogmática que se manifestam os fundamentos e as razões desse ataque contra as perversões da modernidade. “A teologia dogmática deve se inserir no movimento do novo *kairos*; ela deve ser uma de suas principais expressões” (TILLICH, 1997, p.25).

⁴⁵ Em uma carta a Thomas Mann sobre a situação dos estudos teológicos da Alemanha no início do século, Tillich aponta Ritschl, Harnack e Troeltsch como os principais representantes da teologia liberal. Apesar de concordar com sua crítica histórica, ele rejeita o otimismo e o progressismo e sua inconsciência quanto ao caráter demoníaco da existência e do desenrolar da história (cf. TILLICH, 1943, p.24; TILLICH, 1997, p.25). O liberalismo teológico de Ritschl rende-se completamente à visão burguesa mecanicista da natureza (naturalismo) e da história (historicismo).

⁴⁶ Esse conceito alemão se traduz comumente como “visão de mundo”.

⁴⁷ O pós-guerra aumentou ainda mais a aversão de Tillich a esses altos ideais. Nesse aspecto, há grandes semelhanças entre a teologia de Tillich e a de Barth. A teologia dialética de Barth (teologia do paradoxo, que se torna teologia supranaturalista) é uma expressão da experiência do desastre após a Primeira Guerra Mundial. Essa experiência havia sido sentida por aqueles que tinham sido educados na tradição liberal. A influência da teologia barthiana sobre os estudantes nos anos 20 se deu de tal maneira que quase se aboliu o liberalismo teológico (cf. TILLICH, 1997, p.27). Tillich (1990, p.65), em *La dimension religieuse de la culture*, no momento em que trata da superação do conceito de religião a partir da filosofia da religião, compartilha do espírito da teologia dialética barthiana no que diz respeito à renovação teológica que ela estabelece.

Há, ademais, diversas outras críticas de Tillich ao humanismo secularizado, ao naturalismo e, em geral, ao espírito⁴⁸ da modernidade. Na obra *A era protestante*, o autor categoriza essas tendências como “autonomia autocomplacente”. Em seu dizer, essa autonomia corta os laços da civilização, de seu fundamento último e de seu alvo supremo, conduzindo o ser humano ao esgotamento e ao niilismo (TILLICH, 1992b, p.18). Para o autor, o humanismo não considera a diferença entre finito e infinito e, assim, não reconhece “o caráter pervertido da situação humana e tenta realizar a humanidade essencial na base da autodeterminação humana” (TILLICH, 1992b, p.189), ou seja, não leva em conta o pecado nem o conceito teológico de pecado original.

Em *La dimension perdida*⁴⁹, o autor considera que o elemento decisivo para compreender o ser humano na situação atual é a perda da dimensão de profundidade, isto é, a dimensão religiosa. Essa perda se deve ao desmazelo da sociedade de seu tempo em relação à pergunta pelo sentido da vida, pois, segundo Tillich, até mesmo essa pergunta já não possuía sentido e nem sequer era formulada. Os agentes propulsores dessa perda foram a ciência moderna e a técnica que empurraram o ser humano nessa direção:

as forças impulsoras da sociedade industrial (da qual ele mesmo faz parte) o empurram para adiante em direção horizontal. Sua vida deixa de levar em consideração a dimensão de profundidade para seguir a dimensão horizontal” (TILLICH, 1970, p.14).

Por isso, o autor define religião, nessa obra, não como a crença em uma divindade, mas como “o ser mesmo do homem quando se põe em jogo o sentido de sua vida e da existência em geral” (TILLICH, 1970, p.13). Ser religioso, portanto, consiste em “perguntar apaixonadamente pelo sentido de nossa vida e estar aberto a uma resposta” (TILLICH, 1970, p.12).

Em geral, a crítica de Tillich ao naturalismo envolve também outras condenações. Estas são a crítica ao capitalismo – e consequente apologia ao socialismo religioso⁵⁰ –, ao

⁴⁸ Em *A situação religiosa no tempo presente*, Tillich diz que a mundaneidade “auto-suficiente da cultura e da religião burguesas foi expulsa da sua tranquilidade” e o “combate não pode parar até o advento de um tempo presente, cuja existência e cujas formas querem ser receptáculo do conteúdo (*Gehalt*) eterno” (TILLICH *apud* HIGUET, 2005, p.114). Segundo Higuete (2005), quando Tillich descreve a tendência à superação do espírito burguês da finitude autossuficiente, ele tenta reconstruir uma grande narrativa que expressa uma fé militante e comprometida.

⁴⁹ Tradução para o espanhol da obra *Die Verlorene Dimension*.

⁵⁰ Segundo Higuete, “a vontade de tornar perceptível a tensão que se encontra na profundidade última, e assim de superar tanto a utopia quanto o progresso tranquilo, anima o socialismo religioso; ouve-se tanto mais a sua voz, quanto o desencanto perante a utopia conduz mais a uma falsa paz resignada” (HIGUET, 2005, p.112).

historicismo, às ciências modernas, ao liberalismo teológico, à filosofia do iluminismo, ao progressismo e à autonomia.

Sobre o método supranaturalista⁵¹, o autor expõe que esse ponto de vista interpreta a mensagem cristã como sendo “uma soma de verdades reveladas que caíram sobre a situação humana como corpos estranhos procedentes de um mundo estranho” (TILLICH, 2005, p.78), tornando impossível a mediação para que a situação humana seja alcançada. Isto é, o ser humano torna-se um “super-homem” para receber a divindade, e a Bíblia, um livro de oráculos supranaturais no qual a receptividade humana é totalmente ignorada. É evidente, assim, que o problema desse método é que ele não serve de resposta à situação humana, pois “o ser humano não pode receber respostas para perguntas que jamais formulou” (TILLICH, 2005, p.79). Ademais, na concepção do autor, essa abordagem não corresponde a um verdadeiro cristianismo, mas a um cristianismo docético-monofisista. A concepção de Deus subjacente a esse método é a de um ser soberano separado dos demais seres, existindo ao lado ou acima deles. A objeção tillichiana a essa concepção de Deus é que ela transforma a infinitude de Deus em uma finitude, sendo uma mera extensão das categorias da finitude (TILLICH, 2005, p.302).

Por fim, na mesma obra, o autor trata do método dualista⁵². Em seu dizer, tal ponto de vista constrói uma estrutura supranaturalista e uma subestrutura natural, apresentando um

⁵¹ Na *Filosofia da Religião*, o supranaturalismo é expresso no método chamado “teológico”, conforme já mencionado. Esse método tenta derivar o conceito de religião da própria religião revelada e, portanto, verdadeira. Tillich (1973) percebe uma grande semelhança entre o supranaturalismo e o método psicológico e considera inexplicável a razão pela qual o método psicológico supõe que a experiência religiosa adquira validade objetiva a partir da compreensão de outras experiências religiosas, já que as demais experiências também são acidentais e indefinidas. Esse método, por conseguinte, somente poderia pretender validade se partisse do pressuposto de que há uma forma válida, transcendente, implícita na experiência pessoal e empática com a experiência dos demais. Todavia, no dizer de Tillich, se o fizesse, o método deixaria de ser um método psicológico e tornar-se-ia em método crítico ou fenomenológico. A diferença básica entre o método psicológico e o método teológico reside na questão dos milagres, contudo o ponto de partida de ambos é o mesmo: a própria religião. “O método teológico específico emana de um conceito da norma da religião e deriva deste conceito a essência da religião” (TILLICH, 1973, p.23), é, portanto, empírico, mesmo que seu empirismo esteja limitado a um lugar designado de modo sobrenatural. Depende também, segundo o autor, da oposição entre religião verdadeira e religião falsa. Segundo Tillich, essa oposição não é feita com coerência, pois, caso o fosse, não buscaria qualquer conceito da essência da religião e teria que repudiar a religião como tentativa de colocar o verdadeiro e o falso no mesmo nível. Com efeito, não seria uma filosofia da religião. Dessa maneira, o autor rejeita o supranaturalismo no âmbito tanto da filosofia da religião quanto da teologia.

⁵² Paralelamente, na obra *Filosofia da Religião*, o autor (1973) fala do método especulativo ou metafísico que se propõe a determinar a essência da religião a partir do objeto sobre o qual se dirige o ato religioso, considerando o caminho para o conhecimento da essência da religião idêntico ao caminho do conhecimento do objeto religioso. Como visto, o autor considera impossível captar o Incondicional independentemente das ações religiosas e dos símbolos e sua crítica ao método dualista é também um tipo de crítica à metafísica.

corpo de verdades teológicas, as quais o ser humano pode alcançar por meio de seus próprios esforços ou de “revelação natural”. Segundo Tillich (2005, p.79), as chamadas “provas da existência de Deus” expressam este último.

Podemos sugerir que, no que concerne à abordagem do elemento incondicional, não há grandes diferenças entre o que o autor considera como método especulativo (metafísico) e a abordagem dualista da teologia natural, pois ambas falham na mesma tentativa de compreender racionalmente o incondicionado:

As chamadas provas da “existência de Deus” (...) constituem a secção mais importante da teologia natural. Estas provas são verdadeiras na medida em que analisam a finitude humana e a pergunta implícita nela. São falsas na medida em que derivam uma resposta da forma da pergunta. Esta mistura de verdade e falsidade explica porque sempre houve grandes filósofos e teólogos que atacaram a teologia natural, especialmente as provas da existência de Deus (...) O método de correlação resolve este enigma histórico e sistemático, reduzindo a teologia natural a uma análise da existência e reduzindo a teologia supranaturalista a respostas dadas às perguntas implícitas na existência (TILLICH, 2005, p.79).

O texto de Tillich supracitado introduz os argumentos sobre a existência de Deus nos moldes do método de correlação e expõe a iniciativa do autor de superar o conflito filosófico e teológico entre naturalismo e supranaturalismo. Sua solução para o problema se expressa no modo como os argumentos estão situados em sua *Teologia Sistemática*, os quais se localizam logo após a temática da finitude do ser, ao final de sua ontologia (TILLICH, 2005, p.207-212). Além de ser o elo de ligação entre a parte sobre o “ser” e a parte sobre “Deus” do Volume I de sua *Teologia Sistemática*, os argumentos sobre a existência de Deus estão posicionados no âmbito da finitude humana. Devemos, em princípio, compreender a ontologia do autor para, então, adentrar em sua abordagem dos argumentos.

Além do aspecto correlacional, os argumentos de Tillich apresentam também caráter dialético⁵³, uma vez que o autor categoriza, a seu modo, diversas tendências filosóficas, teológicas, psicológicas e derivadas de outras áreas do saber, mostrando tanto a sua importância como a sua impotência e assumindo, conseqüentemente, uma posição intermediária e sintetizante diante das diversas perspectivas postas em questão. De modo geral, os argumentos de Tillich apresentam: uma **tese**, que geralmente é uma classificação feita pelo autor, abarcando diversos autores e tendências do conhecimento sobre determinado assunto; uma **antítese**, que consiste no modo como o autor classifica outros autores e tendências contrá-

⁵³ No sentido hegeliano do termo.

rios àquela tese; e a **síntese**, a qual expressa a posição do próprio Tillich que visa superar a tese e a antítese.

Essa interpretação dialética está presente também nas recorrentes interpretações do autor de momentos históricos ao longo de sua *Teologia Sistemática* e de outras obras. Destacamos, contudo, que nem sempre Tillich se limita a apresentar duas posições e criar uma terceira, pois há momentos em que apresenta quatro ou cinco posições diferentes⁵⁴, mostrando as implicações e os problemas de cada uma delas e, ao mesmo tempo, criando uma nova posição que corresponda melhor a sua concepção filosófica e teológica. Há casos, ademais, em que o autor expõe como terceira posição as ideias de um ou de vários autores. É certo, pois, que os argumentos do autor tendem a ser ecléticos⁵⁵ e dialéticos, como vemos na seguinte colocação:

Em certo sentido, todo pensamento é dialético. Ele se move do “sim” para o “não” e retorna ao “sim”. Sempre constitui um diálogo, seja entre sujeitos diferentes, seja em um mesmo sujeito. Mas o método dialético vai além disto. Ele pressupõe que a realidade se move do “sim” ao “não”, do positivo ao negativo, para retornar novamente ao positivo. O método dialético tenta refletir o movimento da realidade (TILLICH, 2005, p 241).

Seguindo esse método dialético-correlacional de argumentação, observaremos como Tillich apresenta sua ontologia. Depois disso, entraremos nos argumentos sobre a existência de Deus.

2. A ontologia e a questão de Deus em Paul Tillich

A palavra “ontologia” significa discurso racional sobre o ser. A ontologia é um tipo de saber “que domina o ser enquanto tal” (TILLICH, 2004, p.30) e a “forma em que a raiz significativa de todos os princípios pode ser encontrada” (TILLICH, 2004, p.16). Ela não descreve a natureza dos seres nem questiona sobre plantas, objetos, pessoas ou acontecimentos, mas pergunta pelo significado do ser e pela estrutura comum em tudo o que é. As-

⁵⁴ Um exemplo se encontra na parte em que o autor, depois de haver tratado dos diferentes tipos de politeísmos, expõe os quatro tipos de monoteísmos: monárquico, místico, trinitário e exclusivo (TILLICH, 2005, p.233-236). Todavia, há um resumo do autor de cada um desses pontos em torno do que ele compreende como monoteísmo e um contraste entre monoteísmo (antítese) e politeísmo (tese). Ademais, sua proposta também se mostra dialética, pois apresenta a posição trinitária (síntese) como solução para a tensão entre cada uma das tendências monoteístas e politeístas (p.235).

⁵⁵ Na dissertação de mestrado expus o modo como os argumentos do autor além de se estruturar de modo dialético também tendem a conclusões sintéticas e ecléticas (EMILIO, 2012, p.164).

sim, o papel básico da ontologia é investigar o caráter de tudo o que é e na medida em que é (TILLICH, 2005, p.173).

Ontologia não é metafísica em si mesma, mas sim o fundamento da metafísica. Ela requer a pergunta do ser, de algo que está presente para todos em todos os momentos. Ela jamais é especulativa, mas sempre descritiva, pois descreve as estruturas que estão pressupostas em qualquer encontro com a realidade; ela tenta descobrir as estruturas básicas do ser. A ontologia é analítica, uma vez que ela analisa a realidade encontrada buscando descobrir os elementos estruturais que capacitam um ser a tomar parte no ser (TILLICH, 2004, p.33).

A questão ontológica surge de um “choque metafísico”⁵⁶ que geralmente se revela na pergunta: “Por que existe algo, por que não existe nada?” (TILLICH, 2005, p.173) ou “Por que há algo e não o nada?”. Essa questão, de acordo com Tillich, não possui sentido, pois “toda resposta possível estaria sujeita à mesma pergunta em uma regressão infinita” (TILLICH, 2005, p.126)⁵⁷. Ademais, o formato da pergunta aponta para algo do qual o ser possa ser derivado. Ora, o ser somente pode ser derivado do ser, pois ele é o “fato original que não pode ser derivado de outra coisa” (TILLICH, 2005, p.126). Sendo assim, a pergunta indica que

o pensamento deve começar pela suposição do ser e está fundamentado nele, pois, do contrário, estaríamos atribuindo ser ao próprio nada. No limite, falar do “nada” ou da “negação de tudo” faria o discurso recair no fundamento do ser (EMILIO, 2012, p.7)⁵⁸.

Portanto, o pensamento “está fundamentado no ser e não pode abandonar essa base” (TILLICH, 2005, p.173), mas pode imaginar a negação de tudo o que é e descrever a natu-

⁵⁶ Tillich considera que a ameaça do não-ser produz o choque ontológico quando ela se apodera da mente. E é exatamente nesse choque ontológico que se experimenta o lado negativo do mistério do ser (cf. TILLICH, 2005, p.126). Esse lado está presente em todas as funções da razão: “o estigma da finitude (...) e o ‘choque’ que se apodera da mente quando se encontra com a ameaça do não-ser revelam o lado negativo do mistério, o elemento abismal no fundamento do ser” (TILLICH, 2005, p.123). Alguns chamam esse lado negativo de “a noite escura da alma”, enquanto outros teólogos o comparam com a impureza de Isaías diante da pureza de Deus. Em geral, Tillich (2005) concebe o “mistério do ser” como o elemento abismal do ser (cf. p.126). Mistério é derivado de *muein* que significa fechar os olhos ou fechar a boca. É aquilo que não pode ser dito sobre o ser. “O verdadeiro mistério aparece quando a razão é conduzida para além de si mesma, a seu fundamento e abismo, àquilo que ‘precede’ a razão, ao fato de que ‘o ser é e o não-ser não é’ (Parmênides), ao fato original (Ur-Tatsache) de que há algo e não nada. Podemos chamar isso de ‘lado negativo’ do mistério” (TILLICH, 2005, p.122).

⁵⁷ Vale observar que Tillich utiliza não somente a questão leibniziana, mas também o pressuposto do argumento cosmológico de que não é possível uma regressão infinita. Aqui Tillich considera a impossibilidade de regressão infinita na pergunta de Leibniz. Considera, ademais, que a questão nos leva a atribuir ser ao próprio nada. Portanto, a forma da pergunta nos conduz ao ser como fato original que não pode ser derivado de outra coisa.

⁵⁸ A primeira parte da nossa dissertação de mestrado trata da ontologia de Paul Tillich. Mostra também que há duas maneiras de abordar o ser, as quais se dão pela descrição e pela imaginação (EMILIO, 2012, p.22).

reza e a estrutura do ser. Há duas maneiras de se apreender o ser: pela descrição e pela imaginação. A imaginação⁵⁹ está associada à “negação de tudo o que é” (não-ser), enquanto a descrição se relaciona à “natureza e [à] estrutura do ser que conferem a tudo o que é o poder de resistir ao não ser” (TILLICH, 2005, p.173; EMILIO, 2010, p.22), ou seja, a descrição expõe a estrutura do ser (o ser finito-existencial)⁶⁰. Essas capacidades não estão separadas, mas correlacionadas, sendo uma dependente da outra, de tal modo que a descrição não se limita àquilo que é empírico, pois faz uso da imaginação para falar sobre o não-ser, além de a imaginação também necessitar da descrição.

O ser-em-si é aquilo que fundamenta e possibilita a descrição da estrutura do ser existencial (ser) e a imaginação da negação dessa estrutura (não-ser). Essa relação entre descrição e imaginação, pronunciada na ontologia do autor, equivale à relação entre ontologia e religião e também entre filosofia e teologia.

Há, pois, diferentes maneiras de se dizer o ser, na *Teologia Sistemática* de Paul Tillich. São elas: a estrutura do ser (ser ou ser existencial) e o ser-em-si, o qual, na obra original, ora aparece em letra minúscula, ora aparece em letra maiúscula. Consideramos como “ser existencial” qualquer descrição da existência e de aspectos imanentes, ou seja, daquilo que se refere “à estrutura cognoscível do ser” (EMILIO, 2012, p.24) e que é limitado pela finitude humana. Para Tillich (2005), a compreensão do ser é possível a partir da análise de conceitos ontológicos que buscam explicitar a realidade, o movimento, a vida e a existência. Assim, a análise destes nos permite entender, de modo finito, o ser. A finitude do ser, por sua vez, mostra a incapacidade do ser humano de compreender a totalidade do ser (ser-em-si). Finitude esta que explicita o aspecto incompreensível do ser, isto é, traz à tona o elemento incondicional presente na estrutura do ser.

⁵⁹ Ao falar sobre a imaginação, em outro texto, Tillich diz: “É a imaginação que nos leva a transcender o estado vigente das coisas e a conceber as potencialidades infinitas que nos são dadas a cada novo momento” (TILLICH, 2010, p.93). Calvani (1998) indica que a função da imaginação estaria ligada ao romantismo. Josgrilberg mostra que Husserl percebeu o lugar da imaginação, da fantasia e da memória na fenomenologia. Em seu dizer, a imaginação foi o nervo vital da fenomenologia. Ademais, ela ocupou lugar central também na ontologia de Heidegger no livro sobre Kant. Nesse livro, “Dasein é quase outro modo de dizer a imaginação do ser. A imaginação produtiva e criadora, a poiesis que vai além do ôntico, é o salto para uma hermenêutica aberta de uma vida enraizada na força poética pela imaginação” (JOSGRILBERG, 2012, p.67)

⁶⁰ Uma das hipóteses levantadas em minha dissertação (EMILIO, 2012) é que há, na *Teologia Sistemática* de Tillich, uma clara distinção entre ser e ser-em-si, de modo que o primeiro consiste na descrição racional daquilo que há de comum em tudo o que é (estrutura do ser, ser), enquanto o segundo revela tanto o aspecto descritivo quanto o imaginativo e o simbólico, possuindo este último, uma dimensão misteriosa e incompreensível.

O não-ser, por sua vez, é concebido por Tillich como *me on*, isto é, a negação relativa e dialética do ser (TILLICH, 2005, p.196). Em seu dizer, a negação absoluta do ser (*ouk on*) seria impossível. Sendo assim, não-ser é o “não mais” ou o “ainda não” do ser, ou seja, a negação relativa (não-é) do ser relativo (é). O não-ser de Tillich não é um contraponto ou uma ameaça ao ser-em-si – visto que não é possível *ouk on* – mas participa dele. Portanto, ser-em-si (*esse ipsum*) compreende ser e não-ser. Esse conceito supera dialeticamente o niilismo e o dualismo grego.

Assim, o ser-em-si não é limitado pela finitude ou pelo não-ser, mas é o “fundamento e abismo do ser” (TILLICH, 2005, p.245), que pode ser cognoscível – e, portanto, fundamento do ser – no que concerne à estrutura do ser (*structure of being*) e incognoscível – e, portanto, abismo do ser – no que se refere a seu aspecto incondicional. A referência ao aspecto cognoscível requer a linguagem técnica e analítica da ontologia, enquanto a referência ao aspecto incognoscível promove a linguagem simbólica⁶¹ (a linguagem da religião, da teologia e da arte), que também é parte da Filosofia, em correlação com a Teologia. Os aspectos descritivo e imaginativo da razão que apontam para o ser-em-si pressupõem uma específica epistemologia. Falaremos sobre essa epistemologia do autor e voltaremos, em seguida, à ontologia.

2.1 A epistemologia de Paul Tillich

Tillich inicia a obra *Teologia Sistemática* com a correlação entre razão e revelação. O primeiro volume dela é dividido em duas partes: “Razão e Revelação” e “Ser e Deus”. Segundo o autor, a epistemologia é uma parte da ontologia, já que o conhecer é um evento dentro da totalidade dos eventos. Assim, “toda afirmação epistemológica é implicitamente ontológica” (TILLICH, 2005, p.85); e, embora o capítulo da epistemologia preceda o da ontologia na *Teologia Sistemática*, o autor considera que é um erro supor que a epistemologia seja capaz de oferecer um fundamento ao sistema filosófico e teológico, pois ela é dependente das outras partes do sistema, especialmente da ontologia.

A análise tillichiana da razão está subdividida em três partes: a estrutura da razão e a razão na existência, a função cognitiva da razão e a pergunta pela revelação. Tillich (2005) reitera que sua epistemologia é um apanhado de todas as partes do seu sistema teológico.

⁶¹ Falaremos adiante sobre a teoria do símbolo do autor.

2.1.1 A estrutura essencial da razão

O autor distingue entre um conceito ontológico e um conceito técnico de razão, no momento em que trata da estrutura da razão. O primeiro supõe que a razão seja a estrutura da mente que a capacita a apreender e transformar a realidade, sendo efetiva nas funções: cognitiva, estética, prática e técnica da mente humana. Esse conceito não supõe que a vida emocional seja irracional, pois compreende o *eros* que impulsiona a mente rumo ao verdadeiro (Platão), o amor pela forma perfeita que move todas as coisas (Aristóteles), a manifestação do *logos* na “apatia” da alma (estoicos), a nostalgia por sua origem que eleva a alma rumo à fonte inefável de todo sentido (Plotino), o *appetitus* de tudo o que é finito e que o conduz ao bem-em-si (Tomás de Aquino) e o “amor intelectual” que une intelecto e emoção no estado mais racional da mente (Espinosa). Segundo o autor, esse conceito predomina na tradição clássica e permanece até Hegel (cf. TILLICH, 2005, p.86).

O segundo conceito de razão, embora tenha estado presente no pensamento pré-filosófico e filosófico, “tornou-se predominante desde o colapso do idealismo alemão clássico e com o surgimento do empirismo inglês” (TILLICH, 2005, p.86). Esse conceito, de acordo com o autor, acompanha e, às vezes, substitui o conceito ontológico quando nele a razão é reduzida à capacidade de “raciocinar”, perdurando apenas seu aspecto cognitivo do primeiro conceito de razão exposto pelo autor. E, nesse aspecto cognitivo, permanecem apenas “atos cognitivos que se ocupam em descobrir os meios adequados para alcançar certos fins” (TILLICH, 2005, p.86-87).

É evidente, portanto, a diferença entre os dois conceitos: “Enquanto a razão no sentido de *Logos* determina os fins e só em segundo lugar os meios, a razão no sentido técnico determina os meios e se limita a aceitar os fins que lhe são dados desde ‘fora dela mesma’” (TILLICH, 2005, p.87). A consequência disso, segundo o autor, é que os “fins acabam sendo supridos por forças não racionais, seja por tradições positivas ou decisões arbitrárias a serviço da vontade de poder” (TILLICH, 2005, p.87). A razão crítica, desse modo, deixou de exercer sua função controladora sobre normas e fins e, ao mesmo tempo, os aspectos não cognitivos da razão foram relegados à irrelevância da pura subjetividade. Tillich cita algumas formas de positivismo lógico como exemplo. Ele diz que, inserindo-se nelas, o filósofo recusa compreender tudo o que vai além da razão técnica, tornando sua filosofia completamente irrelevante para responder questões existenciais. Por isso, se a razão técnica é separada da razão ontológica, ela desumaniza o ser humano e empobrece suas funções racionais. A palavra “separação” aqui usada refere-se à escolha da razão técnica em detrimento da razão

ontológica. Mas Tillich é crítico também da escolha inversa, isto é, da assunção da razão ontológica em detrimento da razão técnica, visto que tal escolha destruiria o aspecto cognitivo que deve ser parte da razão ontológica.

Assim, a teologia deve usar os métodos da razão técnica e a relação meios/fins no momento em que estabelece um organismo de pensamento coerente, lógico e corretamente derivado. Apesar de aceitar os refinamentos dos métodos cognitivos da razão técnica, ela deve rejeitar a confusão entre razão técnica e razão ontológica, ou seja, quando a razão técnica produz ou esconde elementos ontológicos. E o claro exemplo que Tillich traz é a tentativa de “raciocinar” a existência de Deus, já que essa tentativa faria com que Deus pertencesse à relação meios/fins e, portanto, reduziria Deus. “A teologia é (ou deveria ser) grata pela função crítica exercida pela razão técnica, porque ela mostra que não existe ‘algo’ como um Deus dentro do contexto das relações meios/fins” (TILLICH, 2005, p.88).

A questão tradicional envolvendo a relação entre razão e revelação, de acordo com o autor, não deveria ser discutida no âmbito da razão técnica, pois o uso da razão técnica não implica qualquer problema existencial. Essa questão entre razão e revelação reside, portanto, no domínio da razão ontológica.

Em suma, a concepção de razão ontológica abrange a de razão técnica, embora a separação entre ambas seja necessária para a teologia tillichiana. Desse modo, de acordo com o autor, a teologia deve distinguir a razão não somente em termos de razão técnica e ontológica, mas também a razão ontológica em sua perfeição essencial da razão ontológica existencial.

A razão ontológica, na teologia tillichiana, desdobra uma dualidade na razão (e no ser) que se expressa em termos de razão subjetiva e razão objetiva. Por sua vez, essa separação pressupõe a estrutura básica do ser: a relação sujeito-objeto e a relação eu-mundo.

Descrevemos o mundo como um todo estruturado. Chamamos sua estrutura de ‘razão objetiva’. Descrevemos o eu como uma estrutura de centralidade e chamamos esta estrutura de ‘razão subjetiva’. E afirmamos que estas razões se correspondem mutuamente (TILLICH, 2005, p.181).

Além de pressupor a estrutura básica do ser, a razão pressupõe também os elementos que compõem esta estrutura: dinâmica e forma, individualidade e participação, liberdade e

destino⁶². “Como o próprio ser, a razão une um elemento dinâmico a um estático num amálgama indissolúvel” (TILLICH, 2005, p.91).

A razão subjetiva, segundo o autor, diz respeito à estrutura racional da mente, enquanto a razão objetiva refere-se à estrutura racional da realidade. As clássicas tendências que tomam em consideração a relação entre razão subjetiva e objetiva são: o realismo, o idealismo, o dualismo, o pluralismo e o monismo. O realismo⁶³ considera a razão subjetiva como um efeito da totalidade da realidade sobre a mente (uma de suas partes) e pressupõe que “a realidade tenha o poder de produzir uma mente racional através da qual pode apreender e configurar a si mesma” (TILLICH, 2005, p.89), ainda que muitos realistas não estejam conscientes desta pressuposição. O idealismo considera a razão objetiva como uma criação da razão subjetiva, “que atua sobre uma matéria não estruturada na qual ela se efetiva a si mesma” (p.89). O idealismo sustenta essa afirmação, muitas vezes, sem dar explicações sobre a receptividade da matéria em relação ao poder estrutural da razão. Por sua vez, o dualismo (metafísico ou epistemológico) e o pluralismo mostram a

independência ontológica e a interdependência funcional da razão subjetiva e objetiva, apontando para a mútua realização de uma na outra (...) muitas vezes sem levantar a questão de uma unidade subjacente a ambas as razões (TILLICH, 2005, p.89).

O monismo, por fim, afirma a identidade, em termos de ser ou de experiência (pragmatismo), subjacente que se expressa na estrutura racional da realidade. A dificuldade do monismo é explicar a diferença entre razão subjetiva e razão objetiva. Nota-se que Tillich é crítico de cada uma dessas tendências epistemológicas. Ademais, ele diz que o teólogo não está obrigado a tomar uma posição quanto ao grau de verdade dessas tendências, mas deve apenas levar em consideração suas pressuposições comuns quando usa o conceito de razão. Em suma,

a razão subjetiva é a estrutura da mente que a capacita a apreender e configurar a realidade apoiando-se em uma estrutura correspondente da realidade (independentemente de como se explique essa correspondência). A descrição do ‘apreender’ e ‘configurar’, nesta definição, baseia-se no fato de que a razão subjetiva sempre se efetiva num eu individual que se

⁶² Falaremos sobre estes elementos logo após mostrar o que Tillich concebe como estrutura de conceitos ontológicos.

⁶³ Segundo Tillich, a palavra “realismo” indica que “os universais, as estruturas essenciais das coisas, são o realmente real nelas” (TILLICH, 2005, p.187). O autor destaca, pelo menos, três formas de realismo: dialético, místico-metafísico (p.240) e novo. Uma melhor discussão sobre o tema é feita em minha dissertação *A questão de Deus na ontologia de Paul Tillich* (cf. EMILIO, 2012, p.37-40), na tese de Calvani (CALVANI, 1998, p.35) e no artigo de Eduardo Cruz, *A concepção de “Naturalismo extático” em Paul Tillich* (CRUZ, 2012).

relaciona com seu ambiente e seu mundo em termos de recepção e reação. ‘Apreender’, neste contexto, tem a conotação de penetrar na profundidade, na natureza essencial de uma coisa ou evento, de entendê-lo e expressá-lo. ‘Configurar’, neste contexto, tem a conotação de transformar um material dado numa Gestalt, numa estrutura viva que tem o poder de ser (TILLICH, 2005, p.90)⁶⁴.

O autor considera que o “apreender” e o “configurar” estão correlacionados: “Todo ato de recepção racional implica um ato de configuração, e cada ato de reação racional implica um ato de apreensão” (TILLICH, 2005, p.90). Ele assevera: “Transformamos a realidade de acordo com nossa forma de vê-la e vemos a realidade de acordo com nossa maneira de transformá-la” (p.90).

Tillich também diz que em ambos os tipos de atos racionais, no apreender e no configurar, podemos discernir uma polaridade básica “que se deve à presença, em todo ato racional, de um elemento emocional” (p.90). No âmbito receptivo da razão, segundo o autor, há uma polaridade entre elementos cognitivos e estéticos; no âmbito reativo, há uma polaridade entre os elementos organizacionais e orgânicos. “Cada uma das quatro funções mencionadas aqui inclui estágios de transição no caminho que conduz a seu pólo oposto” (p.90-91). O autor cita alguns exemplos: a ciência técnica está mais distante do âmbito estético do que a biografia ou a ontologia; a comunhão pessoal está mais distante da organização do que a comunidade nacional. Tillich, então, afirma que não devemos tentar construir um sistema estático das funções racionais da mente humana, pois “não há um limite claro entre elas, e existe muita mudança histórica em seu crescimento e suas relações. Mas todas elas são funções da razão ontológica” (p.91).

A razão subjetiva é a estrutura racional da mente, enquanto a razão objetiva é a estrutura racional da realidade que a mente pode apreender e de acordo com a qual pode configurar a realidade (...) Como o próprio ser, a razão une um elemento dinâmico a um estático num amálgama indissolúvel. Isso se refere não só à razão subjetiva, mas também à objetiva (TILLICH, 2005, p.91).

A razão objetiva, no dizer do autor, é a possibilidade estrutural, o *logos* do ser. O conflito entre razão subjetiva e razão objetiva se expressa no antigo conflito entre realismo e nominalismo. Na obra *Amor, poder e justiça*, o autor tenta superar esse conflito propondo

⁶⁴ A palavra “apreender” aparece com aspas porque é uma expressão simbólica para expor o que Tillich entende por “penetrar na profundidade” ou penetrar na essência de algo, isto é, apreender o conteúdo (*Gehalt*). Com efeito, o sentido dessa expressão depende da compreensão tillichiana da “profundidade da razão”. O contaponto do “aprender” é o “configurar”. Este já não depende da “profundidade”, mas sim da “forma” (*Gestalt*). Essa correlação entre *Gehalt* e *Gestalt* é essencial para a compreensão da epistemologia tillichiana e aparece como “dinâmica” e “forma” na ontologia do autor.

uma volta “à filosofia que requer a questão do ser ante a quebra em essências universais e conteúdos particulares” (TILLICH, 2004, p.30). Percebe-se que uma ontologia poderia solucionar esse problema epistemológico. E é exatamente isso que Tillich tentará fazer.

Ademais, há aquilo que o autor chama de “profundidade da razão”, que é o elemento da razão que permite a correlação entre razão objetiva e razão subjetiva. Talvez este seja o elemento mais importante da epistemologia tillichiana, pois lhe permite abordar a relação entre razão e revelação. Segundo o autor, a profundidade da razão é a expressão de algo que “precede”⁶⁵ a razão e se manifesta através dela, ou seja, não é a própria razão, pois a razão, tanto em sua estrutura objetiva quanto subjetiva, aponta pra algo que transcende essas estruturas em poder e significação, mas se manifesta na razão através de toda expressão racional. Pode-se chamar esse elemento de a

“substância” que aparece na estrutura racional, ou o “ser-em-si” que se manifesta no *logos* do ser, ou o “fundamento” que é criativo em toda criação racional, ou o “abismo” que não pode ser esgotado por nenhuma criação nem pela totalidade delas, ou a “potencialidade infinita do ser e do sentido” que se derrama nas estruturas racionais da mente e da realidade, efetivando e transformando as mesmas (TILLICH, 2005, p.93).

As metáforas da profundidade da razão podem ser aplicadas em diversos âmbitos em que a razão se efetiva. No âmbito cognitivo, por exemplo, a profundidade da razão é “a sua qualidade de apontar para a verdade-em-si, isto é, ao poder infinito do ser e do ultimamente real, através das verdades relativas em todos os campos do conhecimento” (TILLICH, 2005, p.93). O exemplo estético da “profundidade da razão” mostrado por Tillich é a qualidade da razão de apontar para a “beleza-em-si”, isto é, “para um sentido infinito e significado último, através das criações em todos os campos da intuição estética”. Por sua vez, no âmbito legal, a profundidade da razão é a qualidade de apontar para a “justiça-em-si”, ou seja, “para uma seriedade infinita e uma dignidade última, através de todas as estruturas da justiça tornada efetiva. E, por fim, no âmbito comunitário, a profundidade da razão se expressa na sua qualidade de apontar para o “amor-em-si”: “uma riqueza infinita e uma unidade última, através de todas as formas de amor tornado efetivo” (p.93).

A profundidade da razão é aquela característica da razão que explica duas funções da mente humana, o mito e o culto, cujo caráter racional não se pode afirmar nem negar, porque apresentam uma estrutura independente que não pode ser reduzida a outras funções da razão nem derivada de ele-

⁶⁵ “‘Preceder’ também é metafórico e assim é, necessariamente, porque se estes termos fossem usados em seu sentido próprio pertenceriam à razão e não a precederem” (TILLICH, 2005, p.93).

mentos psicológicos ou sociológicos pré-rationais. O mito não é ciência primitiva, nem o culto é moralidade primitiva. Seu conteúdo, assim como a atitude das pessoas frente a eles, revela elementos que transcendem tanto a ciência quanto a moralidade – elementos de infinitude que exprimem preocupação última. Esses elementos estão essencialmente implícitos em todo ato e processo racionais. Por isso, eles não requerem, a princípio, uma expressão separada (TILLICH, 2005, p.93).

A profundidade da razão relaciona-se com a religião. Para Tillich, a religião aparece na profundidade de “todas as funções da vida espiritual do homem. A religião é a dimensão da profundidade de cada uma delas; é o aspecto de profundidade do espírito humano em sua totalidade” (TILLICH, 2009, p.44). Ela revela a “profundidade da vida espiritual, encoberta, em geral, pela poeira de nossa vida cotidiana e pelo barulho de nosso trabalho secular” (p.45). Essa metáfora de profundidade significa que o aspecto religioso “volta-se para os elementos supremos, infinitos e incondicionados da vida espiritual” (p.44). No sentido básico da palavra, a religião é o “concernimento absoluto” (*ultimate concern*) que se manifesta em todas as funções criativas do espírito “bem como na esfera moral na qualidade de seriedade incondicional que essa esfera exige”. A rejeição da religião em nome da função moral é, para o autor, rejeição da “religião em nome da religião” (p.44). O concernimento último ou supremo vivencia-se na função estética do espírito como desejo infinito de expressar o significado absoluto. “Não se pode rejeitar a religião com seriedade plena, porque a seriedade absoluta, ou o estado em que nos preocupamos de maneira suprema, já é religião” (TILLICH, 2009, p.45)⁶⁶.

Ora, se a apreensão de qualquer verdade pressupõe a verdade-em-si e se a verdade-em-si e o bem-em-si, por exemplo, expressam a dimensão de profundidade da razão – isto é, a dimensão religiosa da razão – então experimenta-se essa dimensão religiosa na razão ontológica e, em geral, no uso que se faz de conceitos ontológicos. Com efeito, a religião é o pressuposto da epistemologia e da ontologia tillichiana, pois a religião diz respeito à profundidade do espírito humano. Todavia, outro conceito é utilizado por Tillich, na *Teologia Sistemática*, como correlato da razão, a saber: a revelação.

⁶⁶ No diálogo *Ultimate Concern* (TILLICH, 1965), um estudante pergunta a Tillich o que significa *ultimate concern* e o autor esclarece o significado do termo: “Eu às vezes expliquei para as pessoas que ficaram chocadas com o termo ou não foram capaz de compreendê-lo, como tomar algo com seriedade última ou incondicional. Essa é uma tradução útil. Não é tão boa como *concern*, mas ‘levar a sério’ é um tipo de *concern*. E o termo é, em alguns casos, mais fácil do que a palavra ‘*concern*’. Se as pessoas lhe disserem: ‘eu não tenho nenhum *ultimate concern*’ (...) então pergunte-lhes: ‘Não há realmente nada que você tome com seriedade incondicional? Você estaria disposto a morrer ou sofrer por algo?’ Então você descobrirá que mesmo o cínico leva seu cinismo com seriedade última, para não falar dos outros, que podem ser naturalistas, materialistas, comunistas ou o que quer que seja. Eles certamente tomam algo com seriedade última (TILLICH, 1965, p.13).

2.1.2 A estrutura existencial da razão

Tillich inicia sua abordagem sobre a razão na existência tomando como exemplo dois importantes filósofos: Kant e Nicolau de Cusa⁶⁷. Segundo o autor, ambos submetem a razão à finitude, impedindo-a de romper os limites da temporalidade, da causalidade, do espaço e da substância. Tillich explana que a razão, sob as condições da existência, está ameaçada pela desintegração e autodestruição. Todavia, segundo o autor, “a razão não é meramente finita (...) Este é apenas um lado da moeda”, pois, ao efetivar-se, sua estrutura básica não se perde completamente. “Na vida efetiva da razão, as forças essenciais e existenciais, as forças de criação e de destruição estão unidas e desunidas ao mesmo tempo” (TILLICH, 2005, p.96).

Daí segue o que o autor considera como “conflito dentro da razão efetiva e a pergunta pela revelação”. Em seu dizer, os elementos estruturais da razão se opõem uns aos outros em conflitos autodestrutivos que não podem ser resolvidos pela razão existencial. São três os conflitos mencionados pelo autor: autonomia contra heteronomia, relativismo contra absolutismo⁶⁸ e formalismo contra emocionalismo. O autor explica que “a polaridade da estrutura e da profundidade dentro da razão produz, sob as condições da existência, um conflito entre razão autônoma e heterônoma” (TILLICH, 2005, p.97). Ou seja, a razão ontológica, que abrange a razão subjetiva e a razão objetiva, está em correlação com o que o autor chama de “profundidade da razão”, que consiste na qualidade de apontar para o elemento incondicional (e religioso) presente na própria razão. O conflito entre razão subjetiva e razão objetiva e entre “estrutura” e “profundidade”, desdobra o conflito entre autonomia e heteronomia. Este, por sua vez, faz surgir a pergunta pela teonomia. Por semelhante modo, a polaridade entre os elementos estáticos e dinâmicos da razão, segundo o autor, causa o conflito entre absolutismo e relativismo. E este último conduz à pergunta pelo concreto-absoluto. E, por último, a polaridade entre os elementos formal e emocional da razão produz o conflito entre formalismo e irracionalismo da razão, do qual advém a pergunta pela união entre forma e mistério. Os três conflitos levaram o autor à conclusão de que os conflitos dentro razão conduzem à pergunta pela revelação como forma de superação deles.

No tocante ao conflito entre autonomia e heteronomia, Tillich indica que a autonomia é a razão que afirma e efetiva sua estrutura sem considerar sua profundidade (TILLICH,

⁶⁷ Falaremos posteriormente sobre Kant e Cusa.

⁶⁸ Este conflito será retomado no momento em que Tillich aborda o conceito de Kant de finitude.

2005, p. 97). O autor considera a autonomia não como a liberdade do indivíduo de ser uma lei para si mesmo, mas como a obediência do indivíduo à lei da razão, isto é, aquela lei que o indivíduo encontra em si mesmo como ser racional. “Sua independência é o contrário da obstinação; é a obediência à sua própria estrutura essencial, à lei da razão que é a lei da natureza dentro da mente e da realidade, e que é a lei divina, enraizada no fundamento do próprio ser” (TILLICH, 2005, p.97).

Heteronomia, por sua vez, seria uma lei estranha imposta a uma ou a todas as funções da razão. A heteronomia “emite ordens a partir de ‘fora’ sobre como a razão deveria apreender e configurar a realidade”. Segundo o autor, este “fora” não significa meramente “do exterior”, mas representa um elemento da própria razão ou da profundidade da razão.

O problema da heteronomia é o problema de uma autoridade que reivindica representar a razão, isto é, a profundidade da razão, contra sua efetivação autônoma. A base de tal reivindicação não é a superioridade no poder racional que muitas tradições, instituições ou personalidades obviamente têm. A base de uma heteronomia genuína é a reivindicação de falar em nome do fundamento do ser e, portanto, de forma incondicional e última. Uma autoridade heterônoma geralmente se expressa em termos de mito e culto, porque essas são as expressões diretas e intencionais da profundidade da razão (TILLICH, 2005, p.98).

Reiteramos que o autor não considera a autonomia e a heteronomia em seu sentido comum, isto é, no sentido de alguém que reivindica ser lei para si mesmo ou que se impõe como lei para o outro. Mas compreende autonomia como a dependência do sujeito da estrutura da própria razão e de sua realidade que “resiste ao perigo de ser condicionada pela situação do eu e do mundo na existência” e tenta permanecer “livre de ‘impressões não apreendidas’ e de ‘impulsos não configurados’” (TILLICH, 2005, p.97). Compreende, ademais, heteronomia como a reivindicação de falar em nome da verdade. Assim, tanto a autonomia quanto a heteronomia tem suas raízes numa “teonomia” e cada uma se extravía quando rompe sua unidade teônoma. A teonomia, segundo o autor, “não significa aceitação de uma lei divina imposta sobre a razão por uma autoridade mais elevada. Significa razão autônoma unida à sua própria profundidade” (TILLICH, 2005, p.98).

Numa situação teônoma, a razão se efetiva a si mesma em obediência a suas leis estruturais e no poder de seu próprio fundamento inexaurível. Já que Deus (*Theós*) é a lei (*nomos*) tanto da estrutura quanto do fundamento da razão, ambos, estrutura e fundamento, estão unidos nele, e sua unidade se manifesta numa situação teônoma (TILLICH, 2005, p.98).

Apesar disso, o autor alude que não há teonomia completa sob as condições da existência, uma vez que ambos os elementos tentam destruir um ao outro nessas condições e, nessa luta, tendem a destruir a própria razão. É justamente por isso que surge, a partir da própria razão, a pergunta pela reunião do que está separado no tempo e no espaço. São vários os parciais exemplos de teonomia mencionados pelo autor, ora transformados em autonomia ora em heteronomia: o período pré-filosófico (mitologia e cosmologia), a criação de uma nova teonomia sob a influência cristã (Clemente e Orígenes), a tentativa de levar a cabo uma teonomia na Idade Média (Boaventura) sob a predominância de elementos heterônomos (Tomás de Aquino), o início do Renascimento (Cusa e Ficino), o início da Reforma, as tentativas clássicas e românticas de reestabelecer, sem êxito, a teonomia com meios autônomos (Hegel, Schelling). Todavia, segundo o autor, a autonomia, guiada pela razão técnica, superou todas as reações, mas perdeu completamente a dimensão de profundidade, tornando-se superficial e dando lugar a um desespero consciente ou inconsciente. E, a fim de preencher esse vazio, a autonomia deu espaço a “poderosas heteronomias de caráter quase político” (TILLICH, 2005, p.98). Assim, “a catástrofe da razão autônoma é total. Nem a autonomia nem a heteronomia, isoladas e em conflito, podem dar-nos uma resposta”. E, portanto, é preciso lutar contra uma autonomia vazia e uma heteronomia destrutiva a partir de uma nova teonomia. Segundo Tillich, a pergunta por uma nova teonomia é “tão urgente quanto o foi no fim do mundo antigo” (TILLICH, 2005, p.98).

O último conflito mencionado pelo autor dentro da razão efetiva é o conflito entre formalismo e emocionalismo. Em sua estrutura essencial, a razão tem esses elementos em unidade, mas esta se rompe sob as condições da existência, já que os seus elementos se opõem e desdobram sérios conflitos pessoais, sociais e históricos.

O elemento formal predomina nas funções cognitiva e jurídica da razão, enquanto o emocional predomina nas funções estética e comunitária. O formalismo advém da ênfase exclusiva no lado formal da função racional e na separação das funções. “O conhecimento controlador e a lógica formal correspondente, se os tomamos como modelo de todo conhecimento, representam o formalismo no âmbito cognitivo” (TILLICH, 2005, p.103). Este conhecimento é um aspecto da razão cognitiva e um elemento essencial em todo ato cognitivo, contudo, segundo Tillich (2005, p.103), sua tentativa de monopolizar toda a função cognitiva e “negar que qualquer outro acesso à realidade seja conhecimento e possa atingir a verdade evidencia sua ruptura existencial” (p.103). Tillich também expõe que as reações emocionais contra o intelectualismo não tomam em consideração o dever de um pensamento

estrito, sério e técnico concernente ao conhecimento e, por isso, estão erradas, apesar de serem corretas ao exigir um conhecimento que não apenas exerça controle, mas também união. O mesmo ocorre no âmbito estético, jurídico e comunitário em que as reações emocionais, apesar de serem erradas e “cegas” em termos técnicos, são corretas em sua “intenção fundamental”, “paixão e sacrifício”, opondo-se ao esteticismo, ao formalismo jurídico e ao convencionalismo (TILLICH, 2005, p.103-104).

O formalismo se revela na relação entre as funções da razão e pode destruir a unidade desta quando a divide em compartimentos, “cada um dos quais se acha controlado por um conjunto especial de formas estruturais. Isto se refere tanto às funções de apreensão e configuração da razão como à sua inter-relação” (TILLICH, 2005, p.104). E o formalismo também aparece na separação das funções de apreender e configurar.

Em suma, as rupturas funcionais da razão são consequências de sua formalização, isto é, do conflito entre formalismo e emocionalismo. “A emoção reage contra elas e contra a razão formal em todos os âmbitos. Mas essa reação é inútil, porque ela é meramente ‘emocional’, isto é, faltam-lhe elementos estruturais” (TILLICH, 2005, p.106). O emocionalismo, portanto, é impotente contra o intelectualismo, o esteticismo, o legalismo e o convencionalismo. Todavia, a emoção pode exercer grande poder de destruição sobre a mente em sua dimensão pessoal e social, pois ela, sem a estrutura racional, se torna irracionalismo, isto é, um conteúdo racional não sujeito à crítica que adquire seu poder a partir da força da emoção que o sustenta. Isso seria uma razão cega e fanática.

Outra forma de irracionalismo explicitada pelo autor seria o de se esvaziar a si mesmo de todo o conteúdo e se tornar mero sentimento subjetivo. “Se a razão sacrificar suas estruturas formais e, com elas, seu poder crítico, o resultado não será um sentimentalismo vazio, mas a ascensão demoníaca de formas anti-rationais, que geralmente são apoiadas por todos os instrumentos da razão técnica” (TILLICH, 2005, p.107). É por isso que o ser humano deve perguntar pela reunião de forma e emoção, isto é, pela revelação. Percebemos, assim, que a superação de cada um dos conflitos mencionados pelo autor envolve a reunião dos elementos em conflito. Ademais, tal reunião sempre repousa no âmbito da revelação: Tillich assegura: “a razão não se opõe à revelação. Ela a requer, pois a revelação significa a reintegração da razão” (TILLICH, 2005, p. 107).

Para o autor, a revelação é “a manifestação do fundamento do ser para o conhecimento humano” (p.107). Ademais, a revelação remove o véu de algo que está oculto de forma especial e extraordinária. Esse caráter oculto é chamado de mistério. Há, aqui, dois

aspectos da revelação: manifestar e ocultar. Para falar sobre primeiro, precisamos compreender aquilo que Tillich chama de “estrutura ontológica do conhecimento”, pois é a “estrutura polar da razão cognitiva” (TILLICH, 2005, p.107), sob as condições de existência, que conduz à pergunta pela revelação.

Como a razão em termos gerais é arrastada para o conflito entre absolutismo e relativismo, assim a razão cognitiva está sujeita ao conflito entre união e distanciamento em todo ato cognitivo. Deste conflito surge a pergunta por um conhecimento que una a certeza da união existencial com a abertura do distanciamento cognitivo. Esta pergunta é a pergunta pelo conhecimento da revelação (TILLICH, 2005, p.110).

Segundo Tillich, o conhecimento é um tipo de união. O autor considera que em todo ato cognitivo, “aquele que conhece e aquilo que é conhecido estão unidos; o abismo entre sujeito e objeto é superado. O sujeito ‘apreende’ o objeto, adapta-o a si mesmo e, ao mesmo tempo, adapta-se ao objeto” (TILLICH, 2005, p.107). Contudo, essa união acontece mediante a separação, pois o “distanciamento é a condição da união cognitiva. Para conhecer uma coisa, deve-se ‘olhar’ para ela e, para poder fazer isso, deve-se estar ‘à distância’”. Portanto, “a distância cognitiva é o pressuposto da união cognitiva” (TILLICH, 2005, p.107). Há uma correlação entre união e distância no processo do conhecimento. O termo grego *gnosis*, segundo o autor, aponta para essa união cognitiva⁶⁹.

Tillich pondera que o tipo de conhecimento que é determinado predominantemente pelo elemento de distanciamento pode ser chamado de “conhecimento controlador”⁷⁰. Esse conhecimento é um exemplo de razão técnica. “Ele une sujeito e objeto para estabelecer o controle do objeto pelo sujeito. Transforma o objeto em uma ‘coisa’ completamente condicionada e calculável. Ele o priva de qualquer qualidade subjetiva” (TILLICH, 2005, p.110); e o seu principal problema é que ele “objetifica” não só logicamente, mas também ontológica e eticamente. De modo metafórico e poético, Tillich explana: “da mesma maneira como olhamos as coisas, assim as coisas olham para nós com a expectativa de serem recebidas e com a oferta de nos enriquecer na união cognitiva” (p.110). Ademais, o autor expõe que “o ser humano resiste à objetivação, e se sua resistência for quebrada, quebra-se o próprio ser humano” (p.111). Há, pelo menos, dois elementos problemáticos ao conhecimento controlador e técnico: o ser humano, que não pode ser objetivado; e as emoções, as quais o conhe-

⁶⁹ O autor também considera que esse termo aponta para a união sexual e para a união mística (cf. TILLICH, 2005, p.109).

⁷⁰ Cf. SCHELER, Max (1924). *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*. München: Dunker & Humblot.

cimento controlador tenta se distanciar o máximo possível. Contudo, no dizer de Tillich, “nenhuma união de sujeito e objeto é possível sem participação emocional” (TILLICH, 2005, p.111).

Os três principais movimentos que tentaram resistir ao conhecimento controlador, segundo o autor, são o romantismo, a filosofia da vida e o existencialismo. Embora esses movimentos tenham conseguido algum sucesso momentâneo, eles não puderam resolver o problema “do critério com que determinar o falso e o verdadeiro” (TILLICH, 2005, p.112). Tillich cita o exemplo da filosofia da natureza de Hegel, do élan vital de Bergson, e do existencialismo. Vejamos apenas o exemplo de Bergson e da filosofia da vida:

(...) tal filosofia reconhece que a vida não é um objeto do conhecimento controlador, que, para ser subjugada à estrutura meios-fins, ela deve primeiramente ser morta, que a vida, em sua criatividade dinâmica, em seu élan vital (Bergson), só está aberta ao conhecimento receptivo, à participação intuitiva e à união mística. Isto, contudo, suscita a pergunta que a filosofia da vida nunca conseguiu responder: como podemos verificar a união intuitiva em que a vida está consciente de si mesma? Se ela é inexprimível, não é conhecimento. Se pode ser expressa, cai debaixo do critério da razão cognitiva, e sua aplicação exige distanciamento, análise e objetivação (TILLICH, 2005, p.113).

À guisa de conclusão sobre a questão do conhecimento controlador, o autor infere que “o existencialismo, assim como o romantismo e a filosofia da vida, deve se entregar à razão técnica ou formular a pergunta pela revelação. A revelação reivindica criar uma união completa com aquilo que se manifesta na revelação” (p.113).

Outro importante assunto abordado por Tillich é a questão da verdade. De acordo com Tillich, os naturalistas e positivistas usam o termo verdade restringindo-o a afirmações verificáveis empiricamente. Assim, o predicado “verdadeiro” é reservado aos enunciados analíticos ou às proposições experimentalmente confirmadas.

Essa limitação terminológica dos termos ‘verdade’ e ‘verdadeiro’ é possível e uma questão de convenção. Mas, se aceita, significa uma ruptura com toda a tradição ocidental e requer outro termo para designar aquilo que se tem chamado de *alethés* ou *verum* na literatura clássica, antiga, medieval e moderna. É necessária tal ruptura? A resposta depende, em última instância, não de razões de conveniência, mas da natureza da razão cognitiva (TILLICH, 2005, p.113).

Quando se pergunta o que torna possível um juízo é preciso dizer algo sobre a própria realidade. Ou seja, deve haver uma explicação que nos mostre “por que a realidade pode se entregar ao ato cognitivo de tal forma que torne possível um juízo falso e se necessitem muitos processos de observação e pensamento para chegar a juízos verdadeiros” (TIL-

LICH, 2005, p.114). A razão disso, no dizer do autor, é “que as coisas ocultam seu verdadeiro ser” (p.114). É necessário, pois, atravessar a superfície e a aparência para alcançar a “profundidade”⁷¹. Aqui, a crítica de Tillich ao empirismo é expressa metaforicamente a partir do conceito-símbolo “profundidade”. Para se “atravessar” essa superfície das “aparências cambiantes” e das “opiniões infundadas” das impressões sensíveis e chegar às “essências”, é necessário fazer uso da dialética. “Esta descoberta é feita através de um processo de afirmações preliminares, subsequentes negações e afirmações finais. Ela se dá por um processo de ‘sim’ e ‘não’, ou seja, dialeticamente” (p.114). Fazendo uso de uma linguagem platônica para descrever a relação entre o verdadeiro e a realidade aparente, Tillich apresenta como solução tipicamente hegeliana. Ou seja, Tillich retoma elementos centrais da filosofia clássica e da filosofia moderna em oposição ao positivismo e conclui que “não se pode evitar o problema do ‘verdadeiramente real’”, pois “o aparentemente real não é irreal, mas é enganador se tomado como sendo o realmente real” (p.114).

Com efeito, o conceito de verdadeiro ser, para Tillich, é resultado de expectativas frustradas do encontro cognitivo com a realidade. As expectativas frustradas provocam o desejo de uma compreensão “profunda” de algo.

A verdade de algo é aquele nível de seu ser cujo conhecimento nos livra de ter falsas expectativas e de experimentar consequentes desapontamentos. A verdade, portanto, é a essência das coisas bem como o ato cognitivo no qual apreendemos sua essência. O termo “verdade”, assim como o termo “razão”, é subjetivo-objetivo. Um juízo é verdadeiro porque apreende e expressa o verdadeiro ser, e o realmente real se torna verdade se é apreendido e expresso num juízo verdadeiro (TILLICH, 2005, p.115).

Tillich entende que o positivismo está certo ao considerar o teste de verificação como pertencente à natureza da verdade. Ele também compreende que “todo postulado cognitivo (hipótese) deve ser testado. A comprovação mais segura é o experimento repetível” (p.115). Isso aumentaria o rigor metodológico e a possibilidade de testar uma afirmação a todo momento. Contudo, no dizer de Tillich, é inadmissível “fazer do método experimental de verificação o critério exclusivo de toda verificação”, pois a “verificação pode ocorrer dentro do processo vital. (...) Esta verificação de caráter não-experimental é mais fiel à vida, embora menos exata e definida, e constitui de longe a maior parte de toda verificação cognitiva” (TILLICH, 2005, p.115).

⁷¹ “isto é, a ousia, a ‘essência’ das coisas, aquilo que lhes dá o poder de ser” (TILLICH, 2005, p.114).

Portanto, há para o autor dois métodos de verificação, experimental e experiencial, que correspondem às duas atitudes cognitivas, a controladora e a receptora. “O conhecimento controlador é verificado pelo sucesso das ações controladoras. O uso técnico do conhecimento científico constitui sua verificação maior” (TILLICH, 2005, p.115); por sua vez, “o conhecimento receptivo é verificado pela união criativa de duas naturezas, a daquele que conhece e a daquele que é conhecido. (...) O próprio processo da vida faz o teste” (p.115).

Nem o racionalismo nem o pragmatismo vêem o elemento de participação no conhecimento. Nenhum dos dois distingue conhecimento receptivo de controlador. Ambos estão amplamente determinados pela atitude do conhecimento controlador (TILLICH, 2005, p.117).

Tillich conclui sua abordagem da razão cognitiva e sua análise do conhecimento controlador e do conhecimento receptivo dizendo que:

Essa situação espelha um conflito básico na razão cognitiva. O conhecimento se encontra em um dilema: o conhecimento controlador é seguro, mas não é significativo de forma última; o conhecimento receptivo pode ser significativo de forma última, mas não oferece certeza. Esse dilema (...) deve levar ou a uma resignação desesperada quanto à verdade ou à pergunta pela revelação, pois a revelação reivindica dar uma verdade que é, simultaneamente, segura e objeto de preocupação última (TILLICH, 2005, p.118).

Tendo colocado os problemas relativos à razão cognitiva, Tillich só enxerga dois caminhos a seguir: a rejeição completa da verdade acompanhada de certo niilismo ou a pergunta pela revelação. O autor obviamente opta pela segunda via: a busca pelo sentido da revelação.

Ao tratar sobre o sentido da revelação, o autor considera que, apesar de a revelação dar a conhecer algo ou manifestar algo, ela “contradiz a atitude de cognição comum” (TILLICH, 2005, p.121), pois, “o que é essencialmente misterioso não pode perder seu caráter de mistério, mesmo quando é revelado” (TILLICH, 2005 p.122). O autor, então, questiona: seria um oximoro falar da revelação de algo que permanece um mistério em sua própria revelação? Ele assevera que um falso paradoxo é afirmado pela religião e pela teologia por meio das proposições: a) Deus se revelou a si mesmo; b) Deus é um mistério infinito para as pessoas a quem ele se revelou. Ora, se Deus revelou-se a si mesmo como Ele poderia continuar sendo um mistério para quem se revelou? A falsidade do paradoxo repousa no fato de que a revelação daquilo que é misterioso significa a manifestação, no âmbito da experiência comum, daquilo que transcende a experiência. Ou seja, é possível experimentar o mistério, ainda que a revelação não seja capaz de dissolver completamente o mistério em conheci-

mento. E o aparecimento do mistério ocorre quando a razão é conduzida para além de si mesma, ao seu fundamento e abismo. Tillich aponta esse evento como o lado negativo do mistério que se manifesta em todas as funções da razão (TILLICH, 2005, p.122). Em geral, o lado negativo é o elemento abismal no fundamento do ser, equivalente àquilo que o místico considera como “noite escura da alma”.

O lado positivo do mistério é o nosso concernimento último. Para expressá-lo, portanto, é preciso fazer uso da linguagem simbólica. Através do símbolo, a realidade misteriosa do fundamento e o abismo de nossa existência é manifesta e oculta, uma vez que o símbolo a revela e a esconde concomitantemente. Tillich indica: “a revelação é a manifestação daquilo que nos diz respeito de forma última, porque é o fundamento de nosso ser (...) Só o mistério que é de preocupação última para nós aparece na revelação” (TILLICH, 2005, p.123).

As afirmações sobre nosso concernimento absoluto, no dizer de Tillich, possuem também significado simbólico, pois os símbolos participam naquilo que designam e apontam para além de si mesmos (TILLICH, 2005, p.122). Ou seja, eles remetem ao incondicionado.

Vale considerar que o conceito de “concernimento absoluto” (*ultimate concern*) é central na *Teologia Sistemática*. Em português, traduz-se geralmente por “preocupação última” ou “preocupação suprema”. Na obra *Dogmática*, obra que precede a *Teologia Sistemática*, esse conceito também aparece como preocupação incondicional. A versão crítica francesa da *Dogmatique* traduz o termo *concern* como *concerner* (cf. TILLICH, 1997, p.51; 158; 264; 280; 358). Em francês, o termo pode significar concernir, dizer respeito, envolver, interessar ou inquietar. Em alemão, o termo é *Angehen*, que significa concernir, envolver, abordar, alcançar. Da perspectiva da expressão alemã empregada por Tillich (*Was uns unbedingt angeht*) e cujo sentido é bem expresso pela tradução francesa, *ultimate concern* remete a “aquilo que nos envolve/concerne de maneira absoluta, radical, última ou inescapável”, “aquilo que nos diz respeito de maneira última”, “aquilo que nos solicita de maneira inescapável”, “nossa solicitação primordial”. O fato de a expressão “preocupação última” já estar consagrada nas traduções brasileiras permite, obviamente, que se continue a empregá-la. Todavia, as conotações psicológicas do termo preocupação (ato de preocupar-se com algo) e o fato de esse termo tirar da realidade essencial o ponto de partida do “movimento” que envolve, solicita ou concerne o ser humano (situando tal ponto de partida no próprio ser humano, como se partisse dele o movimento de ocupar-se com a realidade essencial) pro-

blematizam o emprego dessa expressão. Se aqui, na espera de que se encontre uma expressão melhor que indique imediatamente a ideia tillichiana, sugerimos o emprego de *concernimento absoluto*, o fazemos apenas no intuito, digamos, didático de enfatizar o envolvimento da realidade humana pela realidade essencial.

2.2 A teoria do símbolo de Tillich

As principais obras de Tillich que tratam especificamente sobre o símbolo são: *The Religious Symbols and our Knowledge of God* (TILLICH, 1955c), *The Religious Symbols* (TILLICH, 1958), *Dinâmica da fé* (1985), *The Meaning and justification of Religious Symbols* (TILLICH, 1987)⁷².

Na obra *The Religious Symbols* o autor mostra quatro características dos símbolos, enquanto em *The Meaning and justification of Religious Symbols* aparece uma quinta característica: qualidade figurativa, poder inerente, participação na realidade expressa, perceptibilidade, aceitabilidade (TILLICH, 1987, p.395). A qualidade figurativa diz respeito ao fato de os símbolos, tal como os sinais, apontarem além de si mesmos, isto é, para aquilo que é simbolizado neles ou para uma realidade mais elevada. O poder inerente dos símbolos advém do seu caráter necessário em contraposição ao sinal que é fruto de mera convenção. Ainda que o símbolo perca o seu “poder” e se torne mero sinal, sua “sobrevivência” depende da vontade do indivíduo (TILLICH, 1987, p.254). Ademais, os símbolos participam da realidade e do poder que eles expressam, diferentemente dos sinais. Essa seria a diferença básica entre o símbolo e o sinal, pois sinal é meramente objetivo, enquanto o símbolo traz consigo elementos subjetivos e objetivos, participando da realidade em que ele simboliza.

Seja lá como designamos nossa preocupação suprema, se a chamamos de Deus ou não, as nossas afirmações sempre têm significado simbólico; e os símbolos então usados mostram para além de si mesmos e têm participação naquilo que eles designam (TILLICH, 1985, p. 33).

Dois exemplos podem explicar a diferença entre sinal e símbolo na concepção tillichiana: a bandeira (símbolo) e o sinal de trânsito (sinal). A bandeira participa do poder e do prestígio de uma nação pela qual ela é levantada (TILLICH, 1985, p.31); o sinal vermelho,

⁷² A referência não diz respeito a uma ordem cronológica em que os textos foram escritos durante a vida do autor, mas ao ano de publicação dos textos citados nesta tese.

por sua vez, apenas indica uma lei para um carro parar. Em suma, não há uma identificação direta e emocional entre o sinal e aquele que compreende o sinal, mas somente convenção.

Semelhante explicação é dada pelo autor no artigo *Religious Symbols and Our Knowledge of God* (TILLICH, 1955c). Na sua intenção de esclarecer os conceitos, Tillich pontua cinco passos, dando primazia à distinção entre sinais e símbolos. Além do exemplo do sinal vermelho para a diferenciação entre sinais e símbolos, o autor também utiliza a linguagem em geral.

Palavras em uma linguagem são sinais de um significado que expressam. A palavra “escrivantina” é um sinal que aponta para algo diferente – ou seja, a coisa sobre a qual o meu documento está colocado aqui, que eu estou olhando e que me esconde parcialmente de você. Isso nada tem a ver com a palavra “desk”, com essas quatro letras. Mas há palavras em todas as línguas que são mais do que isso, e no momento em que recebem conotações que vão além daquilo ao qual elas apontam como sinais, então elas podem se tornar símbolos (TILLICH, 1955c, p.190).

Tillich menciona dois polos contrários: a intenção dos positivistas lógicos de reduzir as palavras a sinais matemáticos e a linguagem litúrgica e poética na qual as palavras têm um poder que perdura por séculos e dificilmente podem ser substituídas, pois não consistem em sinais que apontam para um significado definido, mas em símbolos “representando uma realidade no poder de que participam” (TILLICH, 1955c, p.190).

Se os símbolos representam algo que não são, então a questão é: Por que não temos aquilo para o qual eles apontam diretamente? Por que precisamos de símbolos? E agora chego a algo que talvez seja a principal função do símbolo, ou seja, a abertura de níveis da realidade que estão ocultos e que não podem ser apreendidos de outra maneira. Todo símbolo abre um nível da realidade para o qual o discurso não-simbólico é inadequado (TILLICH, 1955c, p.191).

Assim, a perceptibilidade, segunda característica do símbolo, diz respeito à esta capacidade do símbolo que supera a capacidade da linguagem não simbólica. Para o autor, o símbolo nos conduz ao referente por meio de sua exclusiva capacidade de nos dar experiências que não se reduzem às experiências empíricas ou à linguagem objetiva, por exemplo: a poesia e a arte. “Cada símbolo possui dois gumes. Ele abre a realidade e abre a alma (...) a abertura é uma função de duas direções – a saber, a realidade em níveis mais profundos e a alma humana em especial” (TILLICH, 1955c, p.191). Essa seria a razão pela qual o autor diz que os símbolos não podem ser substituídos, apesar de que eles “nascem” e “morrem” de diferentes modos.

A última característica mencionada pelo autor nas obras supracitadas é a aceitabilidade. Refere-se ao fato de um indivíduo não conseguir criar um símbolo sozinho, por sua própria vontade, mas ele é criado por meio de um ato social.

Na obra *A dinâmica da fé* o autor expõe essas características do símbolo e também conceitua a fé⁷³ como “estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente” (TILLICH, 1985, p.5). Por sua vez, “aquilo que nos toca incondicionalmente precisa ser expresso por meio de símbolos, porque apenas a linguagem simbólica consegue expressar o incondicional” (TILLICH, 2005, p.30). O autor destaca as seguintes características do símbolo (TILLICH, 1985, p.31-32):

indicar algo que se encontra fora deles; participar da realidade em que eles apontam; capacidade de levar-nos a realidades inacessíveis (ex. a arte e a poesia); abrir dimensões e estruturas da nossa alma que correspondem às dimensões e estruturas da realidade (ex. a música); a impossibilidade de serem inventados arbitrariamente devido a sua proveniência do inconsciente individual ou coletivo e também devido o modo em que eles “sobrevivem” somente quando radicam no inconsciente do nosso próprio ser; o surgimento e desaparecimento deles no tempo determinado – eles não morrem por causa da crítica, mas quando não mais encontram repercussão nas comunhões em que foram expressos (EMILIO, 2012, p.152).

Como se vê, as mesmas características dos símbolos apresentadas nas primeiras obras estão presentes na obra *A dinâmica da fé*. Há, todavia, um importante aspecto a se considerar ainda sobre o símbolo: a diferença entre símbolos e símbolos religiosos. Enquanto os símbolos comuns abrem “janelas” para diferentes níveis da realidade⁷⁴, os símbolos religiosos remetem ao Ser-em-si, isto é, ao nível incondicionado. Eles se distinguem porque são representações daquilo que está incondicionalmente além da esfera conceitual, apontando para a realidade última. Expressam um objeto que, por sua própria natureza, transcende

⁷³ Falaremos sobre o conceito de fé de Tillich logo após abordarmos os diferentes modos de teísmo e o teísmo do autor.

⁷⁴ Aqui vale apresentar brevemente o papel da obra de arte no pensamento de Tillich. O autor considerava que, através de uma obra de arte, os seres humanos poderiam ser conduzidos a níveis últimos da realidade. Para ele, quando se contempla uma obra de arte, deve-se contemplar também a sua “profundidade”, que é a sua substância. As metáforas de “superfície” e “profundidade” equivalem às noções ontológicas de “forma” e “substância”. Nas palavras de Maraschin (2004), a substância é a vida própria da obra que se manifesta. Ademais, a experiência de êxtase que alguém pode ter ao contemplar uma obra de arte é chamada por Tillich de êxtase revelatório (TILLICH, 2005, p.124-126). Segundo Calvani (1998), a experiência estética é o choque provocado por uma obra de arte no sujeito que se depara com ela. Essa experiência subjetiva revela um elemento de choque e de abalo. Trata-se, pois, da irrupção do incondicionado na experiência estética. Ou seja, o sentido incondicionado se manifesta através de cada experiência estética. Tal como acontece na ontologia de Tillich, a questão de Deus (ou a Revelação) aparece ou irrompe a partir da experiência de choque. Contudo, aqui o choque não seria um “choque ontológico”, mas um “choque estético” que diz respeito à inquietação do ser humano ao contemplar o “belo” e o “misterioso” a partir de uma obra de arte.

tudo o que é empírico e, portanto, expressam um objeto que não pode adquirir caráter objetivo por meio de um ato do conhecimento (TILLICH, 1987, p.255).

2.3 O incondicionado

O incondicionado (*das Unbedingte*) é um termo kantiano utilizado por Tillich não como um conceito substitutivo para Deus, mas como “uma chave para abrir para si e para os demais a porta trancada que dá acesso ao *sanctissimum* do nome de Deus, e que depois se descarta” (TILLICH apud GIBELLINI, 2002, p.87).

O termo ‘incondicionado’ (...) indica o elemento de toda experiência religiosa que a torna como tal. Todo símbolo do divino exprime uma exigência incondicionada, como no solene mandamento: ‘Ama o Senhor teu Deus com todo o teu coração e com toda a tua alma e com toda a tua mente’. Não se admite que se possa amar a Deus de maneira parcial, limitada e condicionada. O termo ‘incondicionado’ ou o adjetivo substantivado ‘o incondicionado’ são abstrações originadas das máximas bíblicas ou da grande literatura religiosa. O incondicionado é uma qualidade, não um ser. Caracteriza aquilo que é nosso interesse último e, por isso, incondicionado, quer o chamem Deus, o ‘Ser-em-si’, o ‘Bem-em-si’, a ‘Verdade-em-si’ ou quaisquer outros nomes. Seria um grave erro encarar o incondicionado como um ser cuja existência possa ser posta em discussão; quem fala da ‘existência do incondicionado’ de modo algum compreendeu o significado desta palavra. Pois o incondicionado é uma qualidade que se experimenta no encontro com a realidade, por exemplo, no caráter absoluto da voz da consciência, tanto lógica como moral (TILLICH apud GIBELLINI, 2002, p.87).

Notamos, pois, que “o incondicionado” não é um ser cuja existência se possa afirmar ou negar, mas uma qualidade que caracteriza aquilo que nos preocupa ultimamente. Segundo Adams (1992, p.309), o termo “incondicionado” representou um importante papel nos escritos de Kant⁷⁵ e de Schleiermacher. Ademais, em Tillich, ele é um símbolo filosófico de preocupação suprema. “Trata-se do *prius* de tudo o que tem ser ou sentido. Esta base ou fundamento do ser é, de certo modo, secreta e nela o pensamento não pode penetrar” (ADAMS, 1992, p.309)⁷⁶. Adams também diz que Tillich, algumas vezes, emprega o termo *Das Unvordenkliche* (o impensável) para falar desse elemento que precede o pensar ao

⁷⁵ Na obra *Crítica da Razão Prática*, Kant diz: “Esse conceito do incondicionado, porém, a razão só consegue estabelecer de um modo problemático – enquanto não impossível de ser concebido –, sem lhe assegurar realidade objetiva, e apenas para não ser impugnada na sua própria essência e cair em um profundo ceticismo, em razão da pretensa impossibilidade daquilo que, pelo menos como pensável, ela tem de admitir” (KANT, prólogo da *Crítica da Razão Prática*, p.11).

⁷⁶ ADAMS, J. L. O conceito de era protestante segundo Paul Tillich. In: TILLICH, 1992b, p. 309.

mesmo tempo que lhe é inacessível. Mas o termo alemão empregado por Tillich para “o incondicionado” é *Das Unbedingte*, que pode significar o majestoso, o terrível, o supremo, o soberano, o exigente. Em geral, significa “aquilo que não pode ser manipulado e que faz exigências que não podem ser ignoradas impunemente” (ADAMS, 1992, p.309).

Não se pode argumentar propriamente a favor da “existência” do incondicional; nem tampouco contra ela. Qualquer argumento já pressuporia a sua realidade, pois o próprio argumento já pressupõe determinada exigência e realidade incondicionais (ADAMS, 1992, p.309).

Tillich adverte que devemos fugir de conotações erradas da expressão “incondicionado”: “‘o incondicionado’ ou ‘algo incondicional’ não significam um ser, nem o mais alto, nem mesmo Deus. Deus é incondicionado e, por isso, é Deus, mas o incondicionado não é Deus” (TILLICH, 2009, p.62). Assegura também que a palavra “Deus” está cheia de símbolos concretos que expressam o fato de sermos tocados pelo incondicionado, isto é, nossa preocupação última. Esse “incondicionado”, com efeito, não é uma coisa, mas o poder de ser no qual todos os seres participam. E o poder de ser é o “*prius* de todas as coisas que têm ser” (TILLICH, 2009, p.62); o ponto de identidade sem o qual nem separação nem interação poderiam ser pensadas. Diz, por fim, que o incondicionado é a “separação e a interação entre sujeito e objeto, em conhecimento e ato” (TILLICH, 2009, p.63).

Ao falar sobre as provas da existência de Deus, o autor diz que o ateísmo e o misticismo serviram como respostas corretas e teológicas para nos conduzir ao incondicionado. Segundo o autor, a terminologia ateuista do misticismo nos conduz para além de “Deus” e nos faz chegar ao incondicionado, “transcendendo todas as fixações do divino em objetos” (TILLICH, 2009, p.63). Destarte, nos sentimos sem capacidade de nomear a Deus.

2.4 A pergunta pelo sentido do ser

Tendo abordado a epistemologia de Tillich e tendo exposto uma breve explicação de sua noção de símbolo e de “incondicionado”, podemos compreender como o autor lida com a questão do ser.

A questão do ser, no dizer de Tillich, “é a questão última, embora fundamentalmente seja mais a expressão de um estado de existência do que a formulação de uma pergunta” (TILLICH, 2005, p.173). Reiteramos, pois, que o autor considera a questão do ser como a expressão de um estado de existência, isto é, a angústia.

O ser humano, à medida que experimenta esse estado de existência⁷⁷, passa a perguntar pelo sentido do ser, e sempre que ele experimenta e pergunta pelo sentido do ser, “tudo ameaça desaparecer no abismo do possível não-ser” (TILLICH, 2005, p.173). Assim, a questão do ser, que expressa o concernimento absoluto que envolve o ser humano, traz à tona a possibilidade e ameaça do não-ser. Ameaça esta que poderia pôr em cheque até mesmo Deus. Contudo, de acordo com Tillich, Deus não está ameaçado porque é o próprio ser, ou seja, “Deus é a resposta à questão implícita no ser” (p.173).

O autor levanta as seguintes indagações: se tudo o que é particular e definido pode desaparecer à luz da questão última e desse estado de dúvidas, como é possível uma resposta? O que é o ser-em-si? Não seria uma tautologia dizer que o ser é o ser? Será que a ontologia se reduz a essa tautologia e a expressão “estrutura do ser” é uma contradição em termos?

Em resposta, Tillich (2005) indica que há conceitos ontológicos menos universais do que o ser e que não se reduzem a qualquer conceito ôntico – aqueles que se referem a coisas específicas. Sendo assim, a função da ontologia seria analisar esses conceitos que apontam metaforicamente para o ser e perceber que tipo de compreensão do ser está presente no modo em que eles são utilizados e estruturados em diversos sistemas filosóficos.

O próprio autor elabora uma estrutura de conceitos ontológicos que leva em consideração diversas tensões filosóficas a fim de demonstrar que é inevitável fugir de uma compreensão do ser quando se tenta dar conta de problemas universais⁷⁸. Essa estrutura subdivide-se em quatro níveis de conceitos ontológicos, a saber: a estrutura básica do ser, os elementos que constituem essa estrutura, o poder e a finitude do ser (diferença entre essência e existência), categorias do ser e do entendimento (também chamadas de categorias da finitude). A questão de Deus aparece já na ontologia do autor quando se pergunta pelo que precede a estrutura básica do ser (sujeito-objeto e eu-mundo), pois, segundo o autor, somente a revelação poderia responder essa pergunta.

Em geral, a estrutura básica do ser é a relação sujeito-objeto precedida pela relação eu-mundo. Não se trata, pois, de uma subjetividade absoluta ou de um eu solipscista, nem

⁷⁷ O “estado de existência” mencionado por Tillich é aquele em que o ser se depara com sua finitude e tenta resistir ao não-ser, isto é, o estado de dúvidas e de desespero (cf. TILLICH, 2005, p.173).

⁷⁸ Na obra de Tillich intitulada *My Search For Absolutes* (1967), na seção “Absolutos no conhecimento humano e a ideia de Verdade”, o autor mostra diversos exemplos de conhecimento humano que sustentam sua afirmação fundamental de que os absolutos devem existir, pois sequer o relativismo poderia existir se não houvesse absolutos. As estruturas básicas do universo – as polaridades que constituem a estrutura básica do ser, isto é, dinâmica e forma, liberdade e destino – são dependentes do ser-em-si, isto é, do absoluto.

mesmo de uma objetividade na qual o eu e o sujeito se desfazem, mas das relações sujeito-objeto e eu-mundo. Relações estas que são compostas pelos seguintes elementos: participação e individualização, dinâmica e forma, liberdade e destino. A individualização, a dinâmica e a liberdade correspondem à composição do eu e do sujeito epistemológico, isto é, alguém que é capaz de autotranscender-se, imaginar, criar e possuir o seu próprio mundo, ou seja, não é apenas um objeto do conhecimento ou mera e insignificante parte do mundo. Por sua vez, a participação (ou universalização), a forma e o destino correspondem à composição do objeto e do mundo, mas também do sujeito, pois sua individualidade se dá através de sua participação, seu destino acontece por meio da liberdade e sua forma é possível mediante a dinâmica. Não há, pois, predomínio da subjetividade ou da objetividade, mas correlação entre ambas, de modo que uma corresponda à outra. Assim, para que algo seja, ao mesmo tempo, participativo e individual, dinâmico e formal, e que possua liberdade e destino, é preciso estar fundamentado na realidade que é subjetiva e objetiva, isto é, no ser-em-si. Mas, dado que o ser humano é finito, não pode compreender a totalidade desta realidade (o ser-em-si) (TILLICH, 2005, p.2017-210). Há um aspecto descritivo e também indescrevível da própria realidade, como já foi dito anteriormente.

Ao tratar da primeira relação que constitui a estrutura ontológica básica, isto é, a relação entre o eu e o mundo, Tillich afirma:

Todo ser participa na estrutura do ser, mas só o ser humano está imediatamente consciente desta estrutura. Pertence ao caráter da existência que o ser humano é alienado da natureza, que ele é incapaz de entendê-la da maneira como pode entender o próprio ser humano. Ele pode descrever o comportamento de todos os seres, mas não sabe diretamente o que este comportamento significa para eles (...) Podemos nos aproximar de outros seres, mas só em termos de analogia, portanto só de modo indireto e incerto. O mito e a poesia tentaram superar esta limitação de nossa função cognitiva. O conhecimento ou se resignou a seu fracasso ou transformou o mundo, à excessão do sujeito cognitivo, numa vasta máquina da qual todos os seres vivos, inclusive o corpo do ser humano, são meras partes (cartesianos) (TILLICH, 1951, p.168; TILLICH, 2005, p.178).

Entende-se, aqui, estrutura do ser como estrutura da “realidade”. Assim, apesar de somente o ser humano ser consciente de sua participação na estrutura do ser, ele está alienado da natureza e não pode compreendê-la perfeitamente ou profundamente. Como vimos, há dois graves problemas apontados pelo autor na relação epistêmica entre o ser humano e a natureza: o fracasso do conhecimento (ceticismo) e o conhecimento que transformou o mundo numa máquina. Uma terceira via apontada por Tillich seria aquela que compreende o ser humano como “o ser no qual estão unidos e são acessíveis todos os níveis do ser” (TIL-

LICH, 2005, p.178). Segundo Tillich, “consciente ou inconscientemente, a ontologia em todas as suas formas têm utilizado esta possibilidade” (p.178), dado que o ser humano ocupa uma posição proeminente na ontologia, isto é, ele não é visto como um objeto entre outros, mas como o ser “que formula a pergunta ontológica e em cuja autoconsciência se pode encontrar a resposta ontológica” (p.178). O autor expõe, como exemplo, a antiga tradição mitológica e mística que busca no ser humano os princípios que constituem o universo, bem como os filósofos da vida e os existencialistas. De maneira especial, cita a obra *Ser e Tempo* de Heidegger e o seu famoso conceito de *Dasein* (ser aí) considerando-o como o lugar onde a estrutura do ser se manifesta e que é dado ao ser humano no interior de si mesmo. Tillich conclui dizendo que o ser humano é capaz de dar uma resposta à questão ontológica, pois “experimenta direta e imediatamente a estrutura do ser e de seus elementos” (TILLICH, 2005, p.178). Mas o autor nos alerta sobre o equívoco de sugerir que o ser humano seja mais acessível, como objeto do conhecimento, do que os objetos não humanos. “O ser humano é o objeto mais difícil encontrado no processo cognitivo” (p.178), pois ele está consciente das estruturas que tornam possível o pensar e elas lhe são imediatamente presentes.

A estrutura básica do ser e todos os seus elementos, assim como as condições da existência, perdem seu sentido e sua verdade se as considerarmos como objetos entre outros. Se considerarmos que o eu é uma coisa entre outras, sua existência é questionável. Se pensamos que a liberdade é uma qualidade da vontade, a liberdade é subjugada pela necessidade. Se entendemos a finitude em termos de medida, ela deixa de ter relação com o infinito. A verdade de todos os conceitos ontológicos é seu poder de expressar aquilo que torna possível a estrutura sujeito-objeto. Eles constituem esta estrutura: não são, pois, controlados por ela (TILLICH, 2005, p.179).

Segundo o autor, o ser humano experimenta a si mesmo como possuindo um mundo ao qual pertence e a estrutura ontológica básica é derivada dessa complexa relação dialética. “A auto-relação está implícita em toda experiência. Há algo que ‘tem’ e algo que é ‘tido’, e os dois são um. A questão não é saber se os eus existem”, mas “saber se estamos conscientes da auto-relação” (p.179). Um “eu não é uma coisa que pode existir ou não; é um fenômeno original que precede logicamente todas as questões da existência” (p.179). “O ser humano tem um mundo, embora, ao mesmo tempo, esteja nele. O ‘mundo’ não é a soma de todos os seres – um conceito inconcebível. (...) é a estrutura ou a unidade de uma multiplicidade” (p.180). Em suma, quando o ser humano olha para o seu mundo, “ele se percebe como uma parte infinitamente pequena de seu mundo. Embora seja o centro da perspectiva, ele se torna uma partícula daquilo que está centrado nele, uma partícula do universo” (p.180). Destarte, o eu seria uma forma vazia se não tivesse o seu mundo. A autoconsciência

não possuiria conteúdo, “pois todo conteúdo, psíquico e corporal, encontra-se no interior do universo. Não existe autoconsciência sem consciência do mundo, mas o inverso vale também”. Segundo Tillich, “se um dos lados da polaridade se perde, ambos os lados se perdem. O eu sem o mundo é vazio; o mundo sem o eu é morto” (TILLICH, 2005, p.181). O autor também pontua que o idealismo subjetivo de filósofos como Fichte é incapaz de atingir o mundo dos conteúdos “a menos que o eu dê um salto irracional para seu oposto, o não-eu”. Do mesmo modo, o realismo objetivo de filósofos como Hobbes é incapaz de atingir a forma da auto-relação sem um salto irracional do movimento das coisas para dentro do eu. Tillich também diz que a tentativa cartesiana de reunir a *cogitatio* vazia do ego puro com o movimento mecânico dos corpos não foi frutífera, pois sempre que se rompe a relação eu mundo, não é mais possível qualquer reunião.

Para Tillich, a estrutura ou relação eu-mundo é a base da estrutura ou relação sujeito-objeto (TILLICH, 2005, p.181). Sem a primeira, a segunda se torna alienada e objetivista, transformando o ser humano num objeto ou coisa (*Ding*) entre outras. No dizer de Tillich, “tudo resiste à fatalidade de ser considerado ou tratado como mera coisa, como um objeto que carece de subjetividade. Esta é a razão por que a ontologia não pode começar com as coisas e tentar derivar, a partir delas, a estrutura da realidade” (p.183). Geralmente, quem tenta explicar o eu e o sujeito partindo das coisas, precisa introduzir “sub-repticamente na natureza da objetividade a própria subjetividade que quer dela derivar” (p.183). Um exemplo, apontado por Tillich, da impossibilidade de se derivar subjetividade de objetividade foi o modo como o naturalismo de seu tempo repudiou seus anteriores métodos reducionistas que reduziam tudo a objetos físicos e movimentos. Segundo o autor, “o existencialismo passado e presente, em todas as suas variantes, está unido no protesto contra as formas teóricas e práticas de submeter o sujeito ao objeto, o eu à coisa” (p.183). “Uma ontologia que parte da estrutura eu-mundo do ser e da estrutura sujeito-objeto da razão está protegida contra o perigo de submeter o sujeito ao objeto”. Mas não somente isso. Ela também está protegida contra o perigo oposto, isto é: submeter o objeto ao sujeito. “É tão impossível derivar o objeto do sujeito quanto é derivar o sujeito do objeto” (p.183). Tillich rejeitou tanto o idealismo dedutivo quanto o naturalismo redutivo e impossibilitou, em sua ontologia, que a estrutura ontológica básica fosse derivada. Somente a revelação poderia responder à pergunta pelo que precede a dualidade eu-mundo e sujeito-objeto, e ela o faz em termos simbólicos.

Reiteramos também que, na *Teologia Sistemática* de Tillich, há uma linguagem técnica, objetiva, descritiva e filosófica, capaz de descrever essa estrutura compreensível do ser

e uma linguagem simbólica, subjetiva e religiosa, apta a remeter àquilo que é incondicionado. Aqui que reside a mencionada diferença entre a capacidade descritiva e a capacidade imaginativa do ser humano, além das diferenças entre as linguagens e entre os conceitos de razão. Essas diferenças, de modo geral, desdobram a relação e a tensão entre Filosofia e Teologia, à luz da *Teologia Sistemática*. A linguagem simbólica e subjetiva expressa a necessidade da Teologia na análise do ser e do entendimento; expressa, sobretudo, a profundidade da razão e o sentido da revelação. A linguagem ontológica e objetiva anuncia a necessidade da Filosofia em qualquer elaboração teológica. A união de ambas constitui uma teologia sistemática.

Isso não quer dizer que a Filosofia não possua seu aspecto subjetivo, pois a ontologia de Tillich mostra que a análise do ser não se restringe ao âmbito subjetivo ou objetivo. Mas significa que, ao explicar o aspecto objetivo ou subjetivo da realidade a partir de conceitos ontológicos que expressam a realidade ao mesmo tempo que remetem ao incondicionado, a Filosofia implicitamente recorre à Teologia que, por sua vez, trata da subjetividade tomando em consideração aquilo que preocupa o ser humano incondicionalmente.

Como foi dito, Tillich também mostra, em seu segundo nível de conceitos ontológicos, os elementos que constituem essa estrutura básica do ser. Em virtude da pouca importância da análise desses elementos para o objeto desta tese, não os abordaremos de maneira detalhada⁷⁹.

Procederemos, então, a questão feita por Tillich na parte que trata do terceiro nível de conceitos ontológicos: “Que tipo de ser devemos atribuir ao não-ser?”. Em resposta, o autor diz que há duas formas possíveis de tentar evitar a questão do não-ser, isto é: uma forma lógica e uma forma ontológica.

Pode-se perguntar se o não-ser é algo mais do que o mero conteúdo de um juízo lógico – o juízo no qual se nega uma asserção possível ou real. Podemos afirmar que o não-ser é um juízo negativo desprovido de significado ontológico. A isso devemos contestar que toda estrutura lógica que é algo mais que um simples jogo com relações possíveis está enraizada em uma estrutura ontológica (TILLICH, 2005, p.196).

A explicação de Tillich para a sua afirmação de que a ontologia precede a lógica está na reflexão que o autor faz sobre a expectativa frustrada quando um evento logicamente previsto não ocorre.

⁷⁹ Em minha dissertação de mestrado tratei cada elemento separadamente, além da distinção entre ser e não-ser (EMILIO, 2012).

O próprio fato da negação lógica pressupõe um tipo de ser que pode transcender a situação imediatamente dada por meio de expectativas que podem ser frustradas. Um evento previsto não ocorre. Isto significa que o juízo a respeito desta situação era equivocado, que as condições necessárias para a ocorrência do evento esperado não existiam. Assim, a expectativa desapontada cria a distinção entre o ser e o não ser (TILLICH, 2005, p.196).

Tillich também pergunta sobre como é possível essa expectativa e qual seria a estrutura do ser que é capaz de transcender a situação dada e cair em erro, isto é, do ser humano. E responde dizendo que o ser humano deve estar separado de seu ser de tal modo que seja capaz de olhá-lo como algo estranho e problemático. “E esta separação é real, porque o ser humano não só participa do ser, mas também do não-ser. Por isso, a mesma estrutura que torna possíveis os juízos negativos demonstra o caráter ontológico do não-ser”, pois, segundo o autor, “se o ser humano não participasse do não-ser, nenhum juízo negativo seria possível; deveras, juízo algum, de qualquer tipo, seria possível” e, portanto, “não se pode resolver o mistério do não-ser transformando-o em um tipo de juízo lógico” (p.196). A segunda tentativa de evitar o problema do não-ser, segundo o autor, é a tentativa ontológica que adota a estratégia de tentar despojá-lo do seu caráter dialético e colocar ser e nada em contraste absoluto. Mas, segundo o autor, “se o ser e o nada são colocados em contraste absolutos, o não-ser é excluído do ser em todos os aspectos (...) Não pode haver mundo algum se não há uma participação dialética do não-ser no ser” (p.190).

Nota-se, pois, que Tillich opta por uma abordagem dialética do não-ser. Ele distingue entre *me on* e *ouk on*, como já vimos, sendo o primeiro um “nada” que tem relação dialética com o ser e o segundo, um “nada” que não tem relação dialética com o ser. Tillich mostra alguns pontos em que os cristãos tiveram que enfrentar o problema do não-ser: a doutrina da criação do nada ou *creatio ex nihilo* que deve concebê-lo, a fim de evitar o paganismo platônico, como *ouk on*; a doutrina do pecado ou do mal de Agostinho, que deve conceber o não-ser como *me on* de modo que o pecado não careça de toda realidade, mas de *status* ontológico positivo, isto é, o pecado se torna resistência ou perversão do ser; e a doutrina de Deus. Segundo Tillich, a questão dialética do não-ser era e é um problema não de teologia negativa, mas de teologia positiva. “Se Deus é chamado de Deus vivo, se ele é o fundamento criativo de todos os processos criativos da vida, se a história tem significado pra ele, se não existe um princípio negativo além dele que seja responsável pelo mal e pelo pecado, como se pode evitar que se postule uma negatividade dialética no próprio Deus?” (TILLICH, 2005, p.197). O autor cita também o “nada” do existencialismo que, tal como a teologia negativa, acaba substituindo ser-em-si pelo não-ser, “atribuindo ao não-ser uma

positividade e um poder que contradizem o sentido imediato da palavra” (p.198). Como exemplo, cita Heidegger e Sartre. A conclusão do autor é que o problema dialético do não-ser é inevitável, pois é o problema da finitude: “A finitude une o ser com o não-ser dialético. A finitude do ser humano, ou sua condição de criatura, é incompreensível sem o conceito do não-ser dialético” (p.198).

É a partir daí que Tillich expõe seu conceito de finitude: “o ser limitado pelo não-ser é a finitude. O não-ser se apresenta como o ‘ainda não’ do ser e como o ‘não mais’ do ser. Ele confronta o que é com um fim definido (*finis*). Isto se aplica a tudo, exceto ao ser-em-si” (p.198), pois, como a palavra não-ser indica, o ser o precede em validade ontológica.

Segundo o autor, a relação entre a infinitude e a finitude é diferente da relação entre os outros elementos polares (liberdade e destino, dinâmica e forma, individualização e participação). A infinitude é definida pela autotranscendência dinâmica e livre do ser finito. É, com efeito, um conceito diretivo, não constitutivo, pois ele

dirige a mente para que esta experimente suas próprias potencialidades ilimitadas, mas não estabelece a existência de um ser infinito. Assim é possível compreender as antinomias clássicas com respeito ao caráter finito e infinito do mundo. Até mesmo uma doutrina física da finitude do espaço não pode impedir que a mente pergunte pelo que há por trás do espaço finito. Embora essa pergunta seja autocontraditória, ela é inevitável. Por outro lado, é impossível dizer que o mundo é infinito porque a infinitude nunca está dada como um objeto. A infinitude é uma exigência, não uma coisa. (TILLICH, 2005, p.199).

Segundo Tillich, é aqui que Kant nos convence em relação às antinomias entre o caráter finito e infinito do tempo e do espaço. O tempo e o espaço não são coisas, mas formas das coisas e, por isso, “é possível transcender sem exceção alguma todo o tempo e todo espaço finitos. Mas isso não estabelece um ser infinito em um tempo e espaço infinitos”, pois a mente “permanece presa à finitude do seu portador individual”. O autor termina dizendo que a infinitude é a “finitude transcendendo-se a si mesma sem qualquer limite *a priori*” (p.199). A presença potencial do infinito (como autotranscendência ilimitada) é a negação do elemento negativo da finitude, ou seja, a negação do não-ser. O fato de que o ser humano possa transcender-se ilimitadamente, embora a finitude seja o seu destino, indica a relação “indissolúvel de tudo o que é finito com o ser-em-si” (p.199). Isso não quer dizer que o ser-em-si seja a infinitude, pois o ser-em-si “precede a finitude e precede a negação infinita do finito” (p.200): o ser-em-si é “aquilo que está além da polaridade de finitude e autotranscendência infinita. O ser-em-si manifesta ao ser finito no impulso infinito do finito por transcender a si mesmo” (TILLICH, 2005, p.200).

As tentativas filosóficas de estabelecer uma ontologia a partir da finitude humana pressupõem um elemento de incompreensão, isto é, incondicionado. Elemento este que torna possível, em qualquer ontologia, a questão de Deus, ainda que a definição deste seja por si própria contraditória⁸⁰. A Teologia, com efeito, também não possui o direito de definir ontologicamente ou filosoficamente aquilo que é incondicionado, mas sim o de expressar simbolicamente o concernimento absoluto do ser humano. Assim, no âmbito teológico o incondicionado não é definido, mas simbolicamente expresso, uma vez que a teologia lida diretamente com símbolos que remetem ao incondicionado.

A finitude do ser, segundo o autor, traz à tona a possibilidade⁸¹ da perda da estrutura ontológica, pois “o ser está essencialmente relacionado com o não-ser, como o indicam as categorias da finitude” e “o ser está essencialmente ameaçado de ruptura e autodestruição, como o indicam as tensões dos elementos ontológicos sob a condição da finitude” (TILLICH, 2005, p.210). Mas o ser não está essencialmente num estado de ruptura e autodestruição, pois a ruptura é uma possibilidade, não qualquer forma de necessidade. A questão de Deus é o correlato da possível ameaça do ser, pois, na *Teologia Sistemática*, ela surge como possibilidade e também necessidade. Ora, ao mesmo tempo que o ser está ameaçado de ruptura e autodestruição, a questão de Deus adquire grau de necessidade, isto é, ela não está ameaçada⁸². Isso ocorre porque, de acordo com o autor, os argumentos sobre a existência de Deus põem a possibilidade e a necessidade da pergunta por Deus em qualquer elaboração ontológica.

O autor também estabelece uma diferença entre ser essencial e ser existencial, e assume uma posição aristotélica – via média entre Platão e Ockham –, que também expressa um tipo de teologia cristã, no qual “o efetivo é o real, mas o essencial lhe dá seu poder de ser e, na essência suprema, potencialidade e efetivação são o mesmo” (TILLICH, 2005, p.212). Essa posição está próxima ao cristianismo porque, para os cristãos, a existência é

⁸⁰ Tillich havia dito em sua discussão epistemológica que os elementos que expressam a profundidade da razão “não requerem, a princípio, uma expressão separada”, mas expressam algo implícito e indefinido. “A profundidade da razão está manifesta de forma essencial na razão, mas está oculta na razão sob as condições da existência (...) Onde quer que se aceite o conceito ontológico da razão e se compreenda sua profundidade, os conflitos entre mito e conhecimento, entre culto e moral deixam de ser inevitáveis. A revelação não destrói a razão: é a razão que suscita a pergunta pela revelação” (TILLICH, 2005, p.93-94).

⁸¹ “A finitude é a possibilidade de perder a própria estrutura ontológica e, com ela, o próprio eu. Mas isso é uma possibilidade, não uma necessidade. Ser finito é estar ameaçado. Mas uma ameaça é uma possibilidade, não uma realidade. A angústia da finitude não é o desespero da autodestruição” (TILLICH, 2005, p.210).

⁸² Tillich não considera a possibilidade de não se perguntar por Deus numa elaboração ontológica ou no seu próprio sistema. A pergunta por Deus é necessária ao seu sistema teológico e, em sua concepção, em qualquer ontologia.

criação de Deus (não de um demiurgo) e, portanto, possui caráter positivo, mas a existência é distorcida, de modo que há uma ruptura entre a bondade criada e a existência. Assim, segundo o autor, o cristianismo toma o caminho do meio e considera o aspecto positivo e negativo da existência.

É justamente após diferenciar essência e existência que o autor inicia sua fala sobre os argumentos sobre a existência de Deus. O título é “A finitude humana e a questão de Deus”, e os subtítulos: “a possibilidade da questão de Deus e o chamado argumento ontológico” (TILLICH, 2005, p. 212); “a necessidade da pergunta por Deus e os chamados argumentos cosmológicos” (TILLICH, 2005, p.216). O autor está mais interessado em mostrar como a questão de Deus é possível e necessária do que mostrar como é possível provar a existência de Deus. Observaremos, portanto, como o autor reconstrói os argumentos sobre a existência de Deus.

3. A existência de Deus

Antes de adentrar aos argumentos para a existência de Deus é preciso explicar a noção de Deus do autor. Destaque para alguns⁸³ dos escritos de Tillich que põem em questão o seu conceito de Deus: *A situação religiosa* (1932), *A interpretação da História* (1936), *A era protestante* (1948), *Teologia Sistemática I* (1951) e *A coragem de ser* (1952).

3.1 Breve exposição da concepção tillichiana de Deus

Segundo Leiner (2009), a compreensão de Deus de Tillich pertence às partes de sua obra que tiveram o maior impacto. As concepções de Deus como o concernimento absoluto, fundamento do ser, ser-em-si ou “Deus além de Deus” são discutidas em diversos campos do conhecimento: teologia, filosofia, história da religião, estética, ciência política, psicologia e diálogo inter-religioso. Por causa do caráter multidimensional da teologia tillichiana, Leiner procura explicar três aspectos característicos da recepção da obra de Tillich: um potencial interpretativo de longo alcance, interpretações e apropriações unilaterais e críticas unilaterais (LEINER, 2009, p.37).

⁸³ Certamente essas obras não são as únicas que põem em questão o conceito tillichiano de Deus, pois grande parte dos seus escritos aborda, ao menos implicitamente, sua concepção de Deus.

Ao mesmo tempo, o vasto alcance do potencial e as dimensões múltiplas do trabalho de Tillich implicam a possibilidade de um foco unilateral em uma dimensão particular à custa dos outros. Assim, temos várias imagens de Tillich: como o teólogo liberal da modernidade, o existencialista cristão, o filósofo idealista da religião, o teólogo cristão que está aberto às religiões da Ásia Oriental ou o teólogo socialista da libertação para o Primeiro Mundo. Todas essas imagens captam uma dimensão mais ou menos importante do pensamento de Tillich, mas tendem a negligenciar outras possíveis leituras de seu trabalho” (LEINER, 2009, p.38).

Leiner também considera que o reverso de uma unilateralidade afirmativa é a interpretação excessivamente crítica da teologia tillichiana.

Para os teólogos liberais, Tillich é demasiado teocêntrico; para os luteranos, ele é muito idealista; os filósofos acham seus conceitos insuficientemente claros; os existencialistas acham que ele é muito otimista; aos teólogos dialéticos e pós-modernos (...), ele é também conservador; e os intérpretes que procuram a coerência sistemática acham-no contraditório. Poder-se-ia facilmente continuar a lista. Alguns desses intérpretes muito críticos reconhecem pontos ou fraquezas válidos no trabalho de Tillich, mas de fato não são suficientes para conter a complexidade de afirmações. Em suma, as críticas unilaterais, como as apropriações unilaterais, tendem a impedir que os leitores percebam o apelo da obra de Tillich e desenvolvam seu próprio interesse nela (LEINER, 2009, p.38).

Trabalhos recentes sobre Tillich, segundo Leiner (2009), encontraram um caminho além desse impasse através de um amplo esforço hermenêutico e dialógico. O próprio Leiner procura mostrar uma interpretação autoral das palavras de Tillich sobre Deus. Tal interpretação baseia-se em três pontos: A) na reconstrução do contexto no qual a doutrina de Deus de Tillich se originou. B) na multidimensionalidade das formulações tillichianas e o uso de seus conceitos em diferentes contextos discursivos, bem como as mudanças posteriores do seu pensamento. Leiner diz que Gunther Wenz estava certo ao entender que a tendência básica da doutrina de Deus de Tillich era a fórmula: “do sujeito ao ser”, isto é, da subjetividade do idealismo transcendental ao “ser-em-si”. Apesar disso, Leiner reconhece que as primeiras obras de Tillich já apresentavam conceitos ontológicos e, ademais, os escritos posteriores não abandonaram o tema da subjetividade. Por fim, C) no teste do impacto das declarações de Tillich em contextos que ele próprio pouco abordou (LEINER, 2009, p.39).

Percebe-se que é preciso escolher uma abordagem hermenêutica para a leitura de Tillich. Tal como mostrou Leiner, esta tese não pretende ler Tillich a partir de uma teologia ou filosofia específica, isto é, desprezando a totalidade de sua obra. Com efeito, não nos convém afirmar se Tillich era politicamente socialista, se era adepto a uma determinada abordagem psicológica ou se defendia filosoficamente o idealismo ou o existencialismo. Tam-

bém não nos compete mostrar a posição teológica de Tillich, isto é, se ele era liberal, neo-ortodoxo ou ortodoxo. Entendemos que o autor não se enquadra em nenhuma dessas categorias políticas, filosóficas e teológicas. Ademais, o caminho que iremos seguir não é o de mapear o contexto ou verificar influências filosófico-teológicas no pensamento do autor, mas o de partir dos próprios textos do autor, especialmente a *Teologia Sistemática* (2005), que abordam o tema da tese. É através dessa obra que introduziremos a noção de Deus do autor.

No momento em que o autor trata da “realidade de Deus”, expõe: “‘Deus’ é a resposta à pergunta implícita na finitude do ser humano; ele é o nome para aquilo que preocupa o ser humano de forma última” (TILLICH, 2005, p.219). Essa frase aparece após o título “O sentido de Deus” (*The Meaning of “God”*) e o subtítulo “Uma descrição fenomenológica”. O autor considera dois pontos dessa descrição fenomenológica que busca o sentido de Deus: a) Deus e o concernimento absoluto⁸⁴; b) Deus e a ideia do sagrado. Além da descrição fenomenológica, Tillich também faz considerações tipológicas para tratar da realidade de Deus.

No primeiro parágrafo, depois de ter elaborado a “pergunta pelo sentido do ser” (ontologia), ele mostra “Deus” como resposta a essa pergunta, que é a própria existência. E acrescenta: “Isto não significa que primeiro exista um ser chamado Deus e então a exigência de que o ser humano esteja ultimamente preocupado com este ser” (TILLICH, 2005, p.219). Ora, como “Deus” seria a resposta à pergunta pelo sentido do ser e o nome para o concernimento absoluto do ser humano se ele próprio não é visto como “existente” por Tillich? Na verdade, o texto supracitado expõe que não é coerente considerar Deus como um ser “existente” se por “existente” se considera um ser entre outros. No dizer de Tillich, “tudo aquilo que preocupa o ser humano de forma última se torna deus para ele e, inversamente, (...) um ser humano só pode estar preocupado de forma última por aquilo que, para ele, é deus” (p.219).

Nota-se que o autor refere-se a “deus” aqui em letra minúscula, como o objeto do concernimento último e, na sua primeira afirmação, havia colocado aspas (“*Deus*”), definindo-o como um nome⁸⁵ ou uma descrição fenomenológica do concernimento absoluto. As aspas indicam que não se trata do que se entende geralmente por Deus, mas do nome empregado

⁸⁴ Na tradução em Português aparece o termo “preocupação última”.

⁸⁵ No original aparece: “*God*” is the answer to the question implied in man’s finitude; he is the name for that which concerns man ultimately. This does not mean that first there is a being called God and then the demand that man should be ultimately concerned about him (TILLICH, 1951, p.211).

para exprimir o conteúdo do encontro do *ultimate concern*. Escrever com aspas significa indicar que a fonte da vivência relacionada a “Deus” é a realidade essencial, a única que merece ser considerada divina. O termo grafado entre aspas passa a ser, então, uma forma de nomear a realidade essencial sem confundi-la com o que se entende comumente por Deus, menos ainda com um falso deus. Mas Tillich também redige o termo *Deus* sem aspas, apontando para a realidade “verdadeiramente” divina, a fonte mesma que supera toda pre-concepção e que não é apenas mais um ente entre outros entes.

Segundo o autor, não podemos ser concernidos de maneira inescapável ou absoluta por algo que não podemos encontrar concretamente, seja no âmbito da realidade ou da imaginação. Ou seja, devemos no mínimo poder imaginar algo para que sejamos concernidos por ele. Ademais, os próprios termos universais podem ser objeto de concernimento somente por meio de seu poder de representar experiências concretas⁸⁶. Ora, quanto mais concreto é algo, mais podemos nos ver concernidos por ele. A pessoa individual, por exemplo, é objeto do mais radical concernimento em sua realidade imediata, qual seja, o concernimento do amor. Em outras palavras, uma mera ideia não pode concernir-nos ou envolver-nos; ela precisa ser dotada de concretude. Não é por acaso que o autor descreve a realidade concreta de Deus, quer dizer, efetua descrições fenomenológicas e considerações tipológicas, referindo-se a “Deus”, com aspas, fonte de toda verdadeira concepção de um ser divino. Com efeito, a análise de “Deus” expressa a concretude de Deus e possibilita a nossa imaginação. Por outro lado, a consideração mesma do concernimento absoluto e de seu objeto deve transcender toda consideração finita e concreta preconcebida, a fim de poder responder à pergunta implícita na finitude.

Segundo Tillich, ao operar tal transcendência, o concernimento torna-se absoluto e também abstrato, perdendo a concretude de um relacionamento entre um ser e outro e provocando reações por parte do elemento concreto. “Esta é a inevitável tensão interna na ideia de Deus. O conflito entre a concretude e a ultimidade da preocupação religiosa é real onde quer que se experimente a Deus e esta experiência seja expressa” (p.219)⁸⁷, desde a prece até o sistema teológico mais complexo. Tal tensão conduz a um aspecto que poderia parecer controverso na teologia tillichiana, permitindo perguntar se nossa concepção de Deus deve

⁸⁶ Nesse aspecto, Tillich não se distancia da filosofia kantiana que entendia que os universais somente possuem sentido quando se referem a uma experiência empírica.

⁸⁷ Em inglês: *The conflict between the concreteness and the ultimacy of the religious concern is actual wherever God is experienced and this experience is expressed, from primitive prayer to the most elaborate theological system* (TILLICH, 1951, p.211).

ser concreta ou abstrata, preliminar ou última. Contudo, essa é uma falsa pergunta, pois o autor não decide entre a concretude e a abstração, mas mantém ambos os polos. A postura de Tillich é, mais uma vez, dialética e correlacional.

Além de dizer respeito à nossa maneira de conceber Deus, a tensão aqui descrita toca também o cerne do problema do naturalismo e do supranaturalismo. Tillich diz: “A frase ‘estar preocupado ultimamente’ aponta para a tensão na experiência humana” (TILLICH, 2005, p.219; TILLICH, 1951, p.211). Há, pois, uma dualidade no próprio ser e na nossa maneira de compreender Deus.

Uma descrição fenomenológica do significado de ‘Deus’ em todas as religiões, inclusive na cristã, oferece a seguinte definição do significado do termo ‘deus’: deuses são seres que transcendem, em poder e significado, o domínio da experiência comum e com os quais os seres humanos mantêm relações que ultrapassam, em intensidade e alcance, as relações comuns (TILLICH, 2005, p.220).⁸⁸

Assim como há diferenças entre Ser-em-si e ser⁸⁹, também há diferenças entre Deus e deus. Ademais, tal como mostramos a diferença entre a abordagem teológica do Ser-em-si e a abordagem filosófica, também expusemos a diferença entre a abordagem teológica de Deus e a abordagem fenomenológica (“Deus”). A concepção de falso deus (deus ou deuses) aparece diversas vezes na *Teologia Sistemática*⁹⁰.

A doutrina tillichiana de Deus recebe uma parte especial (parte 2 do Volume II) na *Teologia Sistemática* cujo título é *A realidade de Deus*. O autor subdivide o segundo capítulo da parte 2 do Volume II em duas etapas, a saber: o sentido de Deus e a realidade de Deus. A primeira etapa parte de duas abordagens: a fenomenologia e a tipologia das religiões. Cada uma dessas abordagens sugerem uma concepção de Deus. Ao final da segunda aborda-

⁸⁸ *A phenomenological description of the meaning of “God” in every religion, including the Christian, offers the definition of the meaning of the term “god”* (TILLICH, 1951, p.211-212).

⁸⁹ Em minha dissertação de mestrado procurei mostrar que as diferenças ortográficas no conceito de Ser-em-si e ser-em-si sugerem diferentes maneiras de se referir ao mesmo objeto: a maneira teológica, que identifica o Ser-em-si com Deus; e a maneira filosófica, que toma o ser-em-si como o fundamento de todo ser, ou seja, o que há em comum em tudo o que é. Não há, aqui, diferença de objeto, mas no modo de dizer o ser-em-si. Todavia, o “ser existencial” ou “ser” não é o mesmo que o ser-em-si, pois o ser está sempre limitado pelo não-ser, enquanto o ser-em-si não possui qualquer limite ou contraponto. A existência humana, por exemplo, é uma expressão do “ser” ou “ser existencial”, porém não do ser-em-si, uma vez que o ser humano não é o próprio ser nem mesmo Deus. O ser humano é um ser que participa do ser-em-si. Tal como ocorre com o ser, Tillich também expõe o mesmo problema tratar do conceito de Deus, pois, na *Teologia Sistemática*, aparecem as seguintes formas de expressão: Deus, “Deus” e deus.

⁹⁰ No trecho a seguir, a expressão “ideia de Deus” mostra Deus com letra maiúscula, enquanto as expressões “seu deus” ou “um deus” expõem o vocábulo deus em forma minúscula: *Seen in this context, every prayer of supplication illustrates the tension between the concrete elemento and the ultimate elemento in the idea of God (...) Men continue to use the power of their god by asking his favors. They demand a concrete god, a god with whom man can deal* (TILLICH, 1951, p.213).

gem, o autor relaciona formas de teísmo com determinadas tendências filosóficas e conclui que o monoteísmo trinitário, que se expressa filosoficamente pela tendência conhecida como “realismo dialético”, seria um bom caminho para uma compreensão não idolátrica de Deus, pois leva em consideração tanto o elemento concreto quanto o elemento absoluto na ideia de Deus. Na segunda etapa, o autor relaciona sua compreensão de ser a sua compreensão de Deus. O título dessa parte é “A realidade de Deus”, e os subtítulos subsequentes são: “Deus como ser”, “Deus como vivente”⁹¹, “Deus como criador”⁹², e “Deus como relação”⁹³ (cf. EMILIO, 2012, p.131).

Após mostrar o aspecto “concreto” do conceito de Deus a partir de uma descrição fenomenológica e tipológica, Tillich afirma: “o ser de Deus é o ser-em-si. Não se pode entender o ser de Deus como a existência de um ser ao lado de outros. Se Deus é um ser, ele está sujeito às categorias da finitude, especialmente ao espaço e à substância” (TILLICH, 2005, p.242). Destarte, ainda que Deus seja chamado de “ser supremo”, ocorre uma diminuição de Deus quando Ele é visto como um ser: “Quando aplicamos a Deus, os superlativos se convertem em diminutivos. Ao elevar Deus acima de todos os outros seres, eles o colocam no nível destes outros seres” (p.242). Segundo o autor, muitos teólogos que usaram o termo “ser supremo” ou outros termos semelhantes para Deus pretendiam, implicitamente, dizer que Deus era o absoluto, ou seja, que Deus estava num nível qualitativamente diferente dos demais seres. Mas, sempre que se atribuem poder e sentido infinitos e incondicionais ao ser supremo, segundo Tillich (2005), ele deixa de ser um ser (ainda que chamado de ser supremo) e torna-se o ser-em-si: “o poder inerente a todas as coisas, o poder de resistir ao não-ser (...) o poder de ser em tudo e acima de tudo, o poder infinito de ser” (p.242).

No dizer de Tillich (2005, p.242), só se pode afirmar que Deus é “por si mesmo” ou que Ele possui “aseidade” se “ele for o poder de ser, o ser-em-si” (p.242). Se Deus não for o ser-em-si, então estará subordinado a ele, tal como Zeus está subordinado ao destino na religião grega. Com efeito, como ser-em-si, Deus está “além da oposição entre o ser essencial e o ser existencial” (p.242). A transição do ser para a existência, que implica a possibilidade

⁹¹ O símbolo de Deus como vivente dá sentido à estrutura básica do ser e aos elementos que compõem essa estrutura (TILLICH, 2005, p.248-255). “Se afirmamos que Deus está em relação, esta afirmação é tão simbólica quanto a afirmação de que Deus é um Deus vivo. E toda relação especial participa desse caráter simbólico” (TILLICH, 2005, p.276).

⁹² O símbolo de Deus como criador ou fundamento criativo dá sentido às categorias de substância e causalidade e à participação do ser humano no infinito (TILLICH, 2005, p.263).

⁹³ Uma vez que conhecer, para Tillich, é participar do conhecimento divino, então o símbolo de Deus como relação dá sentido ao conhecimento. Ademais, esse símbolo explica as categorias do tempo e do espaço.

de que o ser se contradiga e perca a si mesmo, está excluída do ser-em-si, pois “o ser-em-si não participa do não-ser” (p.243).

Tillich expõe também que falar de Deus como essência universal é tão falso quanto falar dele como existente:

Se concebemos a Deus como a essência universal, como a forma de todas as formas, identificamo-lo com a unidade e totalidade das potencialidades finitas, mas ele deixa de ser o poder do fundamento em todas elas e, portanto, deixa de transcende-las. Ele esgotou todo seu poder criador num sistema de formas e está preso a estas formas. É isto que significa o panteísmo (TILLICH, 2005, p.243).

Por outro lado, o autor também expõe os problemas na abordagem de Deus como existente. Ele toma Tomás de Aquino como exemplo:

Para sustentar a verdade de que Deus está além da essência e existência, ao mesmo tempo em que argumenta a favor da existência de Deus, Tomás de Aquino é forçado a distinguir dois tipos de existência divina: a que é idêntica à essência e a que não o é. Mas uma existência de Deus que não esteja unida à sua essência é um oximoro. Torna Deus um ser cuja existência não realiza suas potencialidades essenciais; o ser e o ainda-não-ser estão “misturados” nele, como o estão em tudo o que é finito. Deus deixa de ser Deus, o fundamento do ser e do sentido (TILLICH, 2005, p.243).

Para Tillich, essa contradição é fruto de um fator histórico que subjaz aos escritos de Tomás: a tradição agostiniana e a tradição aristotélica. Na primeira, a existência divina está incluída em sua essência (argumento ontológico); a segunda “deduz a existência de Deus da existência do mundo” (argumento cosmológico) e, num segundo passo, afirma que “sua existência é idêntica à sua essência” (p.243). Destarte, segundo o autor, “a questão da existência de Deus não pode ser nem formulada nem respondida”, pois, se formulada, trata daquilo que por sua própria natureza está acima da existência “e, portanto, a resposta - seja afirmativa ou negativa - implicitamente nega a natureza de Deus. É tão ateuista afirmar a existência de Deus quanto negá-la” (p.243). Portanto, para o autor, somente a afirmação de Deus como ser-em-si nos permite solucionar o problema da imanência e transcendência de Deus:

O ser-em-si transcende infinitamente todo ser finito. Não há proporção ou gradação entre o finito e o infinito. Existe uma ruptura absoluta, um “salto” infinito. Por outro lado, todo finito participa no ser-em-si e em sua infinitude. Caso contrário, não teria o poder de

ser. Seria tragado pelo não-ser ou teria emergido do não-ser (TILLICH, 2005, p.244)⁹⁴.

O ser humano, por sua vez, está sujeito às categorias da finitude. Nas palavras de Tillich (2005, p.244), “ele [o ser humano] usa duas categorias de relação - causalidade e substância - para expressar a relação do ser-em-si com os seres finitos”. Ou seja, pode-se interpretar o termo “fundamento” tanto como a causa dos seres finitos - como elaborado por Leibniz na esteira da tradição tomista - quanto como sua substância - como elaborado por Espinosa na linha da tradição mística. Segundo Tillich, “ambas as formas são impossíveis” (p.244), pois a interpretação de Espinosa identifica Deus com a natureza, ou seja, estabelece um panteísmo naturalista em oposição à interpretação idealista que identifica Deus com a essência universal do ser. Tillich conclui que identificar Deus com a substância é negar a sua liberdade. Por sua vez, identificar Deus com a causa faz de Deus uma mera forma.

Outro aspecto da concepção de Deus de Tillich que devemos sublinhar encontra-se na concepção do autor de Deus como criador (TILLICH, 2005, p.258-275). Segundo o autor, “a vida divina é criativa, efetivando-se em abundância inexaurível. A vida divina⁹⁵ e a criatividade divina não são distintas (...) Não tem sentido perguntar se a criação é um ato contingente ou necessário de Deus” (TILLICH, 2005, p.258). O autor também afirma que nada é necessário para Deus no sentido de que ele seja dependente; paralelamente, a criação também não é contingente, pois ela é idêntica à vida divina: “A criação não é só a liberdade de Deus, mas também seu destino. Mas não é uma fatalidade; não é uma necessidade nem um acidente que determine a Deus” (TILLICH, 2005, p.258). No dizer de Tillich, devemos usar os três tempos verbais para simbolizar a vida divina: Deus criou o mundo, é criativo no momento presente e plenificará criativamente seu *telos*.

Outro ponto que nos interessa na concepção tillichiana de Deus como criador é relação entre a criatividade divina e as categorias. Sobre isso, Tillich diz que

⁹⁴ A citação seguinte de Jean-Pierre Vernant ilustra, com algumas ressalvas, a concepção tillichiana de “salto infinito”: “O acesso a essa transcendência só pode ser feito por meio de uma ruptura, pelo salto exigido na passagem do imperfeito para o perfeito, do relativo para o absoluto, do finito para o infinito. É nisso que reside a única prova da existência de Deus que possui uma certa consistência: entre o finito e o infinito, não há simplesmente uma medida comum. Não se pode passar de um para o outro acrescentando incessantemente pedaços de corda a outros pedaços de corda e pensando que, assim, acabaremos alcançando o infinito. Não se pode continuar ‘até o infinito’. Pode-se continuar ‘indefinidamente’, o que não é absolutamente a mesma coisa” (VERNANT, 2002, p.507). Por outro lado, a teoria tillichiana da participação do finito no ser-em-si permite-nos algum tipo de compreensão de Deus, dado que, uma vez que o ser finito participa do ser-em-si (Deus), então a descrição do ser finito também é um tipo de descrição da vida divina. Há, com efeito, um aspecto descritivo e indescritível na natureza de Deus.

⁹⁵ A expressão “vida divina” é utilizada por Tillich no sentido simbólico.

a resposta à questão da criação e do tempo deve ser derivada do caráter criativo da vida divina. Se o finito está situado no processo da vida divina, também as formas da finitude (as categorias) estão presentes nela. A vida divina inclui a temporalidade, mas não está sujeita a ela. A eternidade divina inclui o tempo, mas o transcende. O tempo da vida divina não é determinado pelo elemento negativo do tempo da criatura, mas pelo presente; não é o ‘nunca-mais’ nem o ‘ainda-não’ de nosso tempo que o determinam. Nosso tempo, o tempo que é determinado pelo não-ser, é o tempo da existência. Ele pressupõe a separação entre a existência e a essência (...) O tempo possui, pois, um duplo caráter com respeito à criação. Ele pertence ao processo criativo da vida divina, bem como ao ponto da criação que coincide com a queda (p.262).

Para concluir nossa exposição sobre Deus, devemos ainda mostrar algumas diferenças entre o aspecto simbólico e não-simbólico de Deus expostas no artigo “Réplica” (TILLICH, 1966).

Um dos pontos levantados por Scharlemann, nesse diálogo, é que tanto o ser-em-si como Deus podem ser símbolos religiosos e conceitos; e a solução para a compreensão desses elementos estaria no contexto em que eles aparecem. Tillich rejeita essa solução, ele diz:

Há um elemento nomeável (objetivo) no termo ‘Deus’, o fato de que Ele é o ser-em-si, que pode transformar-se num conceito se analiticamente separado, e há um elemento no termo ‘ser-em-si’ que pode tornar-se um símbolo se analiticamente separado (TILLICH, 1966, p.184).

No entanto, nosso discurso sobre Deus deve ser simbólico, e nosso discurso sobre o ser-em-si deve ser conceitual. Quando dizemos que Deus é o ser-em-si, estamos dizendo que o fundamento do discurso simbólico é uma afirmação lógica e conceitual; e que a expressão conceitual (ser-em-si) tem também sentido metafórico, pois aponta para a totalidade da realidade e também para aquilo que a transcende (TILLICH, 1966).

No primeiro caso, segundo Tillich, a resposta à questão “o que significa que ‘Deus é?’” nos leva ao conceito de ser-em-si.

No segundo caso, é o elemento de mistério na experiência do ser (no sentido de negação do não-ser) que permite que ele torne-se um símbolo. Isso, no entanto, é uma implicação da proposição de que “Deus é o ser-em-si” e que não depende de quem pronuncia a declaração e do contexto (TILLICH, 1966, p.185).

Portanto, a proposição “Deus é o ser-em-si” abre a possibilidade de se pensar em Deus como um conceito e no ser-em-si como um símbolo. Porém, isso não quer dizer que o significado de “ser-em-si” e de “Deus” dependam do contexto em que esses termos são colocados. Em suma, ser-em-si é um conceito filosófico que possui uma dimensão simbólica, enquanto Deus é um símbolo teológico que possui uma dimensão conceitual. A tensão e a re-

lação entre a linguagem simbólica e a conceitual está implícita no conceito de Deus e de ser-em-si do autor. A correlação se dá justamente nessa relação entre a linguagem técnico-descritiva da Filosofia e a linguagem simbólico-religiosa da Teologia.

Em resumo, essa breve explicação sobre a noção tillichiana de Deus nos mostra a diferença entre Deus, “Deus” e deus, isto é, entre o aspecto indescritível e incondicionado de Deus (Deus), o aspecto concreto, fenomenológico e tipológico da ideia de Deus (“Deus”), e a falsa noção de Deus (deus). Expõe, com efeito, a diferença entre o aspecto conceitual e simbólico de Deus, sendo o primeiro possível mediante análise ontológica (Deus como ser-em-si) e o segundo, por meio de símbolos religiosos que explicitam o concernimento último do ser humano e remetem ao incondicionado (ex.: Deus como criador). A destituição do caráter simbólico, indescritível e incondicionado de Deus transforma-O num ser entre outros, concreto e imanente. Este é um dos problemas dos argumentos sobre a existência de Deus.

William Rowe (1962), em seu artigo *O significado de “Deus” na Teologia de Tillich*, pergunta: “Qual o significado que Tillich atribui à expressão ‘Deus’? Há duas básicas declarações de Tillich a esse respeito: 1. Deus é o que concerne ultimamente ao ser humano (ou a preocupação última do ser humano); 2. Deus é o ser-em-si. O problema é explicar (1) e (2)”. No dizer de Rowe (1962), o primeiro conceito faz alusão ao mandamento que diz: “amarás ao Senhor Deus de todo o teu coração, de toda a tua força e de toda a sua alma”. Nesse caso, concernimento último equivale à devoção total ou compromisso pleno. Compromisso pleno abarca tanto uma participação plena em Deus como um compromisso completo que envolve a mente, o coração e a alma. “Tillich exprime isso dizendo que o concernimento último é um ‘ato centrado’. ‘Fé como concernimento último é um ato de toda personalidade’” (ROWE, 1962, p. 274). Rowe então questiona: O que deve ser Deus para Tillich se Ele é aquilo que nos concerne ultimamente? “A resposta apropriada parece ser: Quase tudo” (ROWE, 1962, p.274), pois quase tudo parece ser objeto de nossas preocupações últimas (ou nosso concernimento último). Rowe (1962) elabora ampla discussão para tentar mostrar o que significa estar preocupado ultimamente com algo (ou concernido por algo). Ele expõe, conforme fizemos, a necessidade de o concernimento (ou preocupação) ser concreto e absoluto ao mesmo tempo. Ademais, Rowe (1962) tenta mostrar o significado da expressão “Deus é o ser-em-si” e expõe o aspecto simbólico e conceitual que está por detrás dessa afirmação. A conclusão é que “a dificuldade que nós descobrimos ao tentar explicar o conceito de Deus pode ser expressa do seguinte modo: 1. Para explicar o conceito de Deus de Tillich primeiro

devemos entender o que significa ‘ser-em-si’; 2. Ser-em-si é inefável” (LOWE, 1962, p.285). Com efeito, segundo Lowe (1962), há algo errado com essa afirmação de que Deus é o ser-em-si, pois, em suas palavras, o ser-em-si é inefável e, conseqüentemente, as afirmações sobre o ser-em-si devem ser simbólicas ou analógicas. Portanto, “as afirmações ontológicas, pelo menos aquelas cujo assunto é o ‘ser-em-si’, parecem necessitar de esclarecimentos tanto quanto as afirmações teológicas que elas elucidam” (p.285). Além disso,

não parece haver nenhuma resposta clara à pergunta: ‘O que Tillich quer dizer com Deus?’ (...) Diante disso, parece-me que o melhor que pode ser feito é comparar o papel que o ser-em-si exerce na teologia filosófica de Tillich com o papel que exerce outros conceitos inefáveis em sistemas metafísicos mais desenvolvidos. Assim, por exemplo, pode-se comparar e contrastar Tillich com o Bem em Platão e o Uno em Plotino (ROWE, 1962, p.285).

Apesar da importância da análise de Rowe (1962), esta tese pressupõe que uma análise adequada da ontologia de Tillich nos permite entender que o aspecto “concreto” do conceito de Deus remete à própria existência e à estrutura do ser. Deus é o fundamento dessa estrutura e, com efeito, a análise da estrutura do ser remete ao que Deus significa para o ser humano (concernimento último). Em outras palavras, Deus pode ser descrito como a identidade entre sujeito e objeto, eu e mundo, dinâmica e forma, individualidade e universalidade, liberdade e destino; o fundamento do ser e do não-ser, do tempo, do espaço, da causalidade e da substância, sem se identificar literalmente com essas categorias, dado que Ele transcende infinitamente todo ser e todas as categorias.

Rowe (1962) está correto, em certa medida, ao dizer que Deus é inefável, pois, de fato, Deus é absolutamente transcendente, na teologia de Tillich (2005), mas o aspecto imane de Deus é expresso tanto na estrutura do ser quanto nos símbolos religiosos, que também possuem um aspecto subjetivo-objetivo, imanente-transcendente. Aquilo que nos preocupa ultimamente, desde que não seja qualquer ser condicionado, remete a Deus. Com efeito, nós podemos estar ultimamente preocupados com Deus e amá-Lo de todo o nosso coração, mesmo não O conhecendo em sua plenitude. Aliás, é mais apropriado falar em “conhecimento de Deus” por meio de um ato de amor e de ações religiosas do que mediante o conhecimento técnico-objetivo. Portanto, o conhecimento de Deus é um ato de fé, que envolve razão, emoção, prática e devoção incondicionadas. Ademais, o conhecimento de Deus não nos anula, mas se estrutura a partir do conhecimento de nós mesmos, pois: “Deus que se reconhece e se ama a si mesmo por meio do ser humano” (TILLICH, 2005, p.276).

3.2 As provas da existência de Deus

Devemos tratar agora do objeto da tese: as provas da existência de Deus. Segundo Tillich, durante muito tempo os teólogos e os filósofos mais influentes se dividiram entre os que atacavam e os que defendiam os argumentos em favor da existência de Deus. Nessa discussão, não houve triunfo definitivo por parte de qualquer grupo, uma vez que eles “não estavam divididos por um conflito sobre a mesma questão” (TILLICH, 2005, p.212).

Na obra *História do Pensamento Cristão*, ao tratar do argumento ontológico, o autor questiona: “Como é possível que pensadores de tão alto nível se dividam a respeito deste argumento?” (TILLICH, 2007, p.172). Entre os que defendiam o argumento ontológico, por exemplo, estavam aqueles que seguiam a tradição agostiniana e franciscana, além de filósofos importantes como Descartes, Leibniz, Hegel. Entre os que criticavam, havia Tomás de Aquino, Duns Escoto, Kant e diversos outros contemporâneos. Apesar de Anselmo ter dado sua formulação clássica, o argumento ontológico persiste desde os tempos de Platão até os dias atuais. No dizer de Tillich (2007, p.172), “difícilmente alguém diria que Tomás era mais arguto que Agostinho, ou que Kant fosse mais inteligente que Hegel, e vice-versa”. O problema, segundo o teólogo, é que eles buscavam coisas diferentes. Os que atacavam o argumento criticavam sua forma argumentativa; os que defendiam, por sua vez, aceitavam seu sentido implícito.

Diante disso, Tillich procura entender ambos os lados do debate, isto é: a) o sentido implícito dos argumentos e b) a crítica a sua estrutura. Em seu dizer, os argumentos são aceitáveis se ressaltarmos seu conteúdo, mas não se mantêm se a forma for sublinhada. Rejeita-se, pois, a forma e explicita-se o conteúdo. O *conteúdo* que se deve aceitar consiste no *elemento incondicional* que está presente na mente humana, e descrever esse elemento, nas palavras de Tillich (2005), não é propriamente produzir um argumento, talvez⁹⁶ porque não há como defini-lo racionalmente. O autor assinala: “Estou entre os que afirmam o argumento ontológico nessa forma descritiva” (TILLICH, 2007, p.172). Por outro lado, os que o rejeitam entendem que a *conclusão* dele *não é válida* e, no dizer do teólogo, também estão

⁹⁶ Esse “talvez” reflete uma hipótese, pois o texto mesmo da *Teologia Sistemática* não explicita a razão pela qual o argumento ontológico não é um argumento, mas a descrição de um elemento incondicional. Outra hipótese é que essa razão já estava bem explícita em outros textos, pois embora o autor não o faça na *Teologia Sistemática*, em outras obras ele expõe a razão pela qual o argumento não é argumento, conforme mostraremos no final do último capítulo desta tese. De qualquer forma, sendo o argumento uma simples descrição do elemento incondicional na estrutura do ser, a função do “argumento” deverá ser outra, não mais a de provar a existência de Deus, mas a de descrever a “razão ontológica essencial” ou a própria existência humana.

corretos. Seu objetivo é, portanto, sair desse conflito histórico cujas consequências, em sua opinião, são bem maiores do que as indicadas em sua forma escolar.

É nesse contexto que Tillich elabora suas próprias críticas aos argumentos e inicia uma nova abordagem; abordagem esta que abre caminho para a filosofia da religião (TILLICH, 2007, p.172). No que diz respeito à crítica da forma dos argumentos, Tillich indica que “tanto o conceito de existência quanto o método de argumentar em vista de uma conclusão são inadequados para a ideia de Deus” (TILLICH, 2005, p.213). Ressalta também que os cientistas prestaram um inestimável serviço à religião quando demonstraram que não há qualquer evidência para afirmar⁹⁷ a existência de Deus, ainda que a motivação científica fosse refutar a religião (TILLICH, 2009, p.41). Assim, é preciso analisar esses dois pontos mencionados pelo autor, os quais explicitam sua crítica à forma dos argumentos: o conceito de existência e o método de argumentação.

3.3 A revogação do debate sobre a existência de Deus

Tillich compreende que não há como defender a existência de Deus quando o considerarmos como o ser-em-si, isto é, “Deus não existe. Ele é o ser-em-si para além da essência e existência. Assim, argumentar em favor da existência de Deus é o mesmo que negá-lo” (TILLICH, 2005, p.213). Na obra *Teologia da Cultura*, o autor apresenta novas colocações sobre o tema: “qualquer Deus que venha a ser objeto de nossas argumentações a respeito de sua existência ou da negação dela seria apenas uma coisa entre outras no universo” (TILLICH, 2009, p.41). E na *Teologia Sistemática*, indica: “Em última análise, é um ultraje à santidade divina falar de Deus como falamos de objetos cuja existência ou não-existência possa ser discutida” (TILLICH, 2005, p.276). Ainda que, a rigor, se devesse rejeitar tanto a afirmação da existência de Deus como sua negação, a negação da existência “Deus” é válida porque se dirige não propriamente a Deus, mas ao “deus” ou ao “ídolo” que é criado quando se reduz Deus àquilo que se pensa sobre ele ou a uma instância cuja existência poderia ser debatida assim como se discute a existência de algo da ordem do mundo. Destarte, após dizer “Deus não existe”, Tillich (2005, p.213) afirma: “Deus não existe, Deus é”. Ademais, no momento em que sinaliza que um “Deus” cuja existência ou inexistência possa ser ques-

⁹⁷ Apesar de Tillich concentrar-se no fato de que não há evidências científicas para afirmar a existência de Deus, também é importante considerar que não há evidências científicas para negar a existência de Deus. Isso quer dizer que esse debate não é propriamente científico, uma vez que os métodos científicos não admitem explicações de cunho religioso.

tionada é apenas um objeto entre outros, o autor expõe que é tão justificado perguntar pela existência desse objeto quanto responder que ele não existe (TILLICH, 2009, p.41).

Na parte 2 do Volume I da *Teologia Sistemática* (TILLICH, 2005, p.214), dedicada ao ser e a Deus, o autor defende que a Teologia deveria suprimir a combinação das palavras “existência” e “Deus”. Na introdução da *Teologia da Cultura* (2009), como vimos, o autor mostra que nossos argumentos não são capazes de provar a existência Deus, já que eles servem somente para estabelecer a relação entre coisas dadas no mundo. Além disso, na obra *Amor, Poder e Justiça*, Tillich (2004, p.107) frisa que “dizer alguma coisa sobre Deus, em sentido literal, significa dizer alguma coisa falsa sobre ele”, ou seja, que nossos conceitos não podem sequer definir Deus. Em geral, o autor rejeita tanto a definição literal de Deus quanto os argumentos em favor da existência de Deus, pois considera que “as discussões sobre a existência ou não-existência de Deus são sem sentido” (TILLICH, 1985, p.46).

Se começarmos argumentando em favor ou contra a existência de Deus, jamais iremos encontrá-lo. Quando afirmamos sua existência mais difícil será alcançá-lo do que se a negássemos (TILLICH, 2009, p.41).

Seria, então, Tillich um ateu ou agnóstico já que insiste em separar os termos “Deus” e “existência” ou em negar a existência de Deus? Não necessariamente, pois essa concepção corresponde a diferentes abordagens teológicas⁹⁸, por exemplo: a teologia mística e o supranaturalismo⁹⁹. Na citação a seguir, o autor menciona a teologia mística:

Devemos afirmar e negar ao mesmo tempo toda relação em que Deus passa a ser objeto para um sujeito, tanto no âmbito do conhecimento como no âmbito da ação. Temos que afirma-la, porque o ser humano é um eu centrado para quem toda relação pressupõe um objeto. Devemos negá-la, porque Deus jamais se pode tornar um objeto para o conhecimento ou a ação do ser humano. Por isso, a teologia mística, seja cristã ou não, fala do Deus que se reconhece e se ama a si mesmo através do ser humano. Isto significa que, se Deus se torna um objeto, nem por isso deixa de ser um sujeito (TILLICH, 2005, p.276)

Ademais, no dizer do autor, o agnóstico pode estar tão distante da religião que é incapaz de perceber que ela “revela a profundidade da vida espiritual, encoberta, em geral,

⁹⁸ A negação da existência de Deus não implica em ateísmo, pois pode ser uma referência a teologias como: teologia negativa, teologia mística e teologia luterana.

⁹⁹ “Não se pode derivar a automanifestação divina de uma análise da condição humana. (...) O supranaturalismo, tal como o professa, por exemplo, a teologia neo-ortodoxa contemporânea, está correto quando fala da incapacidade humana de alcançar a Deus com suas próprias forças. O ser humano é a pergunta, não a resposta” (TILLICH, 2005, p.308).

pela poeira de nossa vida cotidiana e pelo barulho do nosso trabalho secular” (TILLICH, 2009, p.45). A experiência do sagrado, na concepção de Tillich, é fonte de coragem suprema e de significado. “A religião é a substância, o fundamento e a profundidade da vida espiritual dos seres humanos” (TILLICH, 2009, p.45). Portanto, quem rejeita a religião o faz em nome de outra “religião” (TILLICH, 2009, p.44). O valor da postura agnóstica reside somente na impossibilidade de “coisificar” Deus por meio de argumentos e no reconhecimento da finitude humana¹⁰⁰, pois o ser humano não responde objetivamente à questão de Deus¹⁰¹, na concepção de Tillich.

O ateísmo é importante porque nega a existência de Deus e, conseqüentemente, nega toda tentativa “idólatra”¹⁰² de afirmar que qualquer coisa existente seja Deus. Tillich (1955b) assevera: “O protesto contra Deus, a vontade de que não haja Deus, e a luta do ateísmo são todos elementos genuínos da profunda religião. E apenas na base destes elementos a religião tem significado e poder”¹⁰³. Todavia, na obra *The Shaking of the Foundations*, Tillich (1955b) ainda diz que somos incapazes de argumentar sobre a não existência de Deus ou rejeitá-Lo, pois, quando o fazemos, não estamos rejeitando Deus, mas uma imagem distorcida dEle¹⁰⁴.

Temos, assim, a crítica e o elogio que o autor faz ao ateísmo. A crítica se aproxima da forma como Agostinho trata do ceticismo¹⁰⁵: ao afirmar que Deus não existe, o ateu toma consigo alguma concepção de Deus e de existência e julga que ambas são verdadeiras¹⁰⁶.

¹⁰⁰ Para o autor, finitude é “a possibilidade de perder a própria estrutura ontológica e, com ela, o próprio eu” (TILLICH, 2005, p.209).

¹⁰¹ Segundo Tillich, a Filosofia levanta a pergunta por de Deus mas não é capaz de responde-la. Esse é o resultado de sua ontologia na *Teologia Sistemática*. A pergunta por Deus é possível porque há um elemento incondicional na estrutura do ser que possibilita essa pergunta. Contudo, ela não pode ser respondida porque o ser humano é finito.

¹⁰² Vê-se, pois, que o conceito de “idolatria” é central nessa abordagem de Tillich que se parece com uma abordagem ateísta. Todavia, sabe-se que, se há idolatria, deve haver algo que não seja um “ídolo”, a saber: o próprio Deus.

¹⁰³ TILLICH (1955b). *The Shaking of the Foundations*, Chapter 6 (The Escape from God).

¹⁰⁴ Sobre a impossibilidade de se rejeitar o próprio Deus, Tillich diz: “Somos capazes de lança-Lo fora de nossas consciências, rejeitá-Lo, refutá-Lo, argumentar de forma convincente sobre sua não existência, e viver muito confortavelmente sem Ele. Mas, afinal, sabemos que não é Ele quem nós rejeitamos e esquecemos, mas que é alguma imagem distorcida dEle. E nós sabemos que podemos argumentar contra Ele, somente porque Ele nos impele a atacá-Lo. Não há como escapar de Deus através de esquecimento” (TILLICH, 1955b).

¹⁰⁵ Na obra *Teologia da Cultura*, citando Agostinho, Tillich pontua que, segundo esse filósofo, a verdade (*veritas*) é sempre pressuposta em todos os argumentos filosóficos; e *veritas* é Deus. “A verdade presente em todas as questões e dúvidas precede a separação sujeito e objeto, pois nenhum destes é poder absoluto, não obstante participarem no poder supremo acima deles, no ser-em-si, no *primum esse* (...) Esse ser (que não é um ser) é pura atualização e, portanto, divino. Sempre o vemos, embora nem sempre o percebamos, assim como vemos as coisas sob a luz sem ter consciência da luz (TILLICH, 2009, p.51).

¹⁰⁶ Esse assunto será retomado neste trabalho no momento em que serão expostas as palavras de Agostinho e o

Tem-se, pois, a verdade pressuposta na afirmação que lhe permite atestar a não existência de Deus. Ora, se o teísmo concebesse Deus como “verdade”, então Deus seria o fundamento de toda a afirmação e o pressuposto de todo o argumento. Por conseguinte, a própria realidade de Deus traria sentido à negação ateística de sua existência, o que seria uma contradição. O ateu, portanto, ao negar a existência de Deus, estaria afirmando-a implicitamente.

Ainda que se negue a relação entre Deus e o ser (ou Deus e a verdade), não se nega o próprio ser. Não se define racionalmente a verdade que está pressuposta nos argumentos e nos diversos sistemas filosóficos (teístas ou ateístas), pois, ainda que se note a presença da verdade nesses sistemas, nota-se, sobretudo, a finitude humana (TILLICH, 2005, p.199). Finitude esta que, nas palavras de Tillich (2005, p.184), não permite ao ser humano ultrapassar a estrutura básica do ser (relação sujeito-objeto e eu-mundo) e os elementos que compõem essa estrutura (forma e dinâmica, individualidade e universalidade, liberdade e destino)¹⁰⁷.

Ora, se a finitude obscurece a capacidade humana de definir a verdade e se a verdade, ainda assim, está pressuposta nos argumentos ateístas, que razão o ateu possui para alegar que Deus não é a verdade? Por sua vez, que razão o teísta possui para declarar que Deus é a verdade? A colocação do teísta se justifica porque qualquer concepção teológica de Deus não admite que Deus seja um ser entre outros, mas o próprio ser. Portanto, resta à Teologia a afirmação literal de que Deus é o próprio ser (cf. TILLICH, 2005, p.242). Todas as demais afirmações teológicas sobre Deus deverão ser simbólicas. Ademais, como foi dito, até mesmo a posição ateísta pode ser útil à Teologia, pois ela mostra que Deus não é um ser entre outros, isto é, um ídolo; e, ao negar a existência deste ídolo, afirma-se implicitamente o próprio Deus, seja porque o teólogo entende que Deus é o ser-em-si ou porque a negação dos deuses (ou de Deus) somente seria possível pela afirmação de outro “deus”¹⁰⁸ oculto,

apresentado o modo como Tillich utiliza o filósofo para indicar uma terceira via ao debate sobre a existência de Deus.

¹⁰⁷ Em um determinado momento de sua *Teologia Sistemática*, Tillich (2005, p.184) questiona: “o que precede a dualidade eu-mundo e sujeito-objeto?”. Sua resposta indica que essa questão não pode ser solucionada pela Filosofia.

¹⁰⁸ Na Parte II do Volume I da *Teologia Sistemática*, ao discorrer sobre a realidade de Deus, Tillich apresenta seu conceito de Deus: “‘Deus’ é a resposta à pergunta implícita na finitude humana; ele é o nome para aquilo que preocupa o ser humano de forma última” (TILLICH, 2005, p.219). Ele o faz a fim de mostrar uma de suas principais teses da *Teologia Sistemática*, a saber: “tudo aquilo que preocupa o ser humano de forma última se torna deus para ele e, inversamente, que o ser humano só pode estar preocupado de forma última por aquilo que, para ele, é deus” (TILLICH, 2005, p.219). É justamente por meio dessa concepção de “deus” que o autor é capaz de mostrar que a preocupação última do ateu, que o leva a rejeitar a existência de Deus e dos deuses, deverá ser um outro “deus” para ele, ainda que sob novas formas culturais. Mediante de um estudo fenome-

por exemplo: a nação ou o próprio ser humano. Em suma, a divinização de coisas, na teologia tillichiana, não se dá apenas de forma explícita, mas se manifesta também implicitamente em argumentos, sistemas filosóficos e preocupações últimas do ser humano.

O elogio de Tillich ao ateísmo diz respeito ao fato de o ateu negar a concepção tradicional teísta de Deus. Apesar de o ateu não necessariamente negar a verdade¹⁰⁹, ele recusa tal noção partindo de um conceito definido de Deus e de existência. Em geral, o ateu nega o tradicional conceito de Deus como onipotente¹¹⁰, onipresente, onisciente, benevolente¹¹¹ e pessoal. Tendo em mente um conceito definido de Deus, a função do ateu passa a ser mostrar que não há evidências para a afirmação desse “Deus”.

O teísmo habitual converteu Deus numa pessoa celeste¹¹², completamente perfeita, que reside acima do mundo e da humanidade. O protesto do ateísmo contra esta pessoa suprema é correto. Não existe evidência alguma de sua existência, nem é ela questão de preocupação última. Deus não é Deus sem participação universal. Deus “pessoal” é um símbolo confuso (TILLICH, 2005, p.251).

O próprio Tillich condena essa definição de Deus. Para o autor, os conceitos *onipresença* e *onisciência* nos fazem imaginar Deus como uma coisa com qualidades sobre-humanas – a onipresença é vista como um campo de energia elétrica e a onisciência como um cérebro sobre-humano (TILLICH, 1955b). O autor ressalta também que esses conceitos tendem a transformar a experiência religiosa em uma declaração filosófica abstrata que pode ser aceita, rejeitada, definida ou substituída. Há, portanto, dois pontos a considerar sobre a crítica tillichiana à tradicional definição de Deus: a possibilidade de explicação dos conceitos onisciência e onipresença e a transformação da experiência religiosa em uma abstração filosófica.

nológico do significado de "deus", o autor consegue mostrar como os poderes divinos adquirem transformações filosóficas com implicações existenciais, políticas e teológicas (cf. TILLICH, 2005, p.238-242).

¹⁰⁹ Nos termos da ontologia de Tillich, a possibilidade do ser e do não ser (*me on*) reside no próprio ser. Em outras palavras, a negação da verdade é possível em função da própria verdade. É nesse sentido que o ateu deve ter uma concepção definida de verdade e de existência para afirmar que Deus não existe. Nos termos da teologia de Tillich, todo ser humano possui uma preocupação suprema ou última, seja ele ateu ou teísta, e essa preocupação deve ser religiosa, mesmo quando o objeto dela não for absoluto (por exemplo: o amor à nação).

¹¹⁰ “O significado real de onipotência é que Deus é o poder de ser em tudo que existe, transcende infinitamente todo poder especial, mas agindo simultaneamente como seu fundamento criativo” (TILLICH, 2004, p.108). Tillich critica a ideia de que Deus é um ser superior que pode fazer o que quer.

¹¹¹ Sobre o amor ou a benevolência, Tillich afirma: “Isso não quer dizer que um ser superior tem, num sentido pleno, o que chamamos de amor, mas significa que nosso amor está enraizado na vida divina, isto é, em algo que transcende a nossa vida infinitamente em ser e significado” (TILLICH, 2004, p.108).

¹¹² Essa afirmação de Tillich assemelha-se à sua crítica, já exposta nesta tese, ao supranaturalismo.

No que diz respeito à explicação dos conceitos onisciência e onipresença, a crítica de Tillich indica que se deve remeter à imaginação de um cérebro sobrenatural e um campo de energia, isto é, para ser possível a compreensão do significado desses conceitos, é preciso recorrer à “intuição” ou à imaginação. Com efeito, ao utilizar a imaginação, tem-se a imagem de um cérebro infinito e um campo infinito de energia. Tem-se, portanto, a imagem de um elemento finito elevado à infinitude, uma vez que não há elementos na intuição ou na imaginação que expliquem o conceito de onipresença e onisciência, exceto por meio da maximização de coisas finitas. Conseqüentemente, esse tipo de definição de Deus depende desses elementos finitos que são elevados à infinitude.

Sobre a transformação da experiência religiosa em uma declaração filosófica abstrata, o autor parece não querer transformar aquilo que é objeto de experiência religiosa (Deus) naquilo que é objeto da Filosofia. Ou seja, segundo Tillich, a tentativa de se compreender a Deus por meio de conceitos filosóficos leva-nos a transformá-lo em uma abstração inexplicável. Isso quer dizer que, na concepção de Tillich (1955b), a Teologia transforma Deus em um objeto quando o concebe assim, apoiando implicitamente a fuga ao ateísmo.

Segundo o autor, o primeiro passo do ateísmo é sempre uma teologia que arrasta Deus ao nível das coisas duvidosas. Depois, ele é perfeitamente justificado em destruir esse fantasma e todas as suas qualidades fantasmagóricas. Tillich complementa dizendo que porque o ateísmo teórico é apenas uma destruição, os ateus práticos estão dispostos a usar seu argumento para apoiar sua própria tentativa de fugir de Deus (TILLICH, 1955b). Não podemos deixar de destacar que ele considera que todos nós somos “ateus práticos”.

Percebe-se, pois, que Tillich apresenta, em *The shaking of the foundations*, duas concepções de ateísmo: ateísmo teórico e ateísmo prático. O primeiro seria aquele que tenta destruir a tentativa teísta de estabelecer, por meio de conceitos filosóficos, a existência de um ser onipotente, onipresente e onisciente. Já o segundo seria aquele que se revela na experiência humana de tentar fugir de Deus. O autor parece defender tanto a crítica ao conceito tradicional de Deus como o ateísmo prático, pois supõe em seus sermões que o ser humano, de algum modo, sempre tenta esconder-se de Deus. Contudo, apesar de considerar o fenômeno do ateísmo prático até mesmo entre os teístas, a experiência de fuga de Deus já pressupõe alguma realidade da qual se está escapando.

A dúvida que se tem é se Tillich concebe o concernimento absoluto correspondente a uma preocupação humana ou se o concernimento absoluto remete a uma realidade que excede a mera preocupação humana. Ora, se o concernimento absoluto correspondesse a uma

mera preocupação humana, então “Deus” estaria condicionado ao ser humano e não haveria grandes diferenças entre Tillich e os ateus, nem mesmo entre Tillich e os naturalistas. Nossa hipótese, nesta tese, é a de que o concernimento absoluto do ser humano remete a uma realidade transcendente e, portanto, a teologia tillichiana não seria um ateísmo disfarçado, mas um teísmo singular.

O teísmo, na concepção de Tillich, pode ser visto de diversas maneiras. Por ser um teólogo, Tillich deve um teísta – ou talvez um pós-teísta –, dado que o autor parece ser adepto de um “teísmo transcendido” (TILLICH, 1992, p.137-140). Ademais, propõe uma “fé absoluta” e uma compreensão de “Deus acima de Deus” (TILLICH, 1992, p.140-143). Em suma, nessa obra o autor rejeita todas as formas de teísmo. Falaremos, a princípio, sobre os tipos de teísmo que Tillich rejeita para então mostrar de modo breve seu modo de crer¹¹³.

Na obra *A coragem de ser*, Tillich (1992) expõe três formas de teísmo e rejeita cada uma delas, a saber: a) teísmo como afirmação não específica de Deus; b) teísmo como o encontro divino-humano e c) teísmo teológico. O primeiro tipo não esclarece o significado de usar o nome de Deus. Segundo o teólogo, políticos, ditadores e diversas outras pessoas usam a palavra *Deus* de modo retórico para produzir em seus ouvintes o sentimento de que o orador é sério e moralmente fidedigno. Em nível “mais elevado” desse teísmo, a palavra Deus é usada como uma espécie de símbolo poético, ou prático, expressando um profundo estado emocional ou a mais alta ideia ética (TILLICH, 1992, p.138).

O segundo tipo de significado remete à relação pessoal com o Deus da tradição judaico-cristã. Dá, com efeito, ênfase: às passagens personalísticas da Bíblia e dos credos; à imagem personalística de Deus; à palavra como ferramenta da criação e da revelação; à natureza pessoal da fé humana e do perdão divino; à distância infinita entre criador e criatura, entre Deus e mundo e entre o Deus santo e o ser humano pecador; ao caráter pessoal da oração e à devoção prática. Nesse sentido, o ateísmo seria a tentativa de escapar do encontro divino-humano, tornando-se um problema existencial, não teórico.

O terceiro tipo de teísmo mencionado pelo autor é o teológico. Teísmo este que se expressa nos argumentos sobre a existência de Deus (TILLICH, 1992, p.139). No dizer do

¹¹³ É inegável a semelhança entre o pensamento de Tillich e o de autores antigos (como Mestre Eckhart e sua distinção entre Deus e Deidade, apontando para “Deus além de Deus”) e contemporâneos (como Karl Rahner e sua insistência em não reduzir Deus a uma porção da existência, mas em tomá-lo como o incondicionado que está na base de toda atividade humana) (MESTRE ECKHART, 1999; RAHNER, 1961). Segundo Higué (2014, p.31), “o ingresso de Tillich em uma nova linguagem sobre Deus se fez através da “dimensão de profundidade”, ou “dimensão religiosa”, que teria entrado no esquecimento na situação do ser humano ocidental”.

autor, esse tipo de teísmo é dependente tanto do primeiro quanto do segundo. Sua dependência do primeiro se expressa nas tentativas de provas da existência de Deus¹¹⁴, mas depende ainda mais do segundo na medida em que tenta estabelecer o encontro pessoal com Deus em uma doutrina sobre duas pessoas independentes que podem ou não se encontrar.

Tillich rejeita essas três formas de teísmo. Assevera que o teísmo no primeiro sentido “deve ser transcendido porque é irrelevante”, enquanto o teísmo no segundo sentido “deve ser transcendido porque é unilateral”. Porém, o teísmo no terceiro sentido “deve ser transcendido porque é errado. É má teologia” (TILLICH, 1992, p.139). O Deus do teísmo teológico, segundo o autor, é um ser ao lado de outros e, como tal, uma parte de toda a realidade.

Supõe-se que ele esteja além dos elementos ontológicos e categóricos que constituem a realidade. Mas cada formulação os submete a eles. É visto como um eu que tem um mundo, como um ego que é relacionado com um tu, como uma causa que está separada do seu efeito, como tendo um espaço definido e um tempo sem fim. Ele é um ser, não ser-em-si. Como tal está preso à estrutura sujeito-objeto da realidade, é um objeto para nós na qualidade de sujeitos. Ao mesmo tempo somos objetos para ele, na qualidade de um sujeito (TILLICH, 1992, p.139).

É por essa razão que o teólogo decide transcender o teísmo teológico, pois Deus, enquanto sujeito, transforma-se em um objeto ao mesmo tempo em que nos priva, como sujeitos, de nossa subjetividade por ser onipotente e onipresente. “Eu me revolto e tento transformá-lo em objeto, porém a revolta fracassa e torna-se desesperada. Deus aparece como um tirano invencível, o ser, em contraste com todos os outros seres” (TILLICH, 1992, p.139). No dizer de Tillich, esse é o Deus que Nietzsche afirmou estar morto, pois ninguém pode tolerar ser transformado em um mero objeto de absoluto conhecimento e pleno controle. Essa é, segundo o autor, a mais profunda raiz do ateísmo, do desespero existencialista e da ansiedade generalizada de falta de sentido. É uma reação contra o teísmo teológico e suas reações perturbadoras.

O teísmo de Tillich, portanto, não se identifica com nenhuma dessas três formas descritas. Seria então o teólogo um deísta? Um dos pressupostos do deísmo é a impossibilidade da relação entre Deus e as criaturas, o que caberia perfeitamente na crítica ao segundo tipo de teísmo mencionado pelo teólogo na obra *A coragem de ser*. Todavia, não há qualquer

¹¹⁴ Possivelmente Tillich estaria supondo que a tentativa de prova da existência de Deus é retórica e indefinida, de modo que Deus se tornaria um símbolo moral ou prático para dar *status* àqueles que defendem ou produzem as provas.

pressuposição deísta nessa obra, nem mesmo no que diz respeito à crítica do autor ao segundo tipo de teísmo. Ademais, o autor menciona poucas vezes a tendência deísta em sua *Teologia Sistemática*. Para entender sua crítica ao deísmo, convém-nos compreender a discussão sobre “Criador e criatura” (cf. TILLICH, 2005, p. 258-274).

3.3.1 Tillich e o deísmo

O teísmo monoteísta geralmente é definido como a concepção de que Deus é um ser pessoal¹¹⁵, onipresente, onisciente, onipotente, benevolente, criador e eterno. O politeísmo¹¹⁶, que é uma forma de teísmo, admite a existência de mais de um deus. De modo geral, os monoteístas admitem a revelação por meio da Bíblia, da Torá ou do Corão, de Cristo, da tradição, dos milagres, das profecias etc. Por sua vez, o deísmo é a crença de que Deus não interfere nos processos naturais nem se revela por meio de outra fonte a não ser a razão. Portanto, nessa perspectiva, Deus não intervém no curso dos acontecimentos do mundo, nem responde às preces e às necessidades humanas.

Na *Teologia Sistemática*, o teólogo distingue duas formas de criatividade de Deus: a originante e a mantenedora. A primeira se baseia na noção de *creatio ex nihilo* e consiste na doutrina cristã que protege o cristianismo contra qualquer tipo de dualismo último. Segundo o autor, o termo *ex nihilo* traz à tona o fato de que a criaturalidade implica não-ser (angústia) e, ao mesmo tempo, é mais do que não-ser porque participa no ser-em-si (coragem) (TILLICH, 2005, p.259). Assim, a noção de *creatio ex nihilo* expressa duas verdades: a) o caráter trágico da existência não está enraizado no fundamento criativo do ser; b) há um elemento de não-ser na criaturalidade. A segunda se baseia na concepção de preservação do mundo. É justamente discorrendo sobre esta última que Tillich trata do deísmo, pois, em sua

¹¹⁵ O problema do “Deus pessoal” em Tillich aparece em diversos escritos. Tillich afirma, no Volume I da *Teologia Sistemática*, que o símbolo do Deus pessoal é absolutamente fundamental e, vinte três linhas depois, que “Deus pessoal” é um símbolo confuso. Tillich oscilava entre o atributo “absoluto” e o “pessoal” de Deus (FOSTER, 2016, p.7). No dizer de Foster, Tillich assume uma postura de complementariedade e de oscilação dialética entre ambas as posições, que ora pendia para um lado ora para o outro, dependendo do público e do nível da dúvida que lhe acometia. Em 1940, quando Einstein golpeou o aspecto pessoal da Divindade, Tillich escreveu no *Union Seminary Quarterly* que o famoso cientista estava certo, apesar de ter negligenciado o simbolismo da religião. Tillich considerava que Deus era suprapessoal, isto é, mais do que pessoal, não menos do que isso (FOSTER, 2016, p.7).

¹¹⁶ O autor trata de quatro tipos de politeísmo, na *Teologia Sistemática*: universalista, mitológico, místico e dualista. Retomaremos esses tipos de politeísmo no último capítulo desta tese, ao tratar da ideia de Deus. De modo geral, o autor considera que “o politeísmo é um conceito qualitativo e não quantitativo. O que determina seu caráter não é a crença numa pluralidade de deuses, mas a falta de um último que seja unificador e transcendente. Cada um dos poderes divinos politeístas reivindica ultimidade na situação concreta em que aparece” (TILLICH, 2005, p.229).

concepção, a doutrina de preservação do mundo é a porta de entrada para os conceitos deístas:

Concebe-se o mundo como uma estrutura independente que se move de acordo com suas próprias leis. Deus certamente criou o mundo “no início” e lhe deu as leis da natureza. Mas, depois deste início, ele deixa de interferir por completo no mundo (deísmo consistente) ou só interfere ocasionalmente mediante os milagres e a revelação (deísmo teísta) ou atua em uma inter-relação contínua (teísmo consistente). Nestes três casos, não seria exato falar em criação mantenedora (TILLICH, 2005, p.267).

Há, todavia, outra interpretação sobre a preservação do mundo, dada por Agostinho, Lutero, Calvino e alguns reformadores. Ela consiste na concepção de que preservação é criatividade contínua; ou seja, Deus, a partir da eternidade, cria juntamente as coisas e o tempo. Segundo Tillich, essa é a única leitura adequada de preservação. Portanto,

devemos seguir esta linha de pensamento e transformá-la em uma linha de defesa contra a concepção contemporânea semidesísta e semiteísta de Deus como um ser ao lado do mundo. Deus é essencialmente criativo. Portanto, ele é criativo em cada momento da existência temporal, dando o poder de ser a tudo que tem ser a partir do fundamento criativo da vida divina (TILLICH, 2005, p.267).

A noção de preservação é de tal modo importante para a Teologia que, no dizer do teólogo, “a fé na atividade mantenedora de Deus é a fé na continuidade da estrutura da realidade como base para o ser e a ação” (TILLICH, 2005, p.267), isto é, sem ação mantenedora de Deus não haveria como o ser humano perceber as estruturas dadas da realidade que perduram em meio às mudanças. “Sem o elemento estático, o ser finito não seria capaz de identificar-se consigo mesmo nem de identificar coisa alguma (...) não seria possível o ser” (TILLICH, 2005, p.267).

O autor também diz que a principal tendência da cosmovisão moderna excluiu completamente a consciência da criatividade mantenedora de Deus ao considerar a natureza como um sistema de leis mensuráveis e calculáveis, descansando em si mesmas, sem início nem fim. Era possível, então, falar sobre *deus sive natura*, pois a expressão que indica o nome “Deus” não acrescenta nada àquilo que já está contido no nome “natureza”. Apesar de essas ideias serem panteístas, elas não são muito diferentes de um deísmo que “empurra Deus para a borda da realidade e atribui ao mundo a mesma independência que tem no panteísmo naturalista” (TILLICH, 2005, p.268). Em ambos os casos, panteísmo e deísmo, o símbolo da criatividade mantenedora de Deus desaparece. O teólogo sinaliza também que a referida tendência da cosmovisão moderna havia se invertido em seu tempo, pois as perguntas sobre seu início e fim tornaram-se significativas e apontaram para o elemento do não-ser

no universo como um todo, e o sentimento de viver em um mundo seguro, advindo do naturalismo moderno, foi destruído pelas catástrofes do século 20 e pela filosofia e pela literatura existencialistas correspondentes.

3.4 O teísmo que supera o naturalismo e o supranaturalismo

Há outras posições, dentro do teísmo, que Tillich também visa superar em sua *Teologia Sistemática*. O autor menciona três formas de interpretar o significado do vocábulo “Deus” – supranaturalista, naturalista e autotranscendente¹¹⁷ – e escolhe a última como a melhor delas.

A interpretação supranaturalista, como já mencionado no primeiro capítulo, separa Deus (o ser supremo) dos demais seres, existindo ao lado e acima dos demais seres (TILLICH, 2005, p.302). Essa interpretação corresponde ao segundo tipo de teísmo mencionado na obra *A coragem de ser*. O argumento contra essa interpretação é que ela transforma a infinitude de Deus em uma finitude que é uma extensão das categorias da finitude. Por exemplo, no que diz respeito ao espaço, estabelece-se um mundo divino supranatural paralelo ao mundo humano natural; em relação ao tempo, isso se dá na determinação de um início e um fim para a criatividade de Deus; “no tocante à causalidade, mediante a transformação de Deus numa causa paralela às outras causas; no tocante à substância, através da atribuição a Deus de uma substância individual” (TILLICH, 2005, p.302). Os naturalistas criticam essa postura e, no dizer de Tillich, expõem a verdadeira preocupação da religião: “a infinitude do infinito e a inviolabilidade das estruturas criadas do finito” (TILLICH, 2005, p.302).

A interpretação naturalista identifica Deus com o universo, com sua essência ou com poderes especiais dentro dele. Deus então é o nome com que se designa o poder e o sentido da realidade. Tillich explica que Deus não é identificado, nessa interpretação, com a totalidade das coisas, mas é tido como um símbolo da unidade, da harmonia e do poder de ser. A expressão *Deus sive natura*, usada por Scotus Erígena e Espinosa, segundo o teólogo, pretende dizer que Deus é o fundamento criativo de todos os objetos naturais, não que Deus é idêntico à natureza. Apesar de o naturalismo moderno ter desprezado a qualidade religiosa dessas afirmações, entendendo a natureza em termos materialistas e mecanicistas, de acordo

¹¹⁷ Apesar da semelhança entre as formas de interpretação do conceito de Deus e os métodos abordados no início desta tese, tratam-se de assuntos diferentes. Por outro lado, o conceito de Deus de cada uma dessas vertentes está fortemente atrelado ao método, tal como o conceito de Deus de Tillich depende de seu método de correlação.

com Tillich, a filosofia positivista e pragmática necessitou dessas afirmações sobre a natureza como um todo. O principal argumento contra o naturalismo, em qualquer uma de suas versões, é que ele nega a distância infinita entre a totalidade das coisas finitas e seu fundamento infinito, de modo que o termo “Deus” pode ser intercambiável com o termo “universo”. Isso revela o fracasso do naturalismo em compreender tanto a distância que separa o ser humano finito como as manifestações do sagrado.

A terceira alternativa se expressa nos seguintes teólogos: Agostinho, Tomás de Aquino, Lutero, Zwínglio, Calvino e Schleiermacher. Contudo, o autor entende que esses teólogos não trilham esse caminho até o fim. Essa terceira alternativa, na qual Tillich se insere, considera que Deus não seria Deus se não fosse o fundamento criativo de tudo o que tem ser e o poder infinito e incondicionado do ser (o ser-em-si). Com efeito, Deus não está ao lado das coisas nem acima delas, mas está mais próximo das coisas do que elas de si mesmas¹¹⁸. “Ele é o seu fundamento criativo, aqui e agora, sempre e em todo lugar” (TILLICH, 2005, p.303). E como fundamento do ser, deve transcender infinitamente aquilo que fundamenta. Ele está contra o mundo, na medida em que o mundo está contra ele, e está a favor do mundo, possibilitando que o mundo esteja a favor dele. É nesse sentido que o autor considera como “transcendente” a relação de Deus com o mundo. Ele não crê que há um mundo sobrenatural de objetos divinos, mas sim que o mundo finito aponta para além de si mesmo, ou seja, é autotranscendente.

A finitude do finito aponta para a infinitude do infinito. Ela vai além de si mesma para voltar a si mesma numa nova dimensão. É isso o que significa autotranscendência. Em termos de experiência imediata, é o encontro com o sagrado, um encontro de caráter extático (...). O êxtase como estado da mente é o correlato exato da autotranscendência como estado da realidade. Esta compreensão da ideia de Deus não é naturalista nem supranaturalista. Ela embasa a totalidade do presente sistema teológico (TILLICH, 2005, p.304).

Em suma, Tillich rejeita o teísmo retórico, o personalista e o teológico expostos na obra *A coragem de Ser* (1992) e o deísmo, além de recusar tanto a teologia supranaturalista como a teologia naturalista e panteísta. Sua concepção se dá a partir de uma mescla de natu-

¹¹⁸ Na obra *História do Pensamento Cristão*, Tillich afirma que Agostinho pretende conhecer a alma porque entende que é somente nela que se pode encontrar a Deus. Destarte, Deus não pode ser concebido como um objeto entre outros. “Ele é visto na alma. Está no centro do homem antes da separação entre objetividade e subjetividade. Deus não é um ser estranho, cuja existência ou não-existência se pudesse discutir. Antes, Ele é o nosso próprio *a priori*; precede-nos em dignidade, realidade e validade lógica (...) Deus é dado ao sujeito de tal modo que se torna mais próximo do sujeito do que o sujeito de si mesmo” (TILLICH, 2007, p.125).

ralismo e supranaturalismo, preservando o aspecto transcendente e imanente de Deus. Falemos, então, sobre o conceito de fé tillichiano.

3.5 O conceito tillichiano de fé

Ao mesmo tempo em que Tillich se insere nessa terceira alternativa mencionada na obra *Teologia Sistemática*, também tenta superar os teólogos citados e a concepção comum de teísmo, propondo uma espécie de teísmo autotranscendente, no qual a fé é considerada “fé absoluta” (TILLICH, 1992, p.140-143). Para entender isso, é importante mostrar brevemente a concepção de fé de Tillich, que é fundamental em seu modo de entender o teísmo e a religião. Para o autor, a fé absoluta é sem conteúdo especial, mas não sem conteúdo, pois este transcende a noção teísta de Deus (TILLICH, 1992, p. 140). A consequência dessa fé é uma coragem que incorpora a dúvida radical, isto é, a dúvida sobre o próprio Deus. Leiber (2007, p.19) diz que, em Tillich, a “fé pressupõe a razão sob as condições da existência e a razão também implica, em sentido profundo e incondicional, a fé”.

A noção tillichiana de fé se coaduna com a ideia central de seu pensamento teológico, a saber: o concernimento último ou incondicional. Em seu dizer, “fé é o estar tomado por aquilo que nos toca incondicionalmente”¹¹⁹ (TILLICH, 1985, p.5). Segundo o teólogo, o concernimento último se exprime na formulação do mandamento: Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, e de toda a tua força¹²⁰ (Dt. 6.5). “Este mandamento proclama inequivocamente a natureza da fé genuína e a exigência de dedicação

¹¹⁹ “*Glaube ist das Ergreifensein von dem, was uns unbedingt angeht*”.

¹²⁰ Na introdução da *Teologia Sistemática*, Tillich também diz que “preocupação última é a tradução abstrata do grande mandamento: (...) Amarás, pois, o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo o teu entendimento e de toda a tua força” (TILLICH, 2005, p.29). Nas palavras do autor, a preocupação religiosa é última porque despoja todas as outras preocupações de qualquer significação última, transformando-as em preliminares. E ela é incondicional porque independe de qualquer condição de caráter, desejo ou circunstância. “A preocupação incondicional é total: nenhuma parte de nós mesmos ou de nosso mundo está excluída dela. Não há ‘lugar’ onde possamos nos esconder dela. A preocupação total é infinita: nenhum momento de relaxamento ou descanso é possível em face de uma preocupação religiosa que é última, incondicional, total e infinita (...) O último é o objeto de uma entrega total, exigindo também, enquanto olhamos para ele, a entrega de nossa subjetividade. É uma questão de paixão e interesses infinitos (Kierkegaard), transformando-nos em objetos sempre que tentamos transformá-lo em nosso objeto. Sem dúvida, em cada preocupação há algo pelo qual se está preocupado, mas este algo não deveria aparecer como um objeto separado que pudesse ser conhecido e manipulado sem a preocupação (...) Nossa preocupação última é aquilo que determina o nosso ser ou não ser (...) O ser humano está infinitamente preocupado pelo infinito ao qual pertence, do qual está separado e pelo qual anseia. O ser humano está totalmente preocupado pela totalidade que é seu verdadeiro ser e que está rompida no tempo e no espaço. O ser humano está incondicionalmente preocupado por aquilo que condiciona seu ser para além de todos os condicionamentos que existem nele e ao redor dele. O ser humano está preocupado de forma última por aquilo que determina seu destino último para além de todas as necessidades e acidentes preliminares” (TILLICH, 2005, p.29-31).

total àquilo que perfaz a preocupação última” (TILLICH, 1985, p.7). O conteúdo específico da fé é de máxima importância para o crente. Segundo Tillich, fé é “um ato da pessoa como um todo”, é o ato “mais íntimo e global do espírito humano. (...) Todas as funções do homem estão conjugadas no ato de fé” (TILLICH, 1985, p.7-8). No ato de fé, portanto, há elementos humanos conscientes e inconscientes, pois nem sempre se está consciente do objeto da fé.

O autor também indica que a expressão concernimento último engloba os aspectos subjetivo e objetivo do ato de crer: a *fides qua creditur* e a *fides quae creditur*. “A primeira fórmula é a expressão clássica para o ato subjetivo, proveniente do íntimo da pessoa, ou sua preocupação incondicional. A segunda fórmula é a expressão clássica para aquilo a que se dirige o ato, para o incondicional como tal” (TILLICH, 1985, p.11), que é expresso em símbolos do divino. O autor entende que não existe fé sem conteúdo que a preencha, pois a fé sempre se dirige a algo. Todavia, é impossível assimilar ou determinar o conteúdo da fé a não ser por um ato de fé. “Não tem sentido falar de coisas divinas se não se está tomado incondicionalmente por elas. Pois aquilo que está expresso no ato de crer não pode ser alcançado senão pelo próprio ato de crer” (TILLICH, 1985, p.12). Ademais, Tillich assegura que os místicos expressam sua fé simbolicamente ao dizer que seu conhecimento de Deus é o conhecimento que Deus tem de si mesmo. O apóstolo Paulo, por exemplo, ao dizer “então conhecerei como também sou conhecido”, estaria enunciando algo semelhante.

Deus nunca pode ser objeto sem ser sujeito ao mesmo tempo. Segundo Paulo, nem mesmo uma oração chega aos ouvidos de Deus se não for o Espírito de Deus que ora dentro de nós (Rm 8). Pode-se formular abstratamente a mesma experiência como sendo a anulação da contraposição sujeito-objeto na experiência do incondicional. No ato de crer, a origem dessa fé está presente de um modo que transcende a separação de sujeito e objeto (TILLICH, 1985, p.12).

A tradução do conceito tillichiano de *ultimate concern* como “preocupação incondicional”, “preocupação última” ou “preocupação suprema” não denota suficientemente o sentido que Tillich dá a essa noção central em sua obra. Segundo Gross (2003, p.13), a fé “não é só a nossa preocupação última no sentido de ser aquilo pelo que estamos preocupados acima de tudo”, pois podemos estar preocupados acima de tudo com uma doença ou com coisas passageiras.

ele quer se referir a algo em relação a que não possa haver na verdade uma preocupação maior. Ou seja, Tillich ecoa aqui o argumento de Anselmo: *‘Aliquid quo maius cogitari non potest’*. Mas Tillich não quer também usar um termo como *cogitari*, porque

isso poderia ser interpretado como uma redução da fé a uma atividade intelectual (GROSS, 2003, p.13)¹²¹.

Trata-se, portanto, do envolvimento ou concernimento absoluto, inescapável, que o ser humano encontra em sua concretude. Destarte, há uma diferença entre fé verdadeira e fé falsa, para o teólogo: “Na fé verdadeira a preocupação incondicional é o estar tomado pelo que é verdadeiramente incondicionado; a fé idólatra, em contraste, eleva coisas passageiras e finitas à categoria de incondicionais” (TILLICH, 1985, p.12). Ademais, a fé se expressa por meio de símbolos, não simplesmente de conceitos.

Fé é direcionamento para o incondicional através de símbolos do condicionado. Cada ato de fé tem, pois, um duplo sentido: ele se dirige de modo imediato para um objeto sagrado. Mas ele não visa o objeto, e sim o incondicional que está expresso simbolicamente no objeto. A fé transcende a imediatividade de cada coisa em direção ao fundamento e abismo sobre o qual se apoia (TILLICH, 1959a, p.332)¹²²

Conforme vimos anteriormente, a linguagem simbólica é indispensável na compreensão tillichiana de Deus e da própria fé. Linguagem esta que supera a descritiva e filosófica, uma vez que é capaz de remeter àquilo que é incondicionado.

Segundo Brown (1965, p.10),

Tillich define a fé, e, indiretamente, a religião, como “preocupação última”. Religião é a direção ou o movimento em direção ao final ou incondicional e Deus justamente definido poderia ser chamado de Incondicional. Deus, no verdadeiro sentido, é indefinível. Uma vez que o Incondicional precede nossas mentes e que precede todas as coisas criadas, Deus não pode ser limitado pela mente ou por palavras. Tillich vê Deus como o Ser-em-si, ou o fundamento “de todo ser”¹²³.

Deus ser incondicionado significa que Deus é indefinível. Isso implica que aquilo que falamos sobre Deus deve ser simbólico, ou seja, qualquer afirmação sobre ele é limitante. Do mesmo modo que Deus é incondicionado, o nosso deixar-nos tomar pelo concernimento absoluto deve ser primordial, isto é, uma questão de vida ou morte. Mas é preciso

¹²¹ Veremos adiante como Tillich interpreta Anselmo e retoma as teorias anselmianas como elementos centrais de sua Teologia.

¹²² “*Glaube ist Richtung auf das Unbedingte durch Symbole aus dem Bedingten hindurch. Jeder Glaubensakt hat also einen doppelten Sinn: er richtet sich unmittelbar auf ein heiliges Objekt. Aber er meint nicht das Objekt, sondern das Unbedingte, das in dem Objekt symbolisch ausgedrückt ist. Glaube geht über die Unmittelbarkeit jedes Dinges hinaus zu dem Grund und Abgrund, auf dem es ruht*” (TILLICH, 1959a, p.332).

¹²³ Tillich, no texto *Sobre a Ideia de uma Teologia da Cultura*, diz: “Religião é a experiência de [direcionamento para] o incondicionado, e isso significa a experiência da realidade absoluta fundada na experiência do nada absoluto (...) Aonde quer que essa experiência tenha conduzido alguém ao nada de um modo radical e absoluto (em um Não), ali ela é transformada numa experiência, não menos absoluta, da realidade, em um radical Sim” (TILLICH, 1987, p.24).

diferenciar entre o conteúdo do concernimento absoluto e o concernimento mesmo (TILLICH, 1965), assim como se deve distinguir entre o ser de Deus (ser-em-si) e o elemento incondicional que está presente na estrutura do ser.

3.6 O conceito de existência de Deus

Há pelo menos dois problemas na afirmação “Deus existe”, conforme indicado na *Teologia Sistemática* de Paul Tillich. O primeiro diz respeito ao conceito de Deus como ser-em-si, enquanto o segundo refere-se ao conceito de “existência”.

Nessa obra, Tillich assinala que Deus deixa de ser o fundamento do ser quando é situado dentro da estrutura sujeito-objeto do ser, tornando-se um ser entre outros – ao lado do sujeito que olha para ele como um objeto (cf. TILLICH, 2005, p.182). Todavia, o autor reconhece que, no sentido lógico, tudo aquilo sobre o que se profere um predicado torna-se um objeto. Nesse sentido, todo teólogo necessariamente converte Deus em objeto quando fala sobre Deus. O perigo, porém, dessa objetivação lógica é que ela nunca se limita a ser meramente lógica, mas comporta pressupostos e implicações ontológicas – isso ocorre, por exemplo, quando se utiliza esse esquema “objetivante” para privar uma realidade de subjetividade, transformando-a em uma mera “coisa” ou ferramenta. Com efeito, compreender Deus desse modo objetivo, do ponto de vista teológico, deve ser uma blasfêmia, já que Deus se tornaria um meio para outros fins, um instrumento de poder ou uma “coisa”. A religião profética, nas palavras de Tillich, nega que se possa “ver” Deus, pois a visão é o sentido mais “objetivante”. Na obra *The shaking of the Foundations*, o autor assevera que: “Ao fazer de Deus um objeto ao lado de outros, cuja existência e natureza são assunto de argumentos, a teologia apoia a fuga para o ateísmo” (TILLICH, 1955b, p.45). Portanto, “se existe um conhecimento de Deus, é Deus que se conhece a si mesmo através do ser humano” (TILLICH, 2005, p.182). Em outras palavras, o ser humano jamais é o sujeito do conhecimento de Deus, mas Deus que se conhece¹²⁴ e se dá a conhecer à medida que está no ser humano.

¹²⁴ Ao falar sobre a oração séria e exitosa, Tillich alega que Deus nunca pode ser um objeto a menos que seja, ao mesmo tempo, um sujeito: “Só podemos orar ao Deus que ora a si mesmo através de nós. A oração é uma possibilidade somente na medida em que se supera a estrutura sujeito-objeto, isto é, ela é uma possibilidade extática” (TILLICH, 2005, p.575). Essa afirmação de Tillich mostra como o autor compreende a relação entre Deus e o ser humano no âmbito da oração.

Em suma, quando o autor diz que Deus é o próprio ser (ser-em-si), após extensa análise da estrutura do ser em sua ontologia, está se referindo ao fundamento e à possibilidade de toda a estrutura de conhecimento. Estrutura esta que possui em suas bases as relações sujeito-objeto e eu-mundo. Qualquer redução de Deus à subjetividade ou à objetividade recai em um problema teológico. Igualmente, qualquer redução do ser à mera objetividade ou subjetividade torna incompreensível a estrutura do ser. Daí a necessidade de compreender Deus como o próprio ser, pois “Deus transcende todo ser e também a totalidade dos seres – o mundo” (TILLICH, 2005, p.243).

Ora, se Deus é o próprio ser, não há como encontrá-lo entre outros seres. Se não há como encontrá-lo, isto é, se não há evidências de sua existência, então não há como afirmá-la. Essa falta de evidências é também a negação da possibilidade de coisificar a Deus. Toda afirmação sobre a existência de Deus equivaleria à afirmação de um ídolo, isto é, um ser entre outros. É nesse sentido que os argumentos que tentam provar a existência de Deus transformam Deus em um “objeto” dentro de uma realidade maior que está pressuposta no argumento.

Como exposto, o segundo problema da afirmação “Deus existe” é tanto o conceito de Deus quanto o de existência. Para Tillich, existência significa: finitude, união do ser e do não-ser, efetividade, exterioridade ao não-ser (TILLICH, 2005, p.317). Essa concepção de existência, portanto, não cabe a Deus uma vez que o ser-em-si, na ontologia do autor, não está ameaçado pelo não-ser, isto é, não é um ser¹²⁵. Ademais, a possibilidade do “não-ser” reside no próprio ser, pois não-ser é a negação lógica e relativa do ser. Portanto, visto que o ser-em-si precede a dualidade entre ser e não-ser e não é um ser entre outros, não há como negá-lo e, com efeito, toda negação seria a negação de um ser especial, não do ser-em-si, pois, para Tillich, não faz sentido pensar no “nada” absoluto (*ouk on*) (TILLICH, 2005, p. 196; 259; 316; 173). Destarte, a negação de um ser especial traz implicitamente a afirmação do ser-em-si. Se aplicarmos o mesmo raciocínio a Deus, a negação de Deus se tornaria impossível, pois o objeto que se nega jamais poderia ser a verdade que está pressuposta na própria negação, isto é, seu fundamento. Ora, se Deus é o fundamento de tudo o que tem ser e da negação do ser (não-ser), não há como negá-lo.

¹²⁵ Calvani (1998) aponta que a afirmação teológica de Tillich de que Deus não é um ser além das noções de “choque ontológico” e “não-ser” utilizadas por Tillich na *Teologia Sistemática* é inspirada pela ontologia de Schelling.

Em suma, quando se concebe Deus como o ser-em-si e a existência como o ser ameaçado pelo não-ser, é necessário: 1) separar Deus e existência; 2) afirmar que Deus não existe, isto é, não é um ser finito; 3) alegar que Deus excede a finitude humana e a de todos os seres. Assim, atestar a existência de Deus seria rejeitar sua transcendência, condicionando-o à existência humana e tornando-o objeto do conhecimento.

Após mostrar a problemática em torno da existência de Deus, podemos então passar à crítica de Tillich ao método de argumentação daqueles que procuraram provar a existência de Deus. Ressaltamos, pois, que é justamente a compreensão de que Deus pode ser determinado e demonstrado por meio de argumentos lógicos que será rejeitada por Tillich.

3.7 O método de argumentação

Tillich destaca que o método de argumentar por meio de uma conclusão não pode ser eficaz quando se trata de Deus, pois a conclusão “Deus” acaba sendo deduzida do dado “mundo”. Com isso tira-se toda a possibilidade de transcendência de Deus, e ele é reduzido ao “elo que está faltando descoberto por conclusões corretas”, à “força unificadora entre *res cogitans* e *res extensa* (Descartes)”, ao “fim da regressão causal em resposta à pergunta: ‘De onde?’ (Tomás de Aquino)”, à “inteligência teleológica que dirige os processos significativos da realidade, quando não é idêntico a estes processos (Whitehead)” (TILLICH, 2005, p.213). Enfim, nos casos acima, Deus é visto como o “mundo”, isto é, uma parte faltante que é derivada do mundo mediante conclusões.

Todo argumento deriva conclusões sobre algo que se procura a partir de algo que é dado. Nos argumentos sobre a existência de Deus, o mundo é dado e Deus é procurado. Algumas características do mundo fazem a conclusão "Deus" necessária. Deus é derivado do mundo (TILLICH, 2005, p.213)

Esses argumentos, segundo o teólogo, contradizem a ideia de Deus, tal como o conceito de existência de Deus. Por essa razão, eles não provam a existência de Deus, mas expressam a questão de Deus que está implícita na finitude humana. Notamos que, para o autor, as tentativas de argumentação estabelecem a possibilidade e a necessidade da pergunta por Deus, porém não a resposta. Destarte, a pergunta é possível porque contém uma consciência de Deus que precede a própria questão. Trata-se da pressuposição do argumento, não de sua conclusão. Essa consciência, apesar de tornar possível a pergunta por Deus, não diz respeito à natureza de Deus, mas ao elemento incondicional presente na própria existência finita. A tarefa da teologia, para o autor, deveria ser desenvolver a pergunta por Deus que os

argumentos expressam e expor a impotência desses argumentos, isto é, “sua incapacidade de responder à questão de Deus” (TILLICH, 2005, p.218).

Se consideramos Deus a partir da realidade do mundo, já estamos supondo que o “mundo” é mais real do que Deus, pois o mundo, sendo verdadeiro, deverá fornecer a realidade de Deus. Ademais, se partimos do mundo para chegar a Deus, Deus deverá ser ou uma parte do mundo ou algo que falta nele. De modo geral, deduzir Deus do mundo é considerado inferior ao mundo. Deveríamos, pois, deduzir o mundo de Deus e não o contrário.

Segundo Ross (1977), Tillich nos mostra que ao levantar a questão de Deus nós passamos a descobrir que já estamos cientes de Deus, isto é, temos um conceito de Deus ou já o concebemos de algum modo. “A questão de Deus é possível porque a consciência de Deus está presente na questão de Deus. Esta consciência precede a questão. Não é o resultado do seu argumento, mas pressuposto” (TILLICH, 2005 *apud* ROSS, 1977, p.116). Isso quer dizer que, para o teólogo, é mais importante analisar a ideia de Deus que precede a questão do que perguntar pela existência de Deus, isto é, pela realidade de Deus “no mundo”. Essa análise deverá mostrar duas importantes conclusões: a) a análise da finitude humana pressupõe um elemento absoluto que torna possível a pergunta por Deus; b) toda pergunta que se faz por Deus parte de um conceito de Deus. Falaremos posteriormente sobre essas conclusões.

Devemos, aqui, entender o que Tillich concebe como “elemento absoluto” e quais filósofos são usados por Tillich para justificar sua concepção. Os dois primeiros autores que o teólogo cita são Agostinho e Kant.

“Na tradição agostiniana, a fonte de toda a filosofia da religião é a presença imediata da presença de Deus na alma ou, como prefiro dizer, a experiência do incondicional, do supremo, em termos de preocupação suprema ou incondicionada” (TILLICH, 2007, p.125). Tillich diz que essa experiência do incondicional é o *prius* de todas as coisas. Não se discute, portanto, se Deus existe ou não, pois Deus não é um ser estranho posto em questão, mas é o nosso próprio *a priori* que nos precede em dignidade, em realidade e em validade lógica. “Nele superam-se a separação entre sujeito e objeto, e o desejo do sujeito de conhecer o objeto. Não há tal distância. Deus é dado ao sujeito de tal maneira que se torna mais próximo dele do que ele de si mesmo” (TILLICH, 2007, p.125). Não se trata, para Tillich, de um argumento agostiniano em favor da existência de Deus, mas da demonstração de que Deus está pressuposto até mesmo na própria situação de dúvida a respeito dele. “Na mesma medida em que não podemos ver o que cremos, podemos ver a crença que temos” (AGOSTI-

NHO apud TILLICH, 2007, p.126). Ao interpretar essa frase de Agostinho, Tillich expõe que somos capazes de perceber a situação na qual somos tomados pelo incondicionado.

O que chama a atenção de Tillich, na parte 2 do Volume I da *Teologia Sistemática*, é o modo como Agostinho refuta o ceticismo. Segundo Tillich, Agostinho percebe que o cético reconhece e enfatiza o elemento absoluto na verdade quando nega a possibilidade de um juízo verdadeiro, tornando-se cético justamente pelo esforço por um absoluto do qual está excluído (TILLICH, 2005, p.215).

Havia pessoas ao redor de Agostinho que perguntavam: por que a verdade, afinal? A verdade como tal não é necessária. Por que não nos contentarmos com probabilidades? Por que não nos restringirmos a respostas pragmáticas que funcionam? Agostinho achava que nada disso era suficiente por nos conduzir a uma vida vazia. (TILLICH, 2007, p.126).

Segundo Agostinho, “os significados preliminares perdem o sentido se não houver algo incondicional ou supremo” (AGOSTINHO apud TILLICH, 2007, p.126). Assim, ao dizer que a situação humana não é ter a verdade, mas buscá-la, não se tem uma resposta à questão da verdade e isso não contradiz a necessidade do incondicionado, pois se estamos buscando a verdade precisamos ter, pelo menos, alguma intuição dela.

“Para saber se a verdade está perto precisamos, antes, de algum critério para nos informar que essa verdade que está próxima é a verdade que estamos procurando. Esse critério tem que ser a própria verdade” (TILLICH, 2007, p.127). Em geral, Agostinho está dizendo que “em todos os relativismos, mesmo nos mais radicais, pressupõe-se sempre uma norma absoluta, mesmo quando não for expressa em palavras” (TILLICH, 2007, p.127).

3.7.1 Tillich, Agostinho e ceticismo

Agostinho é, segundo Tillich (1989, p.414)¹²⁶, o maior pensador da Igreja Antiga. A partir de Agostinho surgem duas diferentes linhas de pensamento que atravessam toda a história do pensamento ocidental. A primeira deriva da noção de infinito e é chamada por Tillich de linha da “experiência religiosa imediata”. Tal experiência supõe que a verdade habita na profundidade da alma, isto é, que ela pode ser encontrada na própria alma. Essa concepção de Agostinho visa superar o ceticismo predominante em seu tempo. De acordo

¹²⁶ O texto chamado *Philosophical Background of my Theology* (1960) encontra-se no Volume I da obra Paul Tillich Main Works/Hauptwerke (TILLICH, 1989).

com Tillich¹²⁷, essa tradição agostiniana influenciou sobremaneira Descartes e Hegel. Ademais, a escola franciscana do século XIII, representada por Alexandre de Hales, Boaventura¹²⁸ e Mateus de Aquasparta desenvolveu essa compreensão de Agostinho transformando-a em um princípio teológico (TILLICH, 2009, p.50).

A segunda linha de pensamento provém da noção de divina vontade. Tudo vive em todo momento pela divina vontade que, para Agostinho, é a vontade do amor. Na escola franciscana, essa vontade tornou-se cada vez mais irracional, incalculável e incognoscível. Tornou-se, assim, a Vontade Divina que ninguém conhece, pois Deus pode muda-la a qualquer momento. Segundo o teólogo, Duns Escoto construiu esse ponto em especial. Por sua vez, Jacob Boehme, no pensamento alemão, desenvolveu a seguinte ideia: “Na profundidade do divino há ambos, o divino e o demônico; há algo irracional que ninguém pode entender” (TILLICH, 1989, p.415). Ademais, a ideia desse elemento “demônico” foi completamente amadurecida por Nietzsche, Sartre e Heidegger (TILLICH, 1989, p.415). Tillich (1989, p.415) afirma: “O princípio do divino-demônico no fundamento do ser foi uma preparação para meu entendimento do pensamento existencialista dos dias de hoje”.

Apesar da grande influência exercida por Agostinho na filosofia e teologia ocidentais, importa-nos tratar do modo como esse teólogo supera o ceticismo. Para isso, recorreremos a suas próprias obras. Citamos em seguida um trecho de uma delas:

Razão: Tu que queres conhecer-te a ti mesmo, sabes que existes?

Agostinho: Sei.

Razão: De onde sabes?

Agostinho: Não sei.

Razão: Sabes que te moves?

¹²⁷ Tillich também menciona Nicolau de Cusa como alguém que o influenciou grandemente, especialmente pela concepção da coincidência entre infinito e finito, em termos da matemática e da filosofia. Tillich diz: “a unidade do infinito e o finito tem se tornado um dos principais princípios da minha doutrina da experiência religiosa” (TILLICH, 1989, p.414). Mas essa linha de pensamento também tem seus perigos: pode dar a sensação de que o homem se assenta no centro do próprio infinito. Esse perigo advém da filosofia clássica romana e da filosofia de Hegel, especialmente de sua interpretação da história.

¹²⁸ “Segundo Boaventura, ‘Deus é verdadeiramente presente na alma e imediatamente conhecido’; é conhecido sem intermediação alguma, pois é comum a todos. É o princípio do conhecimento, a primeira verdade, a luz sobre a qual tudo é conhecido, como diz Mateus. Dessa forma, é a identidade de sujeito e objeto. Não está sujeito à dúvida, pois a subjetividade e a objetividade não estão separadas. Naturalmente, a dúvida é possível psicologicamente, mas logicamente o absoluto é afirmado no próprio ato da dúvida, porque está implícito em todas as afirmações sobre as relações entre sujeito e predicado (...) Tais princípios e conhecimentos supremos independem das mudanças e relatividades da mente individual; são os axiomas lógicos e matemáticos e as primeiras categorias do pensamento. Não são criações da nossa mente, mas a presença da verdade e, portanto, de Deus, em nossa mente” (TILLICH, 2009, p.50).

Agostinho: Não sei.

Razão: Sabes que te pensas?

Agostinho: Sim

Razão: Portanto, é verdade que pensas?

Agostinho: Sim.

Razão: Tu queres existir; viver e entender, mas existir para viver e viver para entender. Portanto, sabes que existes, sabes que vives, sabes que entendes (AGOSTINHO, 1998, p.55).

Agostinho, na obra *Solilóquios*, levanta a questão sobre o conhecer a própria existência e responde positivamente, ainda que, em seguida, negue tanto a origem desse saber como a certeza do movimento. A conclusão é que ele sabe que existe, sabe que vive e sabe que entende. A razão da existência não estaria na vida, mas no próprio pensar. Agostinho já renunciava a verdade do *cogito* que se tornaria um aspecto central na filosofia cartesiana. Até mesmo o método da dúvida radical já se via em Agostinho e antes dele. Ele disse: “Haverá alguma certeza em algum lugar? ‘Você sabe que está pensando. Não vai para fora do seu pensamento. Vá para dentro’ (...) ‘A verdade reside no interior do homem, pois a mente não conhece o que está fora dela’” (AGOSTINHO *apud* TILLICH, 2007, p.126).

Na obra *A Trindade*, o autor questiona:

Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, entende que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. Quem, pois, duvida seja do que for não deve duvidar de todas estas coisas, porque, se elas não existissem, não poderia duvidar de nenhuma delas (AGOSTINHO, 2008, p.79).

Esse texto mostra que é possível duvidar de tudo, exceto daquilo que está implícito na própria dúvida: viver, recordar, entender, querer, pensar, saber e julgar. Com efeito, nas palavras de Agostinho, a dúvida não precede essas atitudes, mas provém delas. Ademais, há sempre alguém que duvida. Logo, toda dúvida pressupõe ao menos uma certeza: a existência¹²⁹ do “eu” que questiona como condição de possibilidade da dúvida.

Outro argumento de Agostinho contra o ceticismo está na obra *A Cidade de Deus*: “Pois se me enganar, existo. Realmente, quem não existe de modo nenhum pode se enganar. Por isso, se me engano é porque existo (...), quando é certo que existo, se me engano?” (AGOSTINHO, 2000, p.1052).

¹²⁹ Pode-se também dizer que a existência está pressuposta de modo geral nos argumentos de Agostinho.

O conhecido *Si fallor, sum*¹³⁰ de Agostinho mostra que tanto a certeza como o eu estão pressupostos na própria dúvida. “Quem quer que perceba intelectualmente que duvida, percebe uma verdade. Possui uma certeza sobre esse objeto. Possui, pois, uma certeza sobre um objeto verdadeiro” (AGOSTINHO, 2002, p.39). Essa é uma das conclusões de Agostinho que é assumida integralmente por Paul Tillich.

Para Agostinho (1997), Deus é aquele que está oculto e manifesto em toda parte, isto é, a quem ninguém consegue conhecer¹³¹ e, ao mesmo tempo, a quem não é permitido ignorar. Boehner e Gilson dizem que, em Agostinho, “não é o nosso argumento que torna necessária a existência de Deus” (BOEHNER; GILSON, 2000, p.157). Esta é evidente por si mesma. A intenção de Agostinho não é provar a existência de Deus, mas responder à pergunta “o que é Deus?”. Ele afirma: “Eu nunca pensaria que é a razão que funda a existência de Deus e que é o raciocínio que garante que Deus deve existir”¹³².

Tillich se insere nessa tradição agostiniana que critica o ceticismo e concebe Deus a partir da alma humana, inclusive no que diz respeito à impossibilidade de a razão sustentar a existência de Deus. Tendo isso em mente, podemos então partir para o segundo exemplo citado pelo autor, em sua *Teologia Sistemática*, a fim de mostrar a presença do elemento absoluto e incondicional na razão prática.

Segundo Tillich, Kant mostrou que o relativismo com respeito ao conteúdo ético pressupõe um respeito absoluto pela forma ética – o imperativo categórico (KANT, 1974) – e “um reconhecimento da validade incondicional da exigência ética” (TILLICH, 2005, p.215).

3.7.2 Tillich e Kant: criticismo, finitude e o incondicionado

Há, pelo menos, três aspectos da filosofia kantiana que são fundamentais para a compreensão da teologia de Paul Tillich: a finitude, o criticismo e o incondicionado. A finitude, apesar da ênfase de Kant nesse aspecto, já estava presente na teologia e na filosofia de Nilocau de Cusa. Do mesmo modo, o criticismo precede Kant, tendo surgido já em Sócrates. E, por fim, o elemento incondicional, que, conforme vimos, foi destacado por Agosti-

¹³⁰ Tradução literal: “mesmo que eu esteja enganado, eu sou”.

¹³¹ Agostinho pronuncia essa frase em seu comentário sobre o Salmo 74, versículo 9.

¹³² AGOSTINHO. *Lettera* 162. Disponível em: <http://www.augustinus.it/italiano/lettere/lettera_163_testo.htm>. A citação não segue o padrão acadêmico porque não há ano de publicação ou página, mas apenas o site de onde o texto foi extraído.

nho. Esses aspectos são importantes para compreendermos a influência de Kant no pensamento de Tillich.

3.7.2.1 A finitude e os conflitos da razão na existência

Para entender melhor a breve explanação de Tillich sobre Kant na parte em que o autor trata dos argumentos em favor da existência de Deus, é preciso recorrer a outro capítulo da *Teologia Sistemática*. Na seção B da parte 1 do Volume I desta obra (Razão e Revelação), cujo título é “A razão na existência”, o autor discorre brevemente sobre a natureza finita da razão e sobre seu conflito interno:

O ser é finito, a existência é autocontraditória, e a vida é ambígua (...) a razão efetiva participa destas características da realidade. Ela atua através das categorias finitas, dos conflitos autodestrutivos, das ambiguidades e da busca por aquilo que não é ambíguo (TILLICH, 2005, p.95).

De acordo com o teólogo, a natureza da razão finita é descrita de forma clássica por Nicolau de Cusa¹³³ e Immanuel Kant. O primeiro trata da *docta ignorantia* (ignorância esclarecida), que reconhece tanto a finitude da razão humana quanto a sua incapacidade de compreender seu próprio fundamento infinito. Reconhecendo a finitude, o ser humano também toma consciência do infinito que está presente em tudo o que é finito (“consciência dos opostos”), embora este infinito o transcenda infinitamente. Sobre a finitude em Cusa, Tillich diz:

Apesar de sua finitude, a razão está consciente de sua profundidade infinita. Ela não pode expressá-la em termos de conhecimento racional (ignorância), mas o conhecimento desta impossibilidade é conhecimento real (esclarecido). A finitude da razão não está no fato de ela carecer de perfeição no apreender e configurar a realidade. Tal imperfeição, para a razão, é acidental. A finitude é essencial para a razão, assim como o é para tudo o que participa do ser (TILLICH, 2005, p.95).

Ademais, segundo o autor, a estrutura da finitude é descrita de forma profunda e completa nas críticas de Kant (TILLICH, 2005, p.95):

É uma pena que se interprete Kant frequentemente só como um idealista epistemológico e um formalista ético – e,

¹³³ Tillich (2005, p.151) expõe que “em homens como Plotino, Eckhart, Nicolau de Cusa, Spinoza e Böhme, aparecem unidos os elementos místicos e racionais com que criticaram e transformaram tradições sacramentais e provocaram a pergunta por novas constelações revelatórias”.

consequentemente, seja rejeitado. Kant é mais do que isto. Sua doutrina das categorias é uma doutrina da finitude humana. Sua doutrina do imperativo categórico é uma doutrina do elemento incondicional na profundidade da razão prática. Sua doutrina do princípio teleológico na arte amplia o conceito de razão para além de seu sentido cognitivo-técnico e aponta para aquilo que chamamos “razão ontológica”.

Nota-se, pois, pelo menos três aspectos essenciais da doutrina de Kant que influenciaram Tillich: a doutrina das categorias, o imperativo categórico e o princípio teleológico na arte. Esses conceitos kantianos supracitados correspondem aos seguintes conceitos tillichianos: a finitude humana, o elemento incondicional e a razão ontológica. Observemos cada um deles.

3.7.2.2 A finitude em Kant

As categorias da experiência, de acordo com Tillich, são categorias da finitude, pois não capacitam a razão humana a apreender a realidade-em-si, mas “capacitam o ser humano a apreender o seu mundo, a totalidade dos fenômenos que se apresentam a ele e constituem sua experiência efetiva” (TILLICH, 2005, p.95). Sobre a estrutura categorial da mente desenvolvida por Kant, Tillich afirma:

As categorias do pensamento e das formas da intuição, tempo e espaço, constituem a estrutura da finitude humana, e são, portanto, válidas apenas para a compreensão das inter-relações das coisas finitas. Quando se transcende as coisas finitas e suas inter-relações, as categorias da causalidade, da substância, da quantidade, da qualidade etc, já não são válidas. A consequência imediata é que não mais se pode pensar em Deus em termos de causa ou de substância universal. (...) Essas categorias só podem ser utilizadas no domínio dos fenômenos, que são as coisas aparecendo no tempo e no espaço. É por isso que os conceitos de Deus, liberdade e imortalidade não podem ser empregados nessa estrutura racional, como a teologia natural havia feito (TILLICH, 2010, p.90-91).

Sabe-se que, em Kant, os conceitos devem se referir a uma experiência possível para que sejam explicáveis. Devem possuir uma forma lógica e referir-se a um objeto da intuição, caso contrário, são vazios de conteúdos (KANT, 2001). No que diz respeito às categorias, Kant (2001) entende que elas, sem as condições da sensibilidade, não podem determinar nenhum objeto, sendo apenas formas puras em relação aos objetos em geral e ao pensamento.

Para Kant (2001), nossa intuição é sensível e é incapaz de compreender as “coisas em si” (*númeno*), apesar de compreender a manifestação delas a nós (fenômenos). Isso se dá

porque aquilo que tomamos como objeto do entendimento deve se referir a uma intuição sensível. Lebrun (2010), importante leitor de Kant, assinala que duas teses de Kant se justapõem no capítulo III da *Analítica Transcendental* da Crítica da Razão Pura: 1) não se deve atestar que a sensibilidade seja o único modo de intuição possível, uma vez que o conceito de uma intuição não-sensível não é contraditório e, ao mesmo tempo, é inevitável para pôr limite ao conhecimento; 2) não há como afirmar a existência de outra intuição senão a sensível. Ora, apesar de a intuição sensível não ser a única possível, é a única que o ser humano possui. Assim, “não nos é proibido pensar que haja ‘lugar’ para os eventuais objetos de uma outra intuição, mas com a condição de nos lembrarmos que não estamos, de modo algum, preparados para tomar esses ‘objetos’ pelo *Gegenstande*” (LEBRUN, 2010, p.54). Portanto, ao afastar da “coisa” toda determinação proveniente da intuição, nada mais se pode dizer sobre ela, nem mesmo que ela seja um objeto. Segundo Lebrun (2010), trata-se de um não-objeto.

Em geral, Kant postula um objeto transcendental indeterminado e incognoscível, cuja inteligibilidade se traduz na noção de *númeno* negativo. Sobre isso, Hulshof afirma que “ainda que envolva uma ‘aparência transcendental’ essas ideias kantianas se fazem necessárias, principalmente, em vista do uso prático da razão” (HULSHOF, 2011, p.5). É exatamente nesse uso prático da razão que Tillich aponta o elemento incondicional em Kant.

Apesar de não conceber o tempo (e o espaço) como “formas da intuição”¹³⁴, Tillich determina que a principal categoria da finitude é o tempo. E um dos conceitos preliminares tillichiano de “finitude” diz respeito ao tempo, uma vez que “ser finito significa ser temporal” (TILLICH, 2005, p.95). Obviamente, a finitude não é relativa apenas ao tempo, como se pode ver na ontologia do autor, mas também ao espaço, à causalidade e à substância.

A razão não pode romper os limites da temporalidade e alcançar o eterno, assim como não pode romper os limites da causalidade, do espaço e da substância para atingir a causa primeira, o espaço absoluto ou a substância universal. Ao citar Nicolau de Cusa, Tillich afirma que, mediante a análise da estrutura categórica da razão, o ser humano descobre a finitude em que está aprisionado, além de desvendar que sua própria razão não aceita essa prisão e busca apreender o infinito com as categorias da finitude, chegando assim ao fracasso.

¹³⁴ Tillich considera o tempo como categoria do ser e do entendimento, tal como: espaço, causalidade e substância (TILLICH, 2005, p.201-206). O autor também considera essas categorias como “categorias da finitude”, já que, ao longo de sua ontologia, o autor conclui que o ser existencial é finito.

Em Kant, conforme mostra Hulshof (2011), há um ponto em que a finitude se abre: “O único ponto em que a prisão da finitude está aberta é o âmbito da experiência moral, pois nele algo incondicional irrompe na totalidade das condições temporais e causais” (TILLICH, 2005, p.96). Mas, segundo Tillich, esse ponto a que Kant chega não é mais do que um ponto, isto é, trata-se de uma exigência incondicional ou de uma consciência da profundidade da razão. Assim, a “ignorância crítica” de Kant equivale à “ignorância esclarecida” de Nicolau de Cusa, diferenciando-se no que diz respeito ao misticismo católico de Cusa e à crítica “protestante” de Kant. Em Cusa, o misticismo católico aponta para uma comunhão intuitiva com o fundamento e o abismo da razão, enquanto em Kant a “crítica protestante restringe a razão à aceitação do imperativo incondicional como o único acesso à realidade-em-si” (TILLICH, 2005, p.96).

Tem-se, pois, na primeira parte da *Teologia Sistemática*, um exórdio de uma fórmula importante no pensamento do Tillich: “o princípio protestante e a substância católica”¹³⁵. Essa fórmula florescerá no segundo capítulo da parte 4 da *Teologia Sistemática*¹³⁶, que tem como tema “A Presença Espiritual”.

Na obra *Perspectivas da teologia Protestante nos séculos XIX e XX*, Tillich retoma a relação entre Kant e o protestantismo. Ele assevera “foi ele [Kant] que conseguiu ver de maneira clara e precisa a finitude do homem e sua incapacidade de transcender os seus limites para alcançar o infinito”¹³⁷ (TILLICH, 2010, p.91). A concepção protestante de que só se aproxima de Deus por meio de Sua revelação, de que somente a graça supera o pecado, a culpa e a alienação diante de Deus, e de que as obras não nos salvam, pode ser levada para o âmbito do pensamento. Por exemplo: no âmbito cognitivo, não conseguimos chegar a Deus, por nós mesmos. É Deus quem se revela a nós. Segundo o autor, “essa mudança fundamental contrasta com a arrogância metafísica do iluminismo que acreditava no poder da razão – com todas as suas diferentes formas – para colocar o homem, imediatamente, na presença de Deus” (TILLICH, 2010, p.91). Paralelamente ao pensamento protestante, Kant “encerrava os homens à prisão da finitude. As tentativas de escape, promovidas pelo misticismo e raci-

¹³⁵ Tillich diz: “Embora meu sistema seja muito franco em sua ênfase no ‘princípio protestante’ ele não ignora a exigência de que se conjugue a ele a ‘substância católica’ (TILLICH, 2005, p.472).

¹³⁶ A quarta parte da *Teologia Sistemática* aborda a concepção de vida do teólogo em correlação com sua pneumatologia, isto é, doutrina do Espírito.

¹³⁷ Cf. *A History of Christian Thought, From its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*. (ed. by Carl Braaten), New York, Touchstone, 1972. Capítulo Kant Moral Religion and Radical Evil, p.360.

onalismo, a nada levaram. A única possibilidade era a aceitação da finitude” (TILLICH, 2010, p.91). Nesse sentido, Kant¹³⁸ representa a atitude protestante.

Se o pensamento de Nicolau de Cusa representa aqui o que Tillich considera como “substância católica” e Kant simboliza o chamado “princípio protestante”, então a compreensão das categorias da finitude em Tillich se dá em uma correlação entre Cusa e Kant. O princípio protestante¹³⁹ é o elemento crítico que impede a idolatria; esta, por sua vez, consiste em fazer daquilo que é condicionado algo incondicionado. A substância católica é o elemento sacramental que expressa a concretude do divino: “a corporificação da Presença Espiritual” (TILLICH, 2005, p.687). A síntese entre ambos seria uma atitude crítica à tentativa de fazer do condicionado algo incondicionado ao mesmo tempo em que se utiliza elementos concretos que remetem simbolicamente a uma experiência incondicional. Em suma, a crítica à tentativa de definir Deus por intermédio de categorias da finitude expressa, segundo o autor, pelo menos duas tradições cristãs: a mística católica e a protestante.

Quanto à compreensão de infinitude, Tillich prefere dizer que o ser humano é capaz de imaginá-la como uma possibilidade abstrata. “A infinitude é um conceito diretivo, não constitutivo. Ele dirige a mente para que esta experimente suas próprias potencialidades ilimitadas, mas não estabelece a existência de um ser infinito” (TILLICH, 2005, p.199). Ademais, o autor considera que é impossível alegar que o mundo é infinito porque a infinitude nunca está dada como um objeto. Ela é uma exigência, não uma coisa (TILLICH, 2005, p.199). É nesse ponto que Tillich está convencido da solução kantiana com respeito às antinomias entre o caráter finito e infinito do tempo e do espaço. Por conseguinte, o autor não aceita o postulado de um ser infinito em um tempo e em um espaço infinitos, pois a própria mente “permanece presa à finitude de seu portador individual” (TILLICH, 2005, p.199).

3.7.2.3 O criticismo kantiano

Ao abordar o conflito que há na razão efetiva e a pergunta pela revelação, Tillich menciona o “criticismo” kantiano. Essa exposição subdivide-se em três conflitos: autonomia contra heteronomia, relativismo contra absolutismo e formalismo contra emocionalismo.

¹³⁸ Para Tillich (2010), a modernidade encontra sua expressão clássica em Kant. A *Crítica da Razão Pura* era uma obra bastante valorizada pelo jovem Tillich (cf. TILLICH, 1966, p.82).

¹³⁹ “O princípio protestante expressa a superação da religião pela Presença Espiritual e, conseqüentemente, a vitória sobre as ambigüidades da religião, sua profanação e demonização” (TILLICH, 2005, p.687).

Cumpra-nos observar apenas o conflito entre relativismo e absolutismo para compreendermos a atitude crítica kantiana.

O autor inicia sua exposição sobre esse conflito afirmando que a razão essencial une um elemento estático e um dinâmico. Todavia, sob as condições de existência, os dois elementos estão separados um do outro e se opõem um ao outro (TILLICH, 2005, p.100). Com efeito, na compreensão do autor, a existência não permite pôr fim a esse conflito dos elementos, e a Filosofia não é e não foi capaz de resolver o problema, mesmo depois de diversas tentativas. Contudo, isso não quer dizer que a “Revelação” não consiga resolvê-lo. Esse conflito entre o elemento estático e o dinâmico resume-se ao embate entre absolutismo e relativismo. Para o autor, há dois tipos de absolutismos e dois tipos de relativismos: o absolutismo da tradição e o da revolução; o relativismo positivista e o cínico.

O elemento estático é fundamental porque visa impedir que a razão perca sua identidade no processo vital. É caracterizado tanto pelo absolutismo da tradição como pelo absolutismo da revolução. O primeiro, também conhecido como conservadorismo, identifica o elemento estático da razão com específicas tradições. Esse conservadorismo pode levar a duas ênfases diferentes: a defesa do lado estático da razão contra o enfoque no aspecto dinâmico ou a consideração das estruturas dinâmicas da razão como estáticas e a consequente elevação dessas estruturas à validade absoluta (fanatismo). O segundo, o absolutismo da revolução, faz seu ataque ao conservadorismo mediante a força de uma reivindicação absoluta, geralmente de caráter utópico. No dizer de Tillich, a razão revolucionária crê, tanto quanto o tradicionalismo, que ela representa a verdade imutável, mas é inconsistente nessa crença, pois, apesar da vitória que obteve contra a tradição, não foi capaz de vislumbrar a possibilidade de seu próprio fim. Dessa forma, ambos os absolutismos não se mostram exclusivos, mas conectados.

Por sua vez, o elemento dinâmico contesta o elemento estático de ambas as formas de absolutismos, uma vez que nega a existência de um aspecto estático na estrutura da razão ou acentua o fator dinâmico não deixando lugar definido para a razão efetiva. Como foi dito, Tillich mostra duas formas de relativismo: o relativismo positivista e o cínico. O primeiro é paralelo ao absolutismo da tradição; o segundo, ao absolutismo da revolução.

O relativismo positivista considera o “dado” sem aplicar critérios absolutos à sua valoração. Na prática, pode ser tão conservador quanto qualquer absolutismo da tradição, embora possua outra base e diferentes implicações. No âmbito filosófico, esse relativismo se desenvolveu em muitas direções, desde os tempos de Hume, e substituiu normas e critérios

absolutos em diversos âmbitos da vida por testes pragmáticos. Concebeu-se, pois, a verdade como relativa a um grupo, a uma situação concreta ou a um estado existencial. A tragédia desse positivismo é que ele desdobra dois tipos de posturas contrárias: o absolutismo conservador ou o relativismo cínico. O autor não mostra exatamente como o positivismo se torna conservadorismo nem mesmo relativismo cínico, mas expõe o que compreende por relativismo cínico.

O relativismo cínico é resultado da desilusão ocasionada pelo absolutismo utópico, pois emprega argumentos céticos contra princípios absolutos sem, contudo, tirar nenhuma das duas consequências do ceticismo radical. Esse cinismo caracteriza-se como uma atitude de superioridade ou de indiferença para com qualquer estrutura racional, seja estática ou dinâmica. Usa a razão somente para negá-la, gerando uma forma de autocontradição aceita “cinicamente” (TILLICH, 2005, p.101). A base desse relativismo é a descrença na validade de qualquer ato racional. “Sua *nêmesis* é o espaço vazio que ele produz, o vácuo completo para o qual fluem novos absolutismos” (TILLICH, 2005, p.102).

É nesse ponto que o autor inicia sua explanação sobre Kant e o criticismo. Em sua concepção, o “criticismo” foi uma tentativa de superar o conflito entre absolutismo e relativismo, unindo os elementos estáticos e dinâmicos da razão e despojando o elemento estático de conteúdo, reduzindo-o à forma pura (TILLICH, 2005, p.102).

Para Tillich, Kant obteve êxito em identificar que o relativismo ético pressupõe um respeito absoluto pela forma ética e um reconhecimento da validade incondicional da exigência ética: o imperativo categórico. O imperativo categórico combina um elemento positivista com um aspecto revolucionário, excluindo o conservadorismo e o cinismo. Ademais, “nega toda exigência específica e subordina os detalhes concretos às contingências da situação” (TILLICH, 2005, p.102). Além de Kant, o autor também considera Sócrates um representante dessa atitude crítica na Filosofia. Contudo, o desenvolvimento das escolas filosóficas apoiadas nesses filósofos sempre fez com que prevalecesse o elemento estático ou o dinâmico, frustrando a tentativa crítica.

O platonismo desenvolveu-se na direção do absolutismo, embora os primeiros diálogos de Platão fossem críticos; por sua vez, o hedonismo e o cinismo direcionaram-se ao relativismo, apesar de aceitarem o racionalismo de Sócrates. Os seguidores clássicos de Kant tornaram-se absolutistas, enquanto a escola neokantiana enfatizou o relativismo de um

processo infinito. A atitude crítica estabelecia critérios absolutos e supostamente vazios, mas esses critérios, segundo Tillich, eram sempre reflexos de uma situação especial¹⁴⁰. Com efeito, os princípios estabelecidos pela filosofia crítica eram demasiadamente concretos (e relativos) para sua pretensão absoluta. Sua aplicação, porém, foi absolutista, pois representava uma forma especial de vida que reivindicava mais do que a simples validade relativa.

Cabe aqui duas ressalvas: 1) a pretensão absoluta requer rompimento com aspectos relativos e finitos da existência humana; 2) a aplicação absolutista de uma forma específica de vida implica em dois problemas teológicos – o demoníaco¹⁴¹ e a idolatria. É justamente nessa absolutização do concreto (e do relativo) que se dá a idolatria ou o aspecto demoníaco que subjaz aos sistemas filosóficos. Assim, toda absolutização do concreto acarreta pressupostos teológicos, além de profanar a ideia de Deus. A superação, pois, do conflito entre absolutismo e relativismo só é possível mediante a Revelação, que é tanto concreta como absoluta, isso não se dá na filosofia crítica. Aliás, a tentativa de superação do absolutismo e do relativismo é um dos panos de fundo da ontologia e da teologia de Paul Tillich (TILLICH, 2005, p.177).

3.7.2.4 O imperativo categórico e o mal radical

Tillich questiona: “Não é o homem mais do que finito? Como pode a filosofia falar da finitude sem alguma coisa que a transcenda?” (TILLICH, 2010, p.93). A partir desse questionamento, trata da *Crítica da Razão Prática* e do imperativo categórico de Kant.

De acordo com o teólogo, Kant rompe com sua noção de finitude quando trata do domínio prático da razão.

Observa-se uma ruptura, não no domínio do pensamento teórico, mas em termos de experiência da exigência incondicional do imperativo moral. Não, diretamente, com Deus. Kant criara um argumento em favor da existência de Deus que acabava sendo criticado por sua própria filosofia e que jamais veio a ser realmente aceito. Mas demonstrou uma coisa, que existe na estrutura finita de nosso ser um ponto de validade incondicional (TILLICH, 2010, p.92).

¹⁴⁰ O autor expõe como exemplo a situação de Atenas na Guerra do Peloponeso e a vitória da mentalidade burguesa na Europa Ocidental.

¹⁴¹ Na *Teologia Sistemática* esse conceito está geralmente relacionado com a idolatria, expressando algo negativo. Na obra *What is Religion* (1973), a polaridade divino e demoníaco se apresenta na esfera do Sagrado ou Santo (cf. TILLICH, 1973, p.85). Há também grande relação entre o demônico e a ambiguidade ao longo do pensamento de Paul Tillich: “Tanto o ‘demônico’ quanto a ‘ambiguidade’ estão voltados, cada um a seu próprio modo, para o *tremendum* e *fascinosum* (Rudolph Otto) que caracteriza o Sagrado” (CRUZ, 2008, p.137). Tillich diz: “A profundeza do demônico é precisamente esta, em que os elementos significativos e sem sentido estão inseparavelmente combinados nele” (TILLICH, 1936, p.120).

Ora, se existe um ponto de validade incondicional na estrutura de nosso ser, na segunda Crítica kantiana, e esse ponto é o imperativo categórico, então a finitude é transcendida no imperativo categórico. Essa interpretação tillichiana justifica a correlação, conforme exposto na parte 2 do Volume I da *Teologia Sistemática*, entre finitude e infinitude¹⁴². O autor ainda assinala:

Esse ponto seria o imperativo moral e a experiência de seu caráter incondicional. Assim, não temos certeza a respeito de Deus, da liberdade ou da vida eterna, mas temos certeza de pertencer a algo incondicional que experimentamos como tal (...) o sentido dessa ruptura não veio a Kant do conteúdo moral do imperativo, mas de sua forma radical. É como se a mente humana, afinal, rompesse com a prisão da finitude em que fora colocada pela razão teórica (TILLICH, 2010, p.92).

A forma, portanto, do imperativo não depende de qualquer conteúdo específico, mas o ser humano vive sob as condições do tempo e do espaço, ou seja, ele não consegue assimilar essa exigência em sua vontade, pois esta é pervertida: “embora faça parte da vontade essencial, daquilo que faz da nossa vontade a verdadeira vontade, na realidade ela se perverteu” (TILLICH, 2010, p.92). Essa perversão¹⁴³ da vontade era o que Kant chamava de “mal radical”¹⁴⁴ no ser humano, isto é, o mal que vai à raiz (*radix*).

A fim de esclarecer o paradoxo entre a exigência do imperativo incondicional e a vontade pervertida do ser humano, Tillich analisa as ideias teológicas de Kant alegando que o filósofo via a história como luta contínua entre o mal, o mal radical e o bem. Também considera que, em Kant, o princípio do bem estava presente na humanidade e era idêntico à natureza essencial do homem (que era boa). A manifestação clara desse princípio era Cristo, que representava a bondade essencial dos homens em oposição à perversão do mal radical. Destarte, a perversão é vencida em Cristo e a unidade entre Deus e o homem é superada (TILLICH, 2010, p.93). Ademais, o Reino de Deus na Terra começa com a vitória de Cristo

¹⁴² “A finitude, em correlação com a infinitude, é uma qualidade do ser no mesmo sentido da estrutura básica e dos elementos polares. Ela caracteriza o ser em sua natureza essencial” (TILLICH, 2005, p.210).

¹⁴³ Tillich indica que “nesse ponto Kant se desviou completamente do iluminismo” (TILLICH, 2010, p.93).

¹⁴⁴ “‘Mal radical’ quer dizer que a perversão da vontade essencial do homem se encontra na raiz da existência humana” (TILLICH, 2010, p.92). Essas ideias aparecem na obra *A Religião dentro dos limites da simples razão* de Kant: “A expressão ‘o homem é mau’ não pode significar outra coisa, de acordo com o que precede, senão: Ele tem consciência da lei moral e, contudo, admitiu em sua máxima de afastar-se dela. É mau por natureza significa que isso se aplica a ele considerado em sua espécie; não é que uma qualidade desse gênero possa ser deduzida de seu conceito específico (aquele de um homem em geral, pois então ela seria necessária), mas, na medida em que o conhecemos por experiência, o homem não pode ser julgado de outra forma” (KANT, 2008, p.38-39).

sobre o princípio do mal. Por sua vez, a Igreja era vista como o corpo invisível dos que são determinados pela razão essencial e que “assumem o poder da reunião com Deus” (TILLICH, 2010, p.93).

Como não se pode evitar a transição da igreja invisível para as igrejas visíveis, as igrejas empíricas deveriam ser criticadas pelo padrão da “igreja essencial” da razão pura. Essa crítica era tão radical, no dizer de Tillich, que negava as próprias igrejas empíricas (ou visíveis), vistas por Kant como grupos governados por superstições e sujeitos a autoridades eclesiásticas. “Os que pertencem à igreja essencial deveriam procurar superar essas igrejas empíricas que aniquilam a autonomia por meio de autoridades heterônomas e destróem a razão com as superstições” (TILLICH, 2010, p.93).

O ataque de Kant direcionava-se ao governo sacerdotal da igreja que se opunha ao governo autônomo da razão. Era preciso, portanto, “eliminar-se de todos os elementos de imediatez entre Deus e o homem” (TILLICH, 2010, p.93). Essa é uma das razões pelas quais Kant criticava os argumentos em favor da existência de Deus, segundo Tillich, pois eles tentavam mediar a relação entre Deus e o ser humano.

Ora, se um dos motivos da crítica kantiana aos argumentos em favor da existência de Deus era teológico, então o cerne da crítica aos argumentos pode ser também teológico. Tillich faz questão de explicitar elementos teológicos que subjazem à filosofia kantiana para mostrar que a crítica aos argumentos favoráveis à existência de Deus também diz respeito a uma posição teológica. Não é à toa que Tillich considera o criticismo kantiano como um princípio crítico protestante que adentrava a Filosofia.

Ademais, Kant não acreditava na presença do Espírito divino no espírito humano e negava radicalmente a presença mística do divino. Sobrava, assim, esse tipo de finitude “em que o único elemento capaz de elevar o homem acima da existência animal era o imperativo moral” (TILLICH, 2010, p.94). Para Tillich, todos os movimentos do século XIX basearam-se em Kant e, ao mesmo tempo, tentaram superá-lo.

3.7.3 Agostinho, Kant e Anselmo

Tillich afirma que é difícil refutar Kant ou Agostinho quando eles apontam para o elemento incondicional em todo encontro com a realidade. O autor entende que Agostinho e

Kant demonstraram que, tanto teórica¹⁴⁵ quanto praticamente, o ser humano experimenta a presença, dentro da finitude, de um elemento que a transcende.

O aspecto teórico foi elaborado por Agostinho, o aspecto prático por Kant. E, por trás de ambos, está Platão. Nenhum dos lados construiu um argumento em favor da realidade de Deus, mas todas as suas elaborações mostraram a presença de algo incondicional dentro do eu e do mundo. Se este elemento não estivesse presente, a pergunta por Deus jamais poderia ter sido formulada, nem poderia ter recebido uma resposta, nem mesmo a resposta da revelação (TILLICH, 2005, p.214).

Agostinho mostrou que o cético reconhece o elemento absoluto na verdade quando nega a possibilidade de um juízo verdadeiro, enquanto Kant mostrou que o relativismo com respeito ao conteúdo ético pressupõe um respeito absoluto pela forma ética e um reconhecimento da validade incondicional da exigência ética. Segundo Tillich (2005, p.215), “até esse ponto não podemos refutar nem Agostinho nem Kant, pois eles não argumentam, mas apontam para o elemento incondicional em todo encontro com a realidade”. Mas, no dizer do autor, Agostinho e Kant ultrapassam essa análise segura ao derivar dela “um conceito de Deus que é mais do que o *esse ipsum*, o *verum ipsum* e o *bonum ipsum*, mais do que uma dimensão analítica na estrutura da realidade” (TILLICH, 2005, p.215). Como exemplo, Tillich alega que Agostinho o faz quando identifica a verdade em si com o Deus da Igreja, e Kant o faz quando tenta deduzir do caráter incondicional da exigência ética um legislador “e um fiador da coordenação entre moralidade e felicidade. Em ambos os casos, o ponto de partida está correto, mas a conclusão está errada” (TILLICH, 2005, p.215), pois a experiência de um elemento incondicional no encontro do ser humano com a realidade é usada para estabelecer um ser incondicionado dentro da realidade¹⁴⁶, o que seria uma contradição.

Em suma, apesar de Tillich concordar com o modo como Agostinho e Kant superam o ceticismo, mostrando o elemento incondicional presente na finitude humana, o autor rejeita a identificação do elemento incondicional com Deus e a dedução que se faz de Deus a partir do elemento incondicional.

Vale ressaltar algumas objeções de Tillich: a) a verdade-em-si não é idêntica ao “Deus da igreja”; b) um legislador não deve ser deduzido do caráter incondicional da exi-

¹⁴⁵ “O elemento incondicional aparece nas funções teóricas (receptivas) da razão como *verum ipsum*, a verdade-em-si, e é a norma de todas as aproximações à verdade. O elemento incondicional aparece nas funções práticas (modeladoras e construtivas) da razão como *bonum ipsum*, o bem-em-si, e é a norma de todas as aproximações à bondade. Ambos são manifestações do *esse ipsum*, do ser-em-si, como fundamento e abismo de tudo o que é” (TILLICH, 2005, p.215).

¹⁴⁶ Tillich está dizendo que não é possível, a partir da realidade, estabelecer um ser incondicionado.

gência ética; c) o bem-em-si não implica a existência de um ser supremo. Nisso consiste a crítica do autor a Agostinho e Kant, isto é, à dedução de um ser (Deus) a partir do elemento incondicional.

A mesma crítica é feita a Anselmo e ao argumento moral. Sobre Anselmo, o autor alega que o elemento incondicional não pode ser compreendido como um ser supremo chamado Deus (TILLICH, 2005, p. 215). Sobre o argumento moral¹⁴⁷, o autor discorre:

O conceito de ordem moral do mundo (...) tenta expressar o caráter incondicional da exigência moral em face dos processos da natureza e da história que parecem contradizê-lo. Ele aponta para o fundamento dos princípios morais no fundamento do ser, no ser-em-si. Mas não se deriva deste modo a existência de um “coordenador divino”. Não se podem usar a base ontológica dos princípios morais e seu caráter incondicional para o estabelecimento de um ser supremo. O *bonum ipsum* não implica a existência de um ser supremo (TILLICH, 2005, p.216).

Tillich, portanto, constata a presença do elemento incondicional na estrutura do ser, mas rejeita a definição desse elemento, pois ele representa o “lado negativo do mistério do ser” (TILLICH, 2005, p.123). Com efeito, o incondicionado demonstra a presença do ser-em-si, pois a busca ou pergunta pelo sentido do ser é filosoficamente válida e necessária, tal como a pergunta por Deus. Ele demonstra também a possibilidade e a necessidade dessa busca. Contudo, Tillich revela que o ser é finito e o ser humano não é capaz de definir filosoficamente o incondicionado. Por essa razão, toda a definição do incondicionado tende a ser contraditória. Tal elemento, ademais, expõe a presença do não-ser na estrutura do ser.

Ora, se a verdade e o bem são manifestações do ser-em-si na estrutura do ser e não implicam a existência de um ser supremo chamado Deus, faz sentido dizer que Deus é o ser-em-si? A verdade e o bem são elementos incondicionais que apontam para o ser-em-si, mas não o definem. Paralelamente, a verdade e o bem são elementos incondicionais que apontam para Deus, mas não o definem, ou seja, não se pode impedir a pergunta por Deus em razão da necessidade do elemento incondicional na estrutura do ser, mas também não se pode responder à pergunta por Deus por conta desse mesmo elemento. Este, na concepção tillichiana, põe a impossibilidade da rejeição da questão de Deus tal como de sua resolução. É possível apenas formular a pergunta por Deus e preocupar-se com Deus.

Em razão do caráter incondicional da verdade, ela é indefinível, isto é, não se define mediante as categorias da finitude humana, já que qualquer delimitação de um objeto tende

¹⁴⁷ Falaremos sobre o argumento moral no quarto capítulo desta tese.

a condicioná-lo. Nesse caso, é válida a conceituação de Deus como ser-em-si? Para o autor, sim, uma vez que tanto Deus quanto ser-em-si não podem ser submetidos às categorias da finitude. Tal correlação é de tal forma válida que, segundo o autor, a única afirmação direta que se pode fazer sobre Deus é a de que Deus é o ser-em-si. Com efeito, o absoluto filosófico (ser-em-si) é também o absoluto teológico (Deus). Tal como o ser-em-si não pode ser um ser, Deus também não pode, ainda que seja concebido como “ser supremo”.

O ser de Deus é o ser-em-si. Não se pode entender o ser de Deus como a existência de um ser ao lado de outros ou acima de outros. Se Deus é um ser, ele está sujeito às categorias da finitude, especialmente ao espaço e à substância. Mesmo quando é chamado o “ser supremo” no sentido de “o mais perfeito” e o “mais poderoso”, a situação não muda. Quando aplicados a Deus, os superlativos se convertem em diminutivos. (...) Muitos teólogos que usaram o termo “ser supremo” pretendiam, no fundo, dizer algo diferente. Na verdade, eles descreveram o supremo como o absoluto, como aquilo que está num nível qualitativamente diferente do nível de qualquer ser – inclusive do ser supremo (TILLICH, 2005, p.242).

Seria o ser-em-si – e, portanto, Deus – apenas uma ideia que nos permite compreender nossa existência ou um símbolo sem referente? Essa questão será respondida no último capítulo desta tese. Cabe-nos dizer, de antemão, que há diversos escritos em que o autor retoma a noção de “Deus além de Deus” ou “Deus símbolo de Deus” para supor que seu modo de conceber Deus é o de que Deus excede o âmbito das religiões, inclusive do cristianismo. É por isso que afirmamos anteriormente que o teísmo adotado por Tillich é diferente das demais formas de teísmo e é nomeado pelo próprio autor como teísmo “autotranscendente”. Para Tillich,

a fonte básica da coragem de ser é o "Deus acima de Deus"; este é o resultado de nosso empenho em transcender o teísmo. Somente transcendendo o Deus do teísmo pode a ansiedade da dúvida e da insignificância ser incorporada à coragem de ser. O Deus acima de Deus é o objeto de todo anelo místico. Porém o misticismo também deve ser transcendido a fim de alcançá-lo (TILLICH, 1992, p.140).

É certo, pois, que a concepção tillichiana de Deus visa superar o teísmo. É evidente, ademais, que a noção de verdade não traz consigo a concepção de Deus da tradição cristã. Isto é, apesar de ser possível constatar o elemento incondicional nas funções teóricas (Verdade) ou práticas (Bem), esse elemento permanece incondicionado e indefinido, sendo visto apenas como qualidade última que não designa um ser supremo ou qualquer ser existente. Contudo, é preciso considerar que a tradição cristã não necessariamente concebe a verdade a partir da razão humana, mas a identifica como algo dado mediante a revelação de Deus ao ser humano, que pode provir da Bíblia, da tradição, de Cristo, de uma experiência religiosa

ou da razão. Embora a razão seja importante no processo de interpretação da revelação e de recepção dela, não é necessariamente o meio pelo qual Deus se revela, em que se pese o fato de ela ser o meio pelo qual o ser humano recebe a revelação de Deus. Sendo assim, a afirmação de que é impossível que o ser humano finito alcance ou defina a verdade não contraria nem transcende o cristianismo, dado que os cristãos tendem a crer que a verdade e a justiça só são possíveis por intermédio da revelação de Deus. Destarte, aquilo que Tillich julga ser transcendente à tradição cristã não é necessariamente a verdade como proveniente da revelação. A concepção de verdade dele se manifesta na correlação entre razão e revelação, entre o ser finito e Deus.

Em suma, Tillich aceita que há um elemento incondicional na estrutura do ser, contudo não aceita que esse elemento seja definido. Esse elemento não é Deus, mas aponta para Deus. É possível, portanto, referir-se simbolicamente a Deus e perguntar por Deus. O fato de a pergunta por Deus ser própria da finitude humana, segundo Tillich, traz à tona dois dados relevantes: uma preconcepção de Deus é dada na pergunta que se faz por Deus; “Deus” é aquilo que procuramos quando queremos conhecer as próprias coisas, pois ele é o fundamento delas, isto é, “‘Deus’ é o nome para aquilo que preocupa o ser humano de forma última” (TILLICH, 2005, p.219). Discorreremos sobre isso no último capítulo, ao elaborar detalhadamente a concepção de Tillich de Deus. Resta-nos, pois, compreender como Tillich interpreta os argumentos sobre a existência de Deus.

4. Conclusão

O objetivo deste capítulo foi introduzir o pensamento de Paul Tillich, especialmente os elementos que serviriam para elucidar a leitura do autor dos argumentos da existência de Deus. Explicitamos os pressupostos epistemológicos, teológicos e ontológicos que subjazem à leitura de Tillich dos argumentos e também a sua concepção de Deus e de existência.

Os métodos metalógico e de correlação mostraram um pano de fundo importante por trás do pensamento do autor: a tentativa de superação do naturalismo, supranaturalismo e dualismo (especulativo ou metafísico). O terceiro problema (o dualismo metafísico), em especial, é o que Tillich tentou solucionar com maior esforço, uma vez que, em suas palavras, trata-se de “má teologia” (TILLICH, 1992, p.139). É exatamente nessa “má teologia” que reside os argumentos sobre a existência de Deus. Consequentemente, tentar superar a metafísica deve ser tarefa de uma “boa teologia” e de um bom método. Daí o motivo pelo qual o método de correlação é o método da *Teologia Sistemática* do autor, pois ele estabele-

ce que a função da Filosofia é elaborar a questão existencial e que a função da Teologia é desenvolver a resposta a essa questão. Com efeito, ambas são interdependentes, porém não se confundem.

A análise sobre os argumentos da existência de Deus situa-se na ontologia do autor, ou seja, ela é parte da pergunta pelo sentido do ser, e não da resposta, pois o ser humano é finito e sua capacidade cognitiva está sujeita às categorias do ser. A finitude não é um privilégio do ser humano, mas de todo ser, uma vez que tudo aquilo que existe está limitado e ameaçado pelo não-ser. Por um lado, a estrutura do ser se constrói sobre as bases sujeito-objeto e eu-mundo, e os elementos que compõem essa estrutura são: individualização e participação, dinâmica e forma e liberdade e destino. Esses elementos e também as categorias do ser e do entendimento são caracterizados pelo ser e pelo não-ser, isto é, pela relação que possuem com o ser-em-si e pela sua própria finitude. Por outro lado, toda estrutura de conceitos ontológicos é ameaçada pela finitude e pelo não-ser.

O ser-em-si (ou Deus), por sua vez, não é limitado nem ameaçado pelo não-ser, mas é o fundamento do ser e do não-ser; é o fundamento e o abismo da estrutura do ser, pois, ao mesmo tempo em que é o sentido de tudo o que existe, também é incompreensível, isto é, possui em si mesmo um aspecto incondicional, misterioso e abismal, de modo que o ser humano é incapaz de defini-lo em sua totalidade, mas é capaz de descrevê-lo a partir de sua própria realidade.

Ora, dado que Deus é o próprio ser, então ele não existe como os demais seres. Não faz sentido, portanto, qualquer tipo de prova da existência de Deus, uma vez que, para Tillich, existir é ser/estar ameaçado pelo não-ser, e Deus pode não estar sob essa ameaça. Ademais, o método lógico de argumentação em relação a Deus também é impróprio, pois toma um pressuposto diferente de Deus e faz de Deus um objeto de busca. Em geral, Tillich opta pela solução agostiniana que consiste em considerar Deus como a verdade-em-si, isto é, o pressuposto de todo argumento. Isso ocorre de tal modo que qualquer negação da existência de Deus torna-se uma afirmação, e qualquer afirmação, uma negação. Ademais, Tillich também considera o imperativo categórico kantiano como uma adequada compreensão do elemento incondicional na estrutura do ser. Com efeito, nas funções teóricas da razão, o elemento incondicional aparece como a verdade-em-si; nas funções práticas, como a bem-em-si. Ambas são manifestações do ser-em-si (TILLICH, 2005, p.215). Isso quer dizer que Deus não pode ser objeto do conhecimento, isto é, não pode ser um ser entre outros. Ele se manifesta nas funções teóricas da razão como a verdade-em-si e nas funções práticas como

o bem-em-si. Ele é, com efeito, o ser-em-si. Assim, “se existe um conhecimento de Deus, é Deus que se conhece a si mesmo através do ser humano” (TILLICH, 2005, p.182).

CAPÍTULO 2

TILLICH E O ARGUMENTO ONTOLÓGICO DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Este capítulo pretende apresentar o argumento ontológico de Anselmo na obra *Proslógio* e a interpretação de Paul Tillich desse argumento. Em um primeiro momento, observaremos o suposto “argumento” cosmológico do próprio Anselmo e a leitura tillichiana. Em seguida, mostraremos o próprio argumento ontológico juntamente com outras leituras deste. A compreensão de Tillich de tal assunto e suas ressalvas serão também expostas. As principais obras de Anselmo utilizadas são o *Monológio* e o *Proslógio*. As publicações de Tillich mais abordadas neste momento são a *Teologia Sistemática* e a *História do Pensamento Cristão*.

Após mencionar que não se pode refutar Agostinho ou Kant no momento em que eles apontam para o elemento incondicional em todo encontro com a realidade, Tillich relata que ambos ultrapassam essa análise segura quando derivam dela um conceito de Deus que vai além do *esse ipsum*, do *verum ipsum* e do *bonum ipsum*. Isso também ocorre com Anselmo:

A afirmação anselmiana de que Deus é um pensamento necessário e que, portanto, esta ideia deve ter uma realidade tanto objetiva como subjetiva, é válida na medida em que o pensar, por sua própria natureza, implica um elemento incondicional que transcende subjetividade e objetividade, isto é,

um ponto de identidade que torna possível a ideia de verdade. Contudo, a afirmação não é válida se o elemento incondicional é compreendido como um ser supremo chamado Deus. A existência de tal ser supremo não está implícita na ideia de verdade (TILLICH, 2005, p.215).

Tillich interpreta o argumento ontológico supondo que as colocações de Anselmo equivalem à afirmação de que Deus é um pensamento necessário e de que a ideia de Deus deve ter realidade objetiva e subjetiva. Nessa perspectiva, a ideia de Deus é válida, dado que: a) o pensar implica um elemento incondicional; b) o elemento incondicional transcende subjetividade e objetividade; c) o elemento incondicional é um ponto de identidade que torna possível a ideia de verdade. Mas é inválida se o elemento incondicional é entendido como: a) um ser; b) o mais alto ser; c) um ser chamado Deus. Portanto, o elemento incondicional, para Tillich, não é um ser entre outros seres de mesmo tipo, não é o mais alto ser entre outros seres e não é o que assim se denomina Deus. A obra *Teologia da Cultura* mostra bem isso: “O ‘incondicionado’ ou ‘algo incondicional’ não significam um ser, nem o mais alto, nem mesmo Deus. Deus é incondicionado e, por isso, é Deus, mas o ‘incondicional’ não é Deus” (TILLICH, 2009, p.62). Ademais, como já foi mencionado no primeiro capítulo, Tillich concebe o incondicionado como a qualidade de uma experiência no encontro com a realidade.

Em sua epistemologia, Tillich mostrou que o pensamento implica um elemento incondicional, especificamente quando tratamos do tema da “profundidade da razão”. A profundidade da razão, para o autor, é a expressão de algo que “precede” e se manifesta por meio da razão (TILLICH, 2005, p.92). No âmbito cognitivo, é a qualidade de apontar para a verdade-em-si; no âmbito estético, é a qualidade de apontar para a beleza-em-si (TILLICH, 2005, p.93). Assim, a dimensão de profundidade da razão “é uma qualidade essencial de todas as funções racionais. É sua própria profundidade, tornando-as inexauríveis e dando-lhes grandeza” (TILLICH, 2005, p.93). Tillich geralmente compreende o termo “profundidade” como “fundamento” ou essência: “A profundidade é a essência das coisas, aquilo que lhes dá o poder de ser” (TILLICH, 2005, p.114). A metáfora de “profundidade” expressa o desejo de uma compreensão profunda que visa superar as expectativas frustradas em nosso encontro com a realidade.

A verdade de algo é aquele nível de seu ser cujo conhecimento nos livra de ter falsas expectativas e de experimentar consequentes desapontamentos. A verdade, portanto, é a essência das coisas bem como o ato cognitivo no qual apreendemos sua essência (TILLICH, 2005, p.115).

Segundo o autor, não se pode evitar o problema do verdadeiramente real, isto é, da verdade. Destarte, semelhantemente a Agostinho, Tillich compreende que toda verdade relativa pressuporia a verdade-em-si ou apontaria para ela.

É nesse sentido que o autor interpreta a obra de Anselmo dizendo que o pensamento implica um elemento incondicional, pois o ser-em-si se manifesta mediante a razão e está pressuposto nela. Ora, se Deus é o ser-em-si, então há uma preconcepção de Deus (característica ou atributo) na razão. Destarte, é válida, para Tillich, a suposta afirmação de Anselmo segundo a qual Deus (ou a ideia de Deus) é um pensamento necessário (ou ideia necessária), pois toda vez que o ser humano julga algo como verdadeiro também concebe indiretamente Deus. Com efeito, “aquilo sobre o qual não se pode pensar nada maior” é uma preconcepção ou um símbolo de Deus, pois remete ao incondicionado e aponta metaforicamente para Deus, mas não é uma definição de Deus, ou seja, não é o próprio Deus, mas sim o elemento incondicional. É, pois, do ponto de vista do teísmo, um atributo de Deus, mas não Ele próprio. O elemento incondicional é aquilo que torna possível a pergunta por Deus, mas não O revela nem O define. O que é revelado, porém, é a “preocupação última” do ser humano, expressa no conceito-símbolo de Anselmo, isto é, o concernimento último por Deus.

É também nesse sentido que Tillich atesta que a afirmação de Anselmo não é válida se o elemento incondicional for considerado como um ser supremo chamado Deus. Isso porque a existência desse ser não está implícita na ideia de verdade, ou seja, a presença do elemento incondicional na estrutura do ser não define o próprio ser nem nos permite, por intermédio das categorias da finitude, estabelecer a existência de um ser incondicional. Todavia, essa preconcepção de verdade ou de Deus nos remete a Deus, isto é, nos faz perguntar por Ele e caminhar na direção de dEle.

Tem-se, pois, a verdade, mas não em forma de definição ou de um ser, mas de pressuposto. Podemos chegar às seguintes conclusões desse parágrafo da *Teologia Sistemática*: 1) a verdade está presente na estrutura do ser, mas não está definida, ela é incondicional; 2) o elemento incondicional faculta a ideia de verdade; 3) o elemento incondicional possibilita Deus e aponta para Ele; portanto, expressa uma preconcepção de Deus; 4) o elemento incondicional não define Deus, apesar de Deus ser incondicionado; 5) a alegação de que o incondicionado é um ser (mesmo sendo um ser supremo) o torna condicionado às categorias da finitude, e isso seria uma contradição; 6) a afirmação de que um ser existente é incondicionado eleva o condicionado à incondicionalidade (idolatria).

A breve crítica de Tillich a Anselmo, analisada à luz da ontologia do autor, traz consigo essas conjecturas. Tendo explicitado os pressupostos tillichianos para sua interpretação de Anselmo, podemos passar para a concepção do próprio Anselmo e então compreender a leitura tillichiana.

1. Anselmo e o argumento ontológico

1.1 História do argumento ontológico

A *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2016) define o argumento ontológico como aquele que infere a existência de Deus a partir de premissas analíticas, *a priori* e necessárias¹⁴⁸. Nesse sentido, até mesmo o argumento anselmiano pode ser visto como um argumento ontológico. Todavia, conforme veremos, há outras definições diferentes de argumento ontológico.

A obra *Ontological Arguments and Belief in God*, de Graham Oppy, expõe que o argumento ontológico é defendido por inúmeros filósofos importantes, desde os antigos até os contemporâneos. Descartes, Leibniz, Malebranche, Espinosa, Baumgarten e Wolff assumiram o argumento ontológico, geralmente no modo como o interpretou Descartes, considerando Deus como o ser perfeitíssimo¹⁴⁹ (OPPY, 1995, p.5). Por outro lado, Berkeley, Hume e Kant rejeitaram essa maneira de argumentar a favor da existência de Deus. O ataque mais conhecido contra os argumentos em favor da existência de Deus foi o de Kant. Apesar disso, autores recentes como Hartshorne, Malcolm e Plantinga objetaram contra a proposta de Kant de refutação do argumento ontológico. Até mesmo Hegel¹⁵⁰ considerou que este forneceu o único som de demonstração da existência de Deus.

¹⁴⁸ Embora alguns autores considerem que o argumento anselmiano parta de premissas analíticas, e por isso o vêem como um tipo de argumento ontológico, deve-se destacar que o uso da distinção entre juízo sintético e juízo analítico em referência a Anselmo é anacrônico, uma vez que, no dizer de Sciuto (2009, p.14), ela aparece somente no século XIII.

¹⁴⁹ A definição kantiana de argumento ontológico equivale ao modo como Descartes o elabora.

¹⁵⁰ Hegel identifica a *ratio anselmi* com a ideia do perfeito. Para Hegel, “ela constitui o fundamento abstrato, metafísico desse grau (isto é, o puro conceito) (...) Ela é exposta em seguida por todos os filósofos posteriores, Descartes, Leibniz, Wolff, entretanto, sempre ao lado de outras provas, ainda que ela seja a única prova verdadeira” (HEGEL, 1947, p.242).

Segundo Oppy (1995), há oito tipos de argumentos ontológicos: os de definição¹⁵¹; os conceituais¹⁵²; os modais¹⁵³; os meinongianos¹⁵⁴; os experimentais¹⁵⁵; os mereológicos¹⁵⁶; os de ordem suprema¹⁵⁷ e os hegelianos¹⁵⁸.

O chamado “argumento ontológico” era conhecido pelos escolásticos como argumento único (*argumentum unicum*) ou simplesmente razão de Anselmo (*ratio Anselmi*). Somente na modernidade foi denominado como argumento ontológico, o que foi feito por Glauberg e Wolff no século XVII e por Kant no século XVIII (STREFLING, 1997, p.138). De modo geral, o argumento ontológico “pressupõe a ideia de Deus presente no intelecto, e daí afirma necessariamente a existência como uma perfeição do ser supremo” (MARTINES, 1996,

¹⁵¹ Segue um exemplo geral de argumento ontológico de definição: Deus é um ser que possui toda perfeição (isto é verdade por uma questão de definição). Existência é uma perfeição. Portanto, Deus existe.

¹⁵² Exemplo de argumento ontológico conceitual: Eu concebo um ser acima do qual nada maior se pode conceber. Se um ser acima do qual nada maior se pode conceber não existe, então eu posso conceber um ser maior do que um ser acima do qual nada maior se pode conceber – a saber, um ser acima do qual nada maior se pode conceber que existe. Eu não posso conceber um ser maior do que um ser acima do qual nada maior se pode conceber. Portanto, existe um ser acima do qual nada maior se pode conceber.

¹⁵³ O argumento ontológico modal é apresentado por Malcolm (1960), Hartshorne (1965) e Plantinga (1974) de maneira semelhante. Ross (1969), todavia, possui um diferente tipo de argumento ontológico modal que não será exposto aqui. Para fins didáticos, expomos um exemplo geral do argumento de Malcolm: É possível que Deus exista. Deus não é um ser contingente, isto é, ou é impossível que Deus exista ou é necessário que Deus exista. Portanto, é necessário que Deus exista.

¹⁵⁴ Os argumentos meinongianos, como o próprio nome diz, seguem a Teoria dos Objetos de Meinong, que afirma que é possível pensar em algo empírico mesmo que esse objeto não exista. Vejamos uma formulação do que seria um argumento meinongiano: [É analítico, necessário e *a priori* que] Cada instância do esquema “O F G é F” expressa uma verdade. Com efeito, a frase “o ser perfeitamente existente é existente” expressa uma verdade. Portanto, o ser perfeitamente existente é existente. Logo, Deus é existente, isto é, Deus existe (esse último passo do argumento é justificado pela observação de que, por uma questão de definição, se existe um ser perfeitamente existente então esse ser é Deus).

¹⁵⁵ Esse argumento ontológico experimental é apresentado originalmente por Rescher (1959), mas ele também possui ampla relação com um possível “argumento ontológico” em Tillich. Todavia, como não há consenso entre os leitores de Tillich de que ele havia elaborado implicitamente um argumento ontológico, não falaremos sobre um argumento ontológico tillichiano. Eis um resumo do argumento de Rescher (1959): A palavra “Deus” possui um significado que é revelado na experiência religiosa. A palavra “Deus” só possui significado se Deus existir. Por isso, Deus existe.

¹⁵⁶ O argumento mereológico ontológico é um tipo de argumento panteísta que pode ser apresentado assim: Eu existo. Portanto algo existe. Sempre que existe um conjunto de coisas do mesmo tipo, sua soma mereológica também existe. Portanto, a soma mereológica de todas as coisas existe. Portanto Deus – a soma de todas as coisas – existe.

¹⁵⁷ Exemplo de argumento de ordem suprema: Digo que uma propriedade de Deus é aquilo que é próprio de Deus em todos e somente nos mundos em que Deus existe. Nem todas as propriedades são propriedades de Deus. Qualquer propriedade implicada em uma coleção de propriedades de Deus é, em si mesma, uma propriedade de Deus. As propriedades de Deus incluem existência necessária, onipotência necessária, onisciência necessária e bondade perfeita e necessária.

¹⁵⁸ Em razão da dificuldade de reconstrução lógica de um argumento ontológico hegeliano, não apresentaremos qualquer versão simplificada desse tipo de argumento. Oppy (1995) também não apresenta um tipo de reconstrução lógica do argumento hegeliano. Apesar disso, é grande a influência de Hegel na filosofia de Tillich. Talvez isso explique o porquê da dificuldade de reconstrução lógica de um argumento ontológico tillichiano. Na verdade, Tillich não elabora nem pretende apresentar qualquer tipo de argumento ontológico explícito.

p.232). Segundo Martines (1996), não devemos atribuir a Anselmo nenhum quadro conceitual que não pertença ao universo de sua análise e, portanto, o opíteto *prova* ou *argumento ontológico* deve ser empregado com mais rigor quando referido a Descartes. Com efeito, nessa perspectiva, o argumento de Anselmo não é propriamente um argumento ontológico¹⁵⁹. Partiremos da definição de Martines (1996) que considera que o argumento ontológico é aquele que pressupõe a ideia de Deus presente no intelecto e que concebe a existência como uma perfeição¹⁶⁰ do ser supremo. O motivo pelo qual escolhemos essa definição é que ela nos permite entender melhor o modo como Tillich compreende o argumento, visto que, para Tillich, o argumento ontológico parte da ideia de Deus presente no intelecto humano. Embora essa definição se aproxime parcialmente da concepção tillichiana, ao contrário de Martines (1996), Tillich considera o argumento de Anselmo como ontológico, porém não como argumento da existência de Deus. Com efeito, nenhuma das definições que apresentamos expõe exatamente a maneira como Tillich concebe o argumento ontológico, conforme veremos ao longo desta tese.

Scribano (2002, p.303), ao tratar da história do argumento ontológico de Descartes a Kant, escreve que

o argumento ontológico representa o desafio por excelência da metafísica e tem um valor paradigmático em relação às exigências da razão pura. Se fosse válido, graças à sua independência com respeito à experiência, ele constituiria a prova mais evidente da potência da razão pura.

A discussão sobre a validade desse argumento ainda permanece até os dias de hoje. Landim Filho (2000, p.115) frisa que é de se estranhar que um argumento¹⁶¹ formulado pela primeira vez no século XI não tenha até hoje encontrado uma refutação ou confirmação definitiva. A simplicidade da forma argumentativa da prova, a dubitabilidade de sua conclusão e a obviedade das premissas poderiam sugerir que o argumento é um sofisticado sofisma. Mas quando perguntamos onde estaria seu erro formal, qual das premissas seria falsa ou que pressupostos problemáticos ocultariam essas premissas, percebemos que não é fácil concluir que se trata de um sofisma. Ademais, Plantinga (1974, p.85) considera que “é profundamente difícil dizer o que nele, exatamente, está errado”. Com o fim de resumir a história do ar-

¹⁵⁹ Falaremos, em um tópico específico, se o argumento de Anselmo é ou não ontológico.

¹⁶⁰ Seguindo essa definição, Anscombe (1982) considera que um argumento para a existência de alguma coisa deve ser chamado de “ontológico” somente se ele depender da concepção de existência como uma perfeição.

¹⁶¹ Nota-se que Landim (2000) considera o argumento de Anselmo como um tipo de argumento ontológico.

gumento ontológico, tomaremos a obra *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel* (2005) de Roberto G. Timossi.

Timossi (2005, p.11) afirma que, apesar do desinteresse de alguns contemporâneos pelos argumentos em favor da existência de Deus, a questão despertou muito interesse entre os teólogos medievais, especialmente no que diz respeito à “perigosa” relação entre *fides et ratio*. A razão do desinteresse de alguns contemporâneos, segundo o autor, não reside na refutação definitiva da prova ontológica, nem mesmo no distanciamento contemporâneo dos argumentos metafísicos, mas no progressivo distanciamento da investigação filosófica do conteúdo religioso. No pensamento medieval, era importante encontrar um argumento que, sendo racional, fosse capaz de provar, para além de qualquer dúvida razoável, a existência de Deus, ou seja, era preciso estabelecer uma prova que seria excelente para todos os homens de “bom senso” (leia-se, no uso da razão). Por conseguinte, a lógica e a ciência conferiam a essa prova o caráter de evidência racional. O autor também afirma que a base da chamada prova ontológica é a ideia de que “aquele que crê em Deus e deseja fundamentar sua fé em argumentos racionais está certamente à procura de uma prova irrefutável de suas convicções” (TIMOSSI, 2005, p.11).

A prova ontológica tem se mostrado, ao longo dos tempos, como uma prova lógica da existência de Deus desde Anselmo até os leitores modernos (Gödel, por exemplo). Timossi considera que o núcleo da prova é, inicialmente, uma intuição mística ou uma “percepção imediata do transcendente” (TIMOSSI, 2005, p.16). A transmissão desse conteúdo (ou dessa experiência) encontra uma formidável dificuldade, a saber: que a experiência mística “não se realiza através de algum raciocínio lógico” (TIMOSSI, 2005, p.16)¹⁶², embora se saiba que é necessário, a fim de manter a racionalidade, que todos entendam o sentido dela.

O problema inicial de Anselmo é encontrar uma prova lógica da existência de Deus, que não diz respeito apenas ao místico ou ao crente, mas a todos os que são dotados de razão. Com efeito, uma demonstração que pretende ser lógica consiste em uma “série concatenada de proposições derivadas coerentemente umas das outras” (TIMOSSI, 2005, p.19), em que as premissas verdadeiras implicam uma conclusão verdadeira. Isso quer dizer que a

¹⁶² Aqui a concepção de Timossi (2005) se aproxima da concepção tillichiana de Deus, pois Timossi considera que a ideia de Deus se dá numa percepção ou experiência imediata do transcendente e que essa experiência não pode ser traduzida em termos lógicos. No caso de Tillich, há também uma intuição imediata do incondicionado que não pode ser conclusão de um raciocínio lógico; antes, deve ser o pressuposto do qualquer raciocínio sobre Deus. Veremos a posição de Tillich ao longo deste segundo capítulo.

demonstração lógica da existência de Deus se deve ao importante valor da própria lógica, reconhecido tanto pela filosofia como por outras áreas do conhecimento.

É preciso delimitar a denominação de “prova ontológica” apenas aos argumentos *a priori*, ou seja, sem levar em consideração os argumentos *a posteriori*. Timossi (2005) expõe que, para formular uma demonstração lógica da existência de Deus, deve-se pontuar que não é suficiente partir de um ontologismo segundo o qual é possível uma consciência direta de Deus porque existem ideias universais no intelecto humano, incluindo a própria ideia de Deus¹⁶³. Se esse fosse o caso, não haveria sequer necessidade de argumentos *a posteriori*, pois todas as pessoas deveriam concordar sobre a existência de Deus. Todavia, sabemos que isso não ocorre e que todos os homens não possuem a mesma ideia de Deus, pois alguns nem sequer a possuem. Assim, a existência da Transcendência não pode ser tida como certa ou conhecida imediatamente, mas deve ser demonstrada¹⁶⁴ através de ferramentas normais do conhecimento humano, isto é, da experiência sensível e do raciocínio lógico (TIMOSSI, 2005, p.27).

O autor também mostra que Anselmo admite a possibilidade de provar a existência de Deus sem seguir o *sola fide*, mas, ao mesmo tempo, aceita que esses argumentos ou aquelas inferências lógicas são fundadas em algumas proposições verdadeiras (pressupostos) que implicam necessariamente a verdade de uma conclusão. Assim, no dizer de Timossi (2005), o procedimento anselmiano é dialético porque parte de vários níveis de ser, subindo hierarquicamente até o Ente Supremo – dos efeitos à *causa sui*, conforme se vê na obra *Monológico* – do qual todas as coisas dependem para a sua existência. Todavia, a tarefa de Anselmo de demonstrar a racionalidade da fé não havia ainda sido definitivamente consumada no *Monológico* e o seu desejo era encontrar uma prova para a existência de Deus que tivesse em si a certeza da fé e da necessidade racional. Ou seja, Anselmo entendia que para vencer as objeções dos insipientes era necessário estabelecer racionalmente a crença na existência de Deus, combinando a certeza da fé à necessidade racional. Uma vez que somente a lógica

¹⁶³ Essa posição rejeitada por Timossi (2005) também se aproxima da posição defendida por Tillich na *Teologia Sistemática*, conforme vimos no capítulo I desta tese, pois, para Tillich, é justamente por haver conceitos universais no intelecto humano que se deve haver ontologia. Ademais, Tillich considera que há uma consciência de Deus em todo ser humano assim como há um elemento incondicional no fundamento do ser. Esta consciência não é o próprio Deus, mas o concernimento último do ser humano. Diferentemente de Timossi (2005), Tillich não considera que todos devem concordar com a existência de Deus, mas entende que todos os homens possuem uma preconcepção de Deus. Trata-se do elemento incondicional, conforme veremos na parte que aborda a leitura de Tillich do argumento ontológico.

¹⁶⁴ Como veremos no capítulo posterior, esse argumento de Timossi (2005) sobre a necessidade de se demonstrar a existência de Deus assemelha-se ao argumento de Tomás de Aquino.

parecia idônea para provar a necessidade do Ente Supremo, Anselmo a utiliza com o fim de demonstrar que Deus não pode ser concebido como não existente (TIMOSSI, 2005, p.76).

A lógica, portanto, possibilita a criação de um único argumento (*unum argumentum*) que, partindo do pressuposto da fé, conduz a uma compreensão racional. Esse argumento está presente na obra *Proslógio*, que tem por objetivo mostrar a relação entre a fé e a inteligência a fim de, por meio de instrumentos racionais, provar a existência de Deus. Segundo Timossi (2005), é nesse sentido que devemos compreender a expressão anselmiana *credo ut intelligam*. A lógica para Anselmo é, portanto, o *organum* através do qual a existência de Deus, concebida somente pela fé, é apreendida pela razão. Falaremos adiante sobre o modo como Timossi reconstrói o argumento ontológico de Anselmo. Resta-nos, agora, mostrar a história do argumento.

De acordo com Timossi (2005, p.108-109), a mudança de época da Patrística à Escolástica, vivida por Anselmo, produz em sua mente tanto a recapitulação da tradição platônico-agostiniana¹⁶⁵ como o início de um método escolástico baseado no uso da razão para a compreensão da fé. O *Proslógio*¹⁶⁶ mostra essa tensão entre “busca interior” por Deus e a reflexão racional. Daí a posterior catalogação do argumento ontológico como filosófico e teológico ou místico.

O primeiro a retomar o argumento de Anselmo foi Guilherme de Auxerre, seguido por Alexandre de Hales, segundo o qual “Deus é o maior bem que, por sua natureza, não pode existir apenas no intelecto e não pode ser pensado como não existente” (TIMOSSI, 2005,

¹⁶⁵ Koyré (1984, p.196) levanta uma discussão acerca da relação entre o argumento de Anselmo e os princípios da perfeição herdados das filosofias neoplatônica e agostiniana. Segundo o autor, não se pode encontrar no argumento de Anselmo uma identificação entre ser e perfeição, seja no sentido plotiniano ou agostiniano. Segundo Koyré (1984), Anselmo afirma que um ser dotado de perfeição e de existência é mais perfeito que um ser semelhante que não possui existência, o que não implica que a existência é, por si só, uma perfeição (KOYRÉ, 1984, p.199). Com efeito, para Koyré, o argumento de Anselmo não é ontológico, ou seja, não é uma dedução da existência de Deus a partir de sua essência, uma vez que Anselmo não possui uma noção clara e distinta da essência divina. Trata-se, pois, de uma prova indireta. Apesar disso, segundo Logan (2009, p.14), Anselmo se vale da arte dialética apresentada por Aristóteles na obra *Tópicos* e transmitida por Boécio na Idade Média. Ou seja, a estratégia de Anselmo, segundo Logan (2009), consiste em identificar um termo médio com o qual o seu oponente concorde e aceite, a fim de estabelecer, posteriormente, sua solidez demonstrativa. Com efeito, para demonstrar que Deus existe, Anselmo primeiro apresenta seu termo médio como sendo “o ser do qual nada maior pode ser pensado”. Ele então afirma que a existência de Deus está sendo posta em questão, e conduz seu oponente a aceitar seu termo médio e sua premissa maior: X existe no entendimento e na realidade. Após colocar a premissa maior, ele argumenta que Deus é X, visto que, se Deus não for esse X, então existe algo maior do que ele, ou seja, a criatura é maior do que o Criador, o que é absurdo. Portanto, Deus é esse X e Deus existe no entendimento e na realidade. Logan (2009, p.17) afirma que Anselmo atinge os limites da arte dialética.

¹⁶⁶ Falaremos especificamente sobre o *Proslógio* no subtítulo: “Um resumo da obra”.

p.112). A partir de Alexandre de Hales, o argumento de Anselmo se estendeu aos franciscanos, especialmente a Boaventura. Contudo, faltou nesses pensadores aquilo que Timossi (2005) considerava como o aspecto principal da prova de Anselmo: a articulação lógica. Essa articulação é suprida por Duns Escoto que, por sua vez, introduz um novo elemento no argumento ontológico: “Se Deus é pensável sem contradição, então também é possível” (TIMOSSI, 2005, p.115-116). Segue o raciocínio de Escoto:

1. Se Deus é pensável sem contradição (ou seja, possível), então não se pode pensar qualquer coisa maior sem contradição.
2. Deus é pensável sem contradição (ou seja, possível).
3. Portanto, não é possível pensar qualquer coisa maior do que Deus sem contradição.

Segundo Timossi (2005), a prova de Escoto se articula basicamente em três passos lógicos:

1) Demonstração de que a noção de um Ente primeiro incausado (*ens infinitum*) não é contraditória e que, portanto, Deus é possível; 2) explicação da razão pela qual, se Deus é possível, então Ele deve realmente existir; e 3) retomada e correção da *ratio Anselmi* para provar que se Deus é pensável sem contradição, então nada maior se pode conceber (TIMOSSI, 2005, p.117).

Segundo Timossi (2005), Escoto se serve, em sua demonstração, de noções modais (*modus ponens*: se x, então y) que serão utilizadas posteriormente também por outros pensadores, entre eles Leibniz. Em outras palavras, Escoto estaria afirmando:

- A. Se Deus é possível (ou seja, não contraditório), então existe.
- B. Deus é possível.
- C. Portanto, Deus existe.

Escoto recorre também ao argumento cosmológico para a demonstração da existência de Deus, conforme veremos no próximo capítulo desta tese.

Timossi (2005) explica que, devido ao parecer contrário de Tomás de Aquino¹⁶⁷ em relação à prova *a priori*, a *ratio Anselmi* seria retomada apenas no século XV com Nicolau de Cusa, que define Deus como o “máximo absoluto”, derivando a existência a partir de axiomas. Mas o autor pouco discorre sobre Cusa e logo passa para a análise de Descartes.

Descartes, mesmo com sua dúvida radical e seu famoso *cogito, ergo sum*, considera que a verdade objetiva reside ainda na metafísica. Assim, a retomada do argumento ontológico

¹⁶⁷ Falaremos sobre a objeção de Tomás de Aquino ao argumento ontológico no capítulo que será dedicado ao argumento cosmológico.

gico em Descartes é influenciada por sua matriz metafísica. Para ele, Deus é uma ideia clara e distinta. Segundo Timossi (2005, p.122), seu *cogito* não seria um silogismo que une três termos (pensar, duvidar e ser), mas seria a “primeira grande tentativa filosófica de resolver o conhecimento do mundo a partir da própria mente humana” e de “estabelecer a certeza da verdade sobre o pensamento puro ou – como sustenta Descartes – sobre ideias claras e distintas, evidentes por si mesmas e fruto de um procedimento intuitivo-dedutivo” (TIMOSSI, 2005, p.123), independentemente das enganosas experiências sensíveis.

Descartes, com efeito, parte de uma ideia clara e distinta de Deus, evidente por si mesma e resultante de um processo intuitivo-dedutivo. Se em Anselmo poderia faltar a existência daquele que pensa (e possuía, portanto, em si, a ideia de Deus como *Quo Maius*), o *cogito* cartesiano estabelecia a certeza do pensamento humano. Uma vez que o filósofo dispõe da certeza de que o pensamento existe, também passa à certeza de que os seus objetos existem. Descartes está seguro da existência real das ideias no intelecto, pois a existência da *res cogitans* é entendida por meio de conceitos que estão presentes na mente, inclusive a ideia de Deus.

Em sua quinta meditação metafísica, o filósofo discute a ideia inata de Deus, onde é expressa, segundo Timossi, por meio de seis noções fundamentais:

1) a ideia de Deus é espontaneamente presente em nossa mente de maneira clara e distinta; 2) a ideia de Deus, presente em nossa mente, é a de um ser perfeitíssimo (*entis summe perfecti*); 3) uma ideia clara e distinta é exata como as ideias matemáticas; 4) uma ideia clara e distinta corresponde à essência de um ente; 5) a existência é uma perfeição; 6) a essência de Deus, ente perfeitíssimo, inclui necessariamente a sua existência (TIMOSSI, 2005, p.130).

Percebe-se, pois, que Descartes é o primeiro a incluir explicitamente, na “prova ontológica”, a noção de existência como uma perfeição. Ora, sendo Deus o ente perfeitíssimo, isto é, que possui em si todas as perfeições, não poderia não possuir a existência. Essa concepção cartesiana de Deus seria o objeto da crítica de Kant. Vejamos o resultado argumentativo dessas seis noções combinadas, conforme expõe Timossi (2005, p.130-131):

Primeira prova: Todas as ideias claras e distintas são certamente verdadeiras;

A ideia de Deus como o ser perfeito é clara e distinta;

Portanto, a ideia de Deus como ser perfeito é certamente verdadeira.

Segunda prova: Se a essência de Deus é verdadeiramente a de um ser perfeitíssimo então deve necessariamente conter a existência (dado que a existência é uma perfeição).

A essência de Deus é verdadeiramente a de um ser perfeitíssimo.

Portanto, a essência de Deus contém necessariamente a existência.

Terceira prova: Se a essência de Deus não pode ser concebida sem a existência, então Deus realmente existe.

A essência de Deus não pode ser concebida sem a existência.

Portanto, Deus realmente existe.

Essas três provas são, segundo Timossi (2005, p.131), três estágios pelos quais chegamos à prova real de Deus, a partir da noção de Deus como ideia clara e distinta. Mas Timossi pontua também que há diferenças conceituais entre Descartes¹⁶⁸ e Anselmo, que explicitam a distinção entre o argumento ontológico de Descartes e a *ratio Anselmi*. Segundo Timossi (2005, p.133), a demonstração de Descartes pode ser reduzida a um único silogismo:

Tudo o que é concebido clara e distintamente da essência de um ente é verdadeiro;

Deus é concebido clara e distintamente como existente por sua própria essência;

Portanto, Deus existe verdadeiramente.

Timossi considera que Descartes constrói sua demonstração por meio de sua concepção de natureza das ideias e do pensamento. Isso, com efeito, expõe a diferença entre o argumento de Descartes e a *ratio Anselmi*. Ademais, Timossi (2005, p.124) reformula outra vez o argumento substituindo a noção de perfeição pela noção de onipotência e introduzindo conotações modais:

O que existe por seu próprio poder existe necessariamente;

O ente onipotente (Deus) existe por seu próprio poder;

Portanto, o ente onipotente existe necessariamente.

Segundo Timossi, a prova ontológica cartesiana não segue “o procedimento dialético ou elêntico privilegiado por Anselmo d’Aosta, mas o sintético da geometria euclidiana” (TIMOSSI, 2005, p.137).

O filósofo Gassendi foi o primeiro a negar a prova cartesiana. Ele nega especialmente a suposição de Descartes de que a existência é uma perfeição. Em seu dizer, a

existência não é uma perfeição em Deus nem em coisa alguma; é aquilo sem o qual nenhuma perfeição pode ser apresentada (...) o que não existe não tem perfeições nem imperfeições (...) [a] existência

¹⁶⁸ Em geral, a crítica kantiana ao argumento ontológico dirige-se a Descartes. Edwin Curley, em seu artigo *De volta ao argumento ontológico*, expõe que o grande problema do argumento de Descartes não é que a existência não seja um predicado, como Kant havia mostrado, mas que “se assume uma compreensão da natureza de Deus que é inteiramente inconsistente” (CURLEY, 1997, p.51). Mas o autor tem a esperança de que alguma versão do argumento ontológico possa ser bem sucedida se partir de uma concepção de Deus consistente e cita como exemplo a versão espinosista.

[do que existe] é aquilo em virtude do qual tanto a coisa ela mesma quanto suas perfeições são existentes (...) se uma coisa não tem existência, não dizemos que ela é imperfeita, ou destituída de uma perfeição, mas em vez disso dizemos que é nada. (GASSENDI *apud* CURLEY, 1997, p.56)

Gassendi critica o problema da existência e o de ideias claras e distintas de Descartes. Critica também o privilégio concedido ao método matemático como garantia de certeza de demonstrações racionais (TIMOSSO, 2005, p.249). Embora a geometria possa alcançar demonstrações evidentes, ela não é suficiente para obter conclusões ontológicas. Gassendi rejeita, como mostra a citação acima, a noção de existência como perfeição que, em seu entendimento, sempre recai no erro de *petitio principii*, uma vez que a existência está dada na premissa, não na conclusão do argumento.

O filósofo recusa, em suma, a tradição agostiniana que fez da existência o mais alto grau de perfeição. A posição de Gassendi é a de que a existência de algo é a condição para a sua própria predicação, ou seja, qualquer afirmação ou negação de determinada propriedade de algo depende de sua existência. Ex.: “Se nunca houvesse existido rosas, de tal forma que não houvesse rosas, não seríamos capazes de falar coisa alguma sobre rosas, nem mesmo afirmar que são flores” (CURLEY, 1997, p.56-57). Segundo Curley (1997), Descartes responde a Gassendi levando a discussão para as figuras geométricas, não para as rosas, reafirmando a sua concepção expressa na primeira premissa:

A menos que você esteja sustentando que a geometria como um todo também é falsa, você não pode negar que se podem demonstrar muitas verdades dessas essências; e visto que elas são sempre as mesmas, é correto chamá-las de imutáveis e eternas (DESCARTES *apud* CURLEY, 1997, p.57).

Curley (1997) admite que Descartes não responde diretamente à afirmação de Gassendi de que existência não é uma perfeição, mas à de que não existem naturezas imutáveis e eternas separadas em Deus. Contudo, Curley (1997) compreende que há uma íntima conexão entre ambas as afirmações e a resposta cartesiana: “Se existem naturezas verdadeiras e imutáveis de coisas como triângulos, cuja existência atual é duvidosa, então podemos predicar coisas delas sem pressupor a sua existência” (CURLEY, 1997, p.57). Em seu dizer, isso destrói a objeção de Gassendi relativa à consideração da existência como uma propriedade, dado que “mesmo que triângulos possam não existir, eles não são um nada. Eles têm uma natureza que podemos conhecer. E, em virtude dessa natureza, podemos caracterizá-los como sendo mais ou menos perfeitos” (p.57). Isso nos leva à pergunta: Em que consiste o conceito de perfeição em Descartes?

Uma perfeição é uma propriedade de tal modo que: a) é melhor para um indivíduo ter essa propriedade do que não a ter; e b) se o indivíduo tem essa propriedade, e se a propriedade é suscetível de graus, é melhor para o indivíduo ter a propriedade em um grau mais alto do que a ter em um grau mais baixo (DESCARTES, 1985 *apud* CURLEY, 1997, p.59).

Descartes (1985) também argumenta que a perfeição de Deus¹⁶⁹ não se compõe de duas naturezas, intelectual e corpórea, ou seja, a perfeição de Deus implica simplicidade¹⁷⁰.

Em resumo, a crítica de Gassendi se dirige a três pontos: 1. A equiparação entre existência e perfeição; 2. A confusão entre existência ideal e existência real; 3. A existência de Deus dada como pressuposto em vez de ser derivada recai em petição de princípio. Por sua vez, a resposta cartesiana permanece amparada pela geometria, não por objetos materiais.

Segundo Timossi (2005), nos trilhos cartesianos surgem dois importantes pensadores que estabeleceram uma prova *a priori* da existência de Deus: Espinosa e Malebranche. O autor indica que Espinosa segue o mesmo procedimento de Descartes, apesar de tentar resolver, com seu panteísmo, o dualismo cartesiano entre *res cogitans* e *res extensa*, isto é, crendo que exista uma única realidade cujo conceito não precisa de outro diferente para existir. Seguindo o *Modus Ponens*, Timossi (2005, p.148) reconstrói o argumento de Espinosa assim:

1. Se qualquer coisa é entendida clara e distintamente como essência de uma coisa, então isto pertence verdadeiramente àquela coisa.
2. Mas a existência é entendida de modo claro e distinto como pertencente à essência de Deus.
3. Assim, a existência pertence verdadeiramente a Deus (ou seja, Deus existe verdadeiramente).

Esta prova, no dizer de Timossi (2005, p.148), pode ser formulada assim: (a) as essências das entidades são eternas e imutáveis; (b) a existência é a essência de Deus; (c) portan-

¹⁶⁹ Sobre a relação entre Descartes e Anselmo, Curley (1997) diverge de Timossi (2005), pois considera que a definição anselmiana de Deus equivale à definição de Descartes. Seu argumento é que o *Proslógio* de Anselmo apoia o conceito de perfeição que é atribuído a Descartes quando expõe, no Capítulo V, que “Deus é tudo aquilo que é melhor ser do que não ser” (CURLEY, 1997 ,p.64). Obviamente, trata-se de uma interpretação e tradução questionável de Curley em relação ao texto de Anselmo, mas o autor entende que “se é possível que se tenha alguma concepção (talvez provisória) da natureza de Deus, então a definição de Anselmo não parece ser uma má candidata” (CURLEY, 1997 ,p.64). Ao longo de seu artigo, Curley diz optar por uma interpretação do argumento ontológico semelhante à de Espinosa.

¹⁷⁰ O conceito de simplicidade também poderia ser sinônimo de “sem partes”. A ausência de partes pede necessariamente a inexistência de extensão, de figura, divisibilidade, de nascimento e de extinção.

to, a existência de Deus é eterna e imutável. A prova de Espinosa é uma demonstração da existência necessária de Deus, “porque dizer que a natureza eterna e imutável de Deus implica a existência significa sustentar que o conceito de ‘Deus’ e de ‘ser’ coincidem” (TIMOSSI, 2005, p.149), ou seja, Deus não pode não existir. Deste modo, essa versão do argumento cartesiano¹⁷¹ é levada às últimas consequências da compreensão medieval sobre o pensamento e a realidade, isto é, é conduzida à unidade entre pensamento e realidade¹⁷².

Timossi (2005, p.151-152) resume a argumentação de Espinosa assim: 1) retoma-se a teoria cartesiana da realidade objetiva das ideias claras e distintas; 2) postula-se que o conceito de todas as coisas está contido na existência possível ou necessária; 3) Formula-se, enfim, o seguinte raciocínio:

a. se qualquer coisa está contida na natureza ou no conceito de alguma coisa, então isso é a verdade daquela coisa; b. a existência necessária está contida no conceito de Deus; c. logo, é verdade que, em Deus, há existência necessária (ou seja, existe necessariamente) (TIMOSSI, 2005, p.152).

Espinosa (apud TIMOSSI, 2005, p. 154) também apresenta um argumento sobre a existência de Deus a partir da hipótese de que Deus não existe:

- A) Se você nega que Deus existe, então você pensa que Ele não existe.
- B) Se você pensa que Ele não existe, então afirma que sua essência não implica a existência.
- C) Mas dado que Deus é substância e que a existência pertence necessariamente à natureza da substância, sustentar que a essência de Deus não pertence à existência é absurdo.
- D) Portanto, Deus existe necessariamente.

Malebranche, impulsionado pela necessidade de encontrar uma solução para o dualismo cartesiano, traz a ideia de um conhecimento imediato de Deus com caráter de certeza. Certeza esta que, apesar de provir das ideias, também é válida na realidade. Em suma, Malebranche tenta resolver a relação entre pensamento e ser enfatizando o primeiro. Contudo, esse resultado suscitou preocupantes questões como aquela levantada por Berkeley: Se o pressuposto é de, alguma forma, a redução da realidade às ideias, por que não negar completamente a existência dos corpos? “Berkeley poderia criticá-lo abertamente por não ter cora-

¹⁷¹ Timossi (2005, p.149) chama essa versão de prova homônima.

¹⁷² Coincidência perfeita entre *idearum ordo* e *rerum ordo*.

gem de seguir seu próprio caminho: negar a existência da matéria extensa e dos corpos para reconhecer unicamente a realidade da substância espiritual” (TIMOSSI, 2005, p.167).

Timossi (2005, p.169) inicia o terceiro capítulo de sua obra com o seguinte título: “se Deus é possível, então existe”. Segundo o autor, a elaboração cartesiana da *ratio Anselmi* permite compreender a natureza “modal” que ficara perdida durante séculos. A prova inatis-ta, em outras palavras, conecta as propriedades da necessidade e das possibilidades a fim de assegurar a necessidade da existência real da Divindade.

A prova ontológica cartesiana apresenta, portanto, como fundamento, o conceito de ‘ser necessário’ e a consequente constatação de que a existência é um requisito indispensável para poder afirmar a natureza necessária de qualquer ente, pois, caso contrário, tratar-se-ia de um ser contingente (TIMOSSI, 2005, p. 169).

Enquanto Leibniz recupera entusiasticamente a versão modal do argumento ontológico, Locke rejeita novamente o argumento, como veremos posteriormente. Todavia, o objeto da rejeição de Locke não é propriamente a existência de Deus, mas o pressuposto de que as ideias inatas são condições necessárias e suficientes para o conhecimento. Como se sabe, o empirismo de Locke jamais lhe permitiria aceitar o racionalismo cartesiano ou, sequer, a *ratio Anselmi*. Aliás, boa parte da crítica à prova ontológica provém ou de uma abordagem empirista, tanto de teístas como de ateus, ou de uma abordagem crítica. Por outro lado, os neoplatônicos britânicos eram um grupo fortemente averso ao materialismo e, ao mesmo tempo, favorável a uma concepção racionalista da religião cristã que pudesse superar as divisões entre as diferentes confissões. Dentre esse grupo, podemos destacar Henry More (1614-1687) e Ralph Cudworth (1617-1688). More considera Deus como a primeira e mais importante ideia inata, e tenta refutar o ateísmo. Ele entende que o ateu que tenta negar que há na mente uma noção de Deus deveria considerar que está tratando de algo sobre o qual ele nada conhece, o que é absurdo. Segundo More (apud TIMOSSI, 2005, p. 71), até mesmo os ateus possuem um conceito inato do Ser divino. Portanto, é preciso refletir sobre o que Deus é, antes de tentar provar se Ele existe ou não. More propõe uma definição de Ente sumamente perfeito que equivale à de Anselmo (*Id quo maius cogitare nequit*). Essa ideia de Deus, segundo o filósofo neoplatônico, está presente no espírito humano com o mesmo grau de verdade das ideias matemáticas e, com efeito, não pode ser fruto da imaginação. “Deus é substância espiritual, eterna, infinita em essência e bondade, onipotente, criador e necessariamente existente” (TIMOSSI, 2005, p.171). Como se vê, More acredita que a essência de Deus implica sua própria existência. A esse respeito, o filósofo elabora uma resposta à obje-

ção de Gassendi a Descartes, dizendo que não se comete erro lógico ou petição de princípio na afirmação de que a essência de Deus implica necessariamente sua existência, porque são as mesmas ideias de perfeição absoluta e de necessidade que são asseguradas por um nexos logicamente forte.

Se, em outras palavras, não se atribuir a Deus o caráter de necessidade, ou seja, do ser incausado que existe eternamente (*Ens a se*), então essa propriedade deve ser atribuída a qualquer outro ente capaz de justificar a existência dos seres contingentes: o último, de fato, não existe por sua própria natureza, mas recebe a existência de outra coisa. Inevitavelmente, a existência necessária se tornaria atributo da própria matéria. Mas isso é contrário à luz da razão, pois contrasta com o conhecimento que temos das coisas materiais e, portanto, é impensável. Em conclusão, somente Deus, somente o Ente absolutamente perfeito deve ser indicado como o Ser Necessário que explica a existência de todos os entes contingentes (TIMOSSI, 2005, p.174).

Além de More, Cudworth (apud TIMOSSI, 2005, p.176) apresenta a sua versão do argumento ontológico. A fim de replicar a clássica objeção contra a prova ontológica, Cudworth tenta provar duas verdades intimamente relacionadas: 1) a simples admissão da possibilidade de um Ente perfeitíssimo implica o reconhecimento de sua existência necessária; 2) sobre um *Ens Perfectissimum* não faz sentido falar sobre existência possível ou hipotética, mas é preciso reconhecer a existência necessária ou absoluta. Tal como More, Cudworth analisa os conceitos de possível, necessário e impossível “comparando sua compatibilidade com a noção de um Ser perfeitíssimo” (TIMOSSI, 2005, p.176). Timossi (2005, p.177) reconstrói o argumento de Cudworth a partir de dois silogismos:

Primeiro silogismo:

1. Se possuímos de algo uma ideia em si mesma não contraditória, então ou isso existe ou (se não existe) pode existir no futuro;
2. Temos uma ideia de Deus que em si mesma não é contraditória;
3. Portanto, ou Deus existe ou pode existir no futuro.

Segundo Pizzo (2008), o fundamento inatista desse argumento possui uma natureza platônica segundo a qual a coerência de uma ideia atesta a sua possibilidade real ou futura. Com efeito, dado que todos temos em nós mesmos uma ideia não contraditória de Deus, devemos reconhecer que Deus pode existir, no presente ou no futuro. O cerne desta tese é o reconhecimento de uma correspondência entre a possibilidade lógica (coerência) e a possibilidade ontológica, que se configura em termos de uma abertura no ser. Assim, o reconhecimento da possibilidade epistêmica da ideia de Deus permite deduzir a possibilidade do ser

(ou existência) de Deus, seja no presente ou no futuro. Cudworth, portanto, expõe características tanto da prova de Descartes quanto da *ratio Anselmi*, pois deriva de Descartes a equivalência entre o plano ideal e o real e, por sua vez, de Anselmo, a relação entre a possibilidade ideal e real. Apesar disso, seu argumento é diferente do argumento de Descartes e de Anselmo. O segundo silogismo de Cudworth reformulado por Timossi (2005, p.177) é exposto a seguir:

1. Se Deus é o ser eterno e necessariamente existente, então ele não pode não existir (de outro modo, se não existisse ou se viesse a existir no futuro, haveria uma contradição);
2. Deus é o ser eterno e necessariamente existente;
3. Portanto, Deus não pode não existir (ou seja, existe necessariamente).

Locke critica esse argumento objetando que o seu segundo passo é dubitável, já que a definição de Deus como ser eterno e necessário não é compartilhada por todos os seres humanos. Contudo, em que pese a crítica de Locke, Leibniz retoma a equivalência entre ideia e realidade e realça sua interpretação modal do argumento anselmiano, de acordo com a conhecida noção metafísica de harmonia preestabelecida.

Leibniz distingue entre “verdade de razão” (verdades necessárias) e “verdade de fato” (verdades contingentes). As primeiras provêm da lógica e das ciências demonstrativas como a geometria, por exemplo. As segundas são verdades científicas e são válidas somente até que se prove o contrário. A metafísica de Leibniz é fundada nos princípios lógicos da não-contradição e da razão suficiente (TIMOSSO, 2005, p.183). Para Leibniz, se a noção de Deus é coerente (ou seja, não contraditória), então Deus realmente existe. A não-contraditoriedade de uma noção equivale à sua possibilidade (caso contrário, seria impossível, completamente sem fundamento). Se algo é possível, então existe (ou deve existir), senão não seria possível. Em lógica modal aplica-se o seguinte princípio: (1) $\diamond p \supset p$; e, (2) $\square p \supset \diamond p$. Outras versões mais fortes introduzem um terceiro princípio: (3) $\square \diamond p \supset \diamond \square p$. Consequentemente, é a própria possibilidade que permite a derivação final segundo a qual a existência de Deus é real.

Timossi (2005, p.187) recorda que, em metafísica, “a possibilidade corresponde à contingência; a impossibilidade, ao puro não-ser; e a necessidade, a um ente que não pode não existir”. Leibniz parte do pressuposto de que a essência de Deus implica a existência neces-

sária. Ele demonstra primeiramente a possibilidade e, em seguida, afirma a existência real por dedução lógica¹⁷³. Ora, se Deus é possível, não pode não existir, pois não se pode separar sua essência de sua existência. Timossi (2005, p.189-190) também expõe o raciocínio de Leibniz que visa demonstrar como duas perfeições são perfeitamente compossíveis entre si. Timossi (2005) reconstrói o argumento assim: Se o Ser perfeitíssimo é possível, então existe (pois a existência está incluída no grau de perfeição). O Ser perfeitíssimo é possível. Portanto, o Ser perfeitíssimo existe. Segundo Timossi (2005, p.193), há duas pressuposições metafísicas em questão: 1) tudo “deve ser considerado como possível até que se prove o contrário”; 2) “a essência de um ente qualquer não é diferente de sua possibilidade de existir”. Se esses pressupostos são aceitos, pode-se demonstrar que um ser cuja essência implica a existência é possível e que esse ser existe necessariamente, caso contrário a ideia de um Ser necessário permanece simplesmente como a ideia de um ente entre outros, cuja correspondência com a realidade “deve ser verificada por observações empíricas” (TIMOSSSI, 2005, p.194). Assim, o argumento de Leibniz torna-se objetivamente eficaz. Com efeito, se o conceito de um Ente necessário não é contraditório, então se deve admitir que este existe necessariamente, pois “sua essência implica a existência” (TIMOSSSI, 2005, p.194).

Timossi expõe os seguintes argumentos de Leibniz: 1) Se o *Ens a se* (Ser necessário, Ente que é por si) é impossível, então são impossíveis todos os seres contingentes. Mas os seres contingentes são possíveis. Então o *Ens a se* é possível. 2) Se o *Ens a se* (que existe por essência) é possível, então existe. O *Ens a se* é possível. Portanto, o *Ens a se* existe.

¹⁷³ Segundo Pinheiro (2008, p.7-8), Leibniz formula dois tipos de definição de existência ao longo de sua obra e objetivo do artigo de Pinheiro é mostrar como esses dois tipos se equivalem, mesmo parecendo incompatíveis. O primeiro define a existência como “o que pode ser sentido ou percebido distintamente”, enquanto o ser é definido como “o que pode ser concebido distintamente”. O segundo tipo de definição de existência é aquele que põe a existência como a classe mais perfeita de compossíveis: “enquanto o ser é definido como o que é logicamente possível, o existente é definido como o compossível no mais alto grau, isto é, a existência é a propriedade de ser compatível com o maior grau de perfeição: “Certa vez defini uma Entidade [*Ens*] como tudo o que é distintamente pensável, e o Existente como o que é distintamente sensível ou perceptível. Explicando o assunto *a priori*, uma Entidade é o que é possível, mas existe atualmente o que está na melhor série de coisas possíveis” (LEIBNIZ *apud* ADAMS, 1994, p.235). A definição de existência como aquilo que é sensível parece depender de uma oposição radical entre existência e essência, pois a última é vista como aquilo que é concebível. A segunda definição de existência a põe como uma perfeição. A última definição parece contradizer a primeira. Mas, segundo Pinheiro, se se analisa o contexto das definições, é possível mostrar como elas se equivalem, pois a definição *a posteriori* não “se refere apenas a conhecimentos e sensações efetivos, mas à faculdade de sentir e à possibilidade de ser sentido, bem como a todos os seus requisitos, pois a existência não pode ser identificada ao que é efetivamente (pelo menos não ao que é sentido efetivamente por intelectos finitos) já que há objetos que nunca foram percebidos e que existem (...) Desse sistema coerente, no qual as sensações são pensadas como pertencentes a um só espaço e a um só tempo, pode-se inferir a existência não só do que se apresenta sensivelmente ao sujeito, mas também das entidades teóricas” (PINHEIRO, 2008, p.18).

A forma argumentativa do primeiro argumento é o *modus tollens*: 1. Se **a** então **b** (ou **a** implica **b**); 2. Ora, não **b**; 3. portanto, não **a**. Por sua vez, a forma argumentativa do segundo é o *modus ponens*: 1. **a** implica **b**. 2. Ora, **a**; 3. portanto, **B**. Em suma,

Se se estabelece o axioma de que Deus é o Ser necessário cuja essência implica a existência e se se estabelece também que *Ens a se* não é contraditório (ou seja, é possível), deduz-se logicamente, como em um cálculo matemático, que o Ser necessário existe (TIMOSSI, 2005, p.196).

Essa reformulação do argumento ontológico feita por Leibniz exerceu influência em pensadores como Wolff, Baumgarten e Mendelssohn. Eles partiram dessa convicção de que a mera possibilidade ou não-contraditoriedade de Deus implica sua existência necessária. Em Wolff, por exemplo, “o possível, o impossível e o necessário lógico coincidem com o possível, o impossível e o necessário ontológico” (TIMOSSI, 2005, p.203). É por meio da equipolência entre o domínio lógico e o domínio ontológico que se tenta demonstrar logicamente a existência real de Deus.

Timossi (2005, p.205) expõe alguns argumentos de Wolff. Destacamos três:

1)

Para todos os entes a essência coincide com a possibilidade.

O *Ens a se* existe porque a sua essência implica a existência.

Portanto, o *Ens a se* existe porque é possível.

2)

O *Ens perfectissimum* é possível

O *Ens perfectissimum* é Deus

Deus existe necessariamente.

3)

Deus é o Ser por si (*Ens a se*)

O Ser por si existe porque é possível

Portanto, Deus existe porque é possível.

Segundo Timossi (2005, p.211), Baumgarten utiliza os seguintes princípios lógicos para sustentar sua estrutura demonstrativa: o princípio da não-contradição, os conceitos de possível, impossível e necessário. Segue o argumento de Baumgarten reconstruído por Timossi (2005, p.214): “Necessário” é aquilo cujo contrário é em si mesmo impossível; a não-existência de Deus é em si mesma impossível; portanto, a existência de Deus é em si mesma

necessária. Na mesma linha de raciocínio, Timossi (2005, p.217-218) apresenta três argumentos de Mendelssohn:

1)

Se o Ser perfeitoíssimo (Deus) fosse somente possível, então seria contingente.

Mas o ser perfeitoíssimo não pode ser dito contingente (caso contrário, haveria contradição).

Portanto, o Ser perfeitoíssimo não é somente possível.

2)

Ou o Ser perfeitoíssimo existe realmente ou seu conceito é em si contraditório.

A noção de Ser perfeitoíssimo não é em si mesma contraditória.

Portanto, o Ser perfeitoíssimo existe realmente.

3)

Se o Ser perfeitoíssimo não contém em sua própria noção qualquer coisa contraditória, então ele deve existir necessariamente.

O Ser perfeitoíssimo não contém em sua própria noção qualquer coisa contraditória.

Portanto, o Ser perfeitoíssimo deve existir necessariamente.

Leibniz, Wolf, Baumgarten e Mendelssohn têm de lidar com o problema modal da prova ontológica que consiste na dificuldade de se considerar legítima a passagem “da possibilidade lógica à possibilidade ontológica, da existência potencial ou hipotética à existência real” (TIMOSSO, 2005, p.221). Segundo Timossi (2005, p.225), a possibilidade real ou ontológica “refere-se à admissibilidade do ponto de vista racional da existência efetiva ou futura de um determinado ente”. A possibilidade, de fato, diz apenas que um determinado ente pode ou não existir. A necessidade é diferente, pois um ente necessário é um ente que é e não pode não ser. Nesse sentido, *poder ser* e *dever ser* significam, respectivamente, *poder existir* e *dever existir*. A modalidade, nesse caso, funda a consideração ontológica e constitui uma lógica própria do ser. Timossi (2005) também diz que essa revisão histórica da crítica ao argumento ontológico poderia apresentar um forte resultado: a prova *a priori* é impossível porque não é possível o salto que ela propõe do plano lógico ao plano existencial. Esse seria o cerne das objeções que têm sido estabelecidas desde Gaunilo e Tomás de Aquino, a saber: a passagem de uma existência mental a uma existência real não é válida e não pode haver contradição lógica na negação da existência real de Deus, pois o real e o ideal são níveis diferentes e não imediatamente relacionados entre si. Falaremos mais sobre isso no capítulo sobre o argumento cosmológico, na crítica kantiana do argumento ontológico e

nas breves menções às atuais releituras do argumento ontológico. Compete-nos, agora, adentrar ao texto de Anselmo, expondo primeiramente o chamado “argumento cosmológico” presente na obra *Monológio* e, posteriormente, o chamado “argumento ontológico” que aparece na obra *Proslógio*.

1.2 O *Monológio*: prelúdio da prova ontológica

No primeiro capítulo do *Monológio*, Anselmo circunscreve aquilo de que cada pessoa é capaz de se convencer tão somente pelo uso da razão (*sola ratione*). No dizer de Xavier (2008), essa circunscrição de Anselmo se reduz à constatação de que há uma natureza única “que basta a si mesma na sua eterna beatitude, que é suprema relativamente a todos os entes e que, pela sua bondade onipotente, dá a todos eles a condição de serem algo e de serem bons” (XAVIER, 2008, p.296). Ademais, essa circunscrição nos permite discernir dois aspectos principais da divindade: “a acepção da natureza divina em si mesma, ou na sua exclusiva autossuficiência; e a acepção da mesma natureza na sua relação com todos os outros seres, que dela dependem, e, em especial, com a alma humana” (p.270). Os 80 capítulos que compõem o *Monológio*, segundo Xavier, tratam dessas duas acepções da natureza divina.

A acepção da natureza divina em si mesma é considerada no âmbito da essência suprema e do espírito supremo, que enquadra a teologia da Trindade, enquanto a acepção divina em relação com os outros entes é a consideração da divindade que prevalece nos argumentos a favor da existência de Deus e nos demais argumentos da obra. Segundo Xavier (2008, p.269), do capítulo 1 até o 4, Anselmo afirma a existência de Deus, considerado em relação com outros seres em forma de bem supremo (via da bondade), grandeza suprema (via da grandeza), existente supremo (via da existência) ou natureza suprema (via da perfeição). Italo Sciuto (2009, p.13-18) também considera quatro vias para a demonstração da existência de Deus no *Monológio*, as quais são constituídas a partir das concepções anselmianas de Deus: a via da bondade, que deduz da bondade um ente superior a tudo (*summum omnium*) e que é sumamente bom (ANSELMO, 2009, p.16); a segunda via parte do conceito de grandeza, no sentido valorativo (excelência), e demonstra a existência de algo (*unum aliquid*) que é/existe por si mesmo (*esse per se*) em relação à grandeza, tal como o é em relação à bondade (ANSELMO, 2009, p.16); a terceira via parte do ser/existência da coisa e deduz a existência de um sumo ente que é uno, idêntico e *per se*; o ponto de partida da quarta prova é a diversidade de valores das coisas múltiplas, ou seja, da evidência de seu valor

maior ou menor. Tomando em consideração as três provas anteriores, esta última chega a uma conclusão idêntica, uma vez que aquilo que é mais ou menos valoroso exige aquilo que é máximo, isto é, o ente supremo.

Apesar de Xavier e Sciuto apontarem quatro provas (ou quatro vias), diversos intérpretes¹⁷⁴ sugerem que Anselmo apresenta, na obra *Monológico*, três provas para a existência de Deus, que partiam das criaturas para chegar ao criador, isto é, provas *a posteriori*¹⁷⁵ da existência de Deus. Com efeito, para além das convicções de um cristão, Anselmo estaria afirmando a racionalidade como elemento constitutivo da essência humana e tomando a educação como um meio pelo qual o ser humano poderia exercer sua fé. Essa obra foi inspirada na obra *De Trinitate* de Agostinho; e, no prólogo dela, Anselmo (2009) afirma empregar a razão sem recorrer, em nada, à autoridade das Escrituras Sagradas.

Martines (1992) expõe que o *Monológico*, escrito em 1077, realiza uma meditação sobre a essência divina e sobre outros temas afins, não se apoiando nas *Escrituras* nem buscando “outra prova a não ser a do encadeamento necessário da razão (*rationes necessariae*) e na evidência da verdade (*veritas claritas*)” (MARTINES, 1992, p.86). Antes de tratar do *Proslógio* e do *Monológico*, o autor retoma dados históricos que elucidam o contexto em que Anselmo escreveu, por exemplo: o conflito de Anselmo com os dialéticos hereges (como o nominalista Roscelino) e com os anti-dialéticos, o realismo de Anselmo e o pressuposto da fé para o entendimento (*Nisi credideritis, non intelligetis*). O autor também pontua que Anselmo estabelece suas três provas a partir das ideias de bondade, grandeza e perfeição. Estas, por sua vez, pressupõem dois princípios: a) as coisas são desiguais em perfeição; b) toda perfeição (em maior ou menor grau) participa da Perfeição considerada de forma absoluta, que é Deus. Destacamos duas noções de Anselmo mencionadas por Martines que serão importantes para a compreensão do *Proslógio*: “o desejo do estabelecimento de *rationes necessariae* no trato de questões teológicas e a crença absoluta na existência de um ser perfeitamente bom e grande (*credere in*)” (MARTINES, 1992, p.86).

¹⁷⁴ Cf. STREFLING, 1997; OPPY, 1995; OLIVEIRA, 2005; GILSON, 2012; MARTINES, 1992; THILLY, 1952.

¹⁷⁵ Italo Sciuto (2009, p.14) adverte que chamar o argumento do *Monológico* de *a priori* e o do *Proslógio* de *a posteriori* é um anacronismo, visto que Anselmo não utiliza esses termos. Tais conceitos são utilizados somente no século XIII por Alberto Magno. “Em Alberto, na verdade, a expressão *a priori* significa a demonstração *propter quid*, isto é, a demonstração perfeita que procede da causa ao efeito; enquanto *a posteriori* significa a demonstração *quia*, isto é, aquela imperfeita demonstração que procede do efeito à causa” (ANSELMO, 2009, p.14). Essa distinção também aparece na filosofia árabe, que não é conhecida por Anselmo. A concepção de *a priori* como aquilo que se adquire sem a experiência e *a posteriori* como o que provém da experiência é moderna.

Diferentemente do que disse Oliveira (2005) e Xavier (2008), o teólogo Karl Barth (2012) entende que o *Monólogo* não apresenta qualquer “prova cosmológica” para a existência de Deus:

É desta maneira que o desenvolvimento do *Monol.*1-6, o qual é frequentemente e no entanto erroneamente (pelo motivo da memória de Tomás de Aquino) descrito como a “Prova Cosmológica da Existência de Deus”, será compreendido (BARTH, 2012, p.67).

Todavia, o teólogo não nega que a Natureza de Deus é elucidada nesta obra, de modo que o ignorante com relação à religião possa entendê-la. Barth (2012, p.68) também infere que por trás do *Monólogo* 1-6 e 7-8 está o dogma da criação a partir do nada, a doutrina dos atributos de Deus (*Monólogo* 15-24), a confissão cristã da Unidade e Onipotência de Deus, a doutrina da Palavra de Deus e a cristologia católica. Portanto, nas palavras do teólogo, há uma “pressuposição ‘bíblico-eclesiástico-dogmática’ e não um exemplo de teologia ‘natural’, de uma segunda teologia ao lado da única Teologia Revelada na obra” (BARTH, 2012, p.68). A contextualização elaborada por Martines (1992) também admite a importância da pressuposição de fé por detrás das conclusões de Anselmo. Martines sublinha que “segundo o Doutor Magnífico, é presunçosa a atitude daqueles que ao tomar contato com determinada ciência se acham em pleno direito de criticar as questões de fé. A dialética por si só não alcança as grandes verdades” (MARTINES, 1992, p.84).

Percebemos, pois, que uma leitura filosófica desse texto pode ser completamente contrária a um tipo de leitura teológica¹⁷⁶. Se o objetivo da leitura filosófica é extrair elementos lógicos e objetivos na obra de Anselmo e reconstruir seus argumentos em forma de provas da existência de Deus, o objetivo de uma leitura teológica pode ser o de mostrar as pressuposições teológicas subjacentes às chamadas provas da existência de Deus, além de mostrar que não há como provar a existência de Deus. Com efeito, ao concluir que Anselmo elaborava uma prova cosmológica para a existência de Deus, temos um problema teológico, a saber: a relação e a tensão entre uma teologia natural¹⁷⁷ e uma teologia revelada.

Esse conflito exposto por Barth é a chave para a compreensão de Tillich, uma vez que o objetivo de Tillich é superá-lo sem tomar parte dele. Disso vem o título, na introdução do segundo volume da *Teologia Sistemática*: “Para além do naturalismo e do supranatura-

¹⁷⁶ Essa leitura teológica barthiana é protestante e neo-ortodoxa, correspondendo, em parte, ao que Tillich considera como “supranaturalismo”.

¹⁷⁷ Teologia natural seria, em geral, aquela que parte da Natureza ou de elementos imanentes para inferir sobre Deus. Por sua vez, Teologia revelada seria aquela que parte da Revelação de Deus para inferir sobre o ser humano e a Natureza.

lismo (TILLICH, 2005, p.301). Título este que mostra a intenção de Tillich de superar tanto a teologia natural, que se expressa nas tentativas de provas da existência de Deus, como a teologia supranaturalista, que se apresenta na concepção transcendente de Deus. Contudo, dessa discussão não convém tratar neste momento, pois devemos compreender como Tillich concebe a obra *Monológio*.

Tillich reconhece, como Barth, que a base teológica de Anselmo era a mesma de todos os escolásticos, isto é, a afirmação de que toda a verdade estava, direta ou indiretamente, presente nas Escrituras e em sua interpretação por parte dos pais da Igreja. No entender de Tillich, Anselmo não era autônomo em um sentido vazio e formal, nem heterônomo, como se submetesse sua razão a uma tradição ininteligível, mas teônimo (TILLICH, 2007, p.166-168). É importante a crítica de Tillich tanto à autonomia da modernidade quanto à heteronomia da tradição cristã, em sua interpretação de Anselmo, porque essa crítica abre caminho para a análise que o autor faz de momentos históricos¹⁷⁸ e para seu conceito de teonomia, que é central na totalidade de sua obra.

Uma boa expressão do que ele entendia por teonomia, além do que já vimos no capítulo anterior, era “o método filosófico de Anselmo, de Agostinho e – com certa hesitação – de Hegel” (TILLICH, 2007, p.168). O método teônimo significa o reconhecimento do mistério do ser sem, no entanto, recebê-lo como elemento transcendente e autoritário, pois recebê-lo de modo autoritário “equivaleria a dizer que Deus estaria destruindo o seu próprio *Lógos*, que é a profundidade da razão. A razão e o mistério andam juntos, como a substância e a forma” (TILLICH, 2007, p.168). Como se vê, mais uma vez o autor expressa uma posição dialética que põe em tensão a teologia natural e a teologia revelada, a heteronomia supranaturalista e a autonomia idealista.

A melhor expressão do método teônimo de Anselmo, segundo Tillich, estaria pressuposta nas conjecturas em favor da existência de Deus. Apesar de o autor não considerá-los como argumentos, devemos separar os dois básicos “argumentos” de Anselmo: o cosmológico e o ontológico. É importante ressaltar que um dos objetivos do autor, em sua leitura de Anselmo, na obra *História do Pensamento Cristão*, é demonstrar como os “argumentos” não

¹⁷⁸ Tillich concebe autonomia como a razão que afirma e efetiva sua estrutura sem considerar sua profundidade (cf. TILLICH, 2005, p. 97). Heteronomia seria uma lei estranha imposta a uma ou a todas as funções da razão. A heteronomia “emite ordens a partir de ‘fora’ sobre como a razão deveria apreender e configurar a realidade”. Já a teonomia, segundo o autor, “não significa aceitação de uma lei divina imposta sobre a razão por uma autoridade mais elevada. Significa razão autônoma unida à sua própria profundidade” (TILLICH, 2005, p.98).

são argumentos. “Vou demonstrar como esses argumentos em favor da existência de uma duvidosa e desconhecida peça da realidade, mesmo se chamada de ‘Deus’, não são argumentos” (TILLICH, 2007, p.169)¹⁷⁹. Esta frase mostra como o elemento incondicional, para o autor, é apenas uma “peça da realidade”, ou seja, não é Deus.

Devemos, pois, reconstruir o suposto argumento cosmológico de Anselmo dividindo-o em cada uma das etapas ou “provas”. Vale ressaltar que Tillich divide estas em duas partes, não em “três provas”, isto é, separa aquilo que julga relevante (primeira parte) daquilo que considera irrelevante (segunda parte).

Segundo Freitas (2008, p.4-5), baseado no princípio de causalidade aplicado à multiplicidade e aos graus de bondade, Anselmo chega a três conclusões: a) a existência de um Bem supremo, fonte de todos os bens; b) a existência de um Ser soberano que existe por si e produz todos os outros seres; c) a existência de um Ser perfeito que confere a perfeição aos seres imperfeitos. Esses atributos convergem em um único Ser absoluto e necessário (Deus). Cada uma dessas conclusões remete ao que é chamado de provas da existência de Deus. Passemos, então, às provas do *Monológio*.

1.2.1 A primeira “prova” do Monológio

Segundo Gilson (2012, p.261), a primeira prova nos conduz a um bem supremo, necessariamente existente, do qual participam todos os bens particulares que nos são conhecidos. Eis a prova:

Mas, assim como vimos existir um ser soberanamente bom, pois todas as coisas são tais devido a um bem único, da mesma maneira devemos necessariamente induzir que há também um ser soberanamente grande, pois todas as coisas que são grandes devem-no a um ser que é grande por si. Ele é grande não no sentido espacial, como se diria dos corpos, mas no sentido em que quanto maior é, mais digno e melhor é, como acontece com a sabedoria. E, desde que não pode haver nada sumamente grande se não sumamente bom, decorre que deve existir um ser que igualmente, é o maior e o melhor, isto é sumamente superior a todas as coisas (ANSELMO, 1973, p.19)¹⁸⁰.

¹⁷⁹ É curioso notar que também o pensador Karl Rahner combatia a visão de Deus como “peça da realidade” ou “parte do mundo” e promulgava a concepção de Deus como o indeterminado ou incondicionado. O fato de Rahner e Tillich terem conhecido o pensamento heideggeriano talvez explique esse vocabulário comum, principalmente pela fenomenologia da ideia de “mundo” (RAHNER, 1961). Há diversos artigos que tratam da relação entre Tillich e Rahner (O’MEARA, 2010).

¹⁸⁰ *Quemandmodum autem inventum est aliquid esse summe bonum, quoniam cuncta bona per unum aliquid*

Anselmo compõe um raciocínio baseado no argumento central de que a essência suprema é superior a tudo porque ela existe por si mesma e porque tudo o que existe é derivado dela. Semelhante argumentação é encontrada na discussão de Boécio dos *Septenários*, conforme mostra Savian Filho (2005, p.97): “as coisas são definidas como bens segundos, provenientes do primeiro bem, cujo ser mesmo é o bem”.

Segundo Gilson (2012), Anselmo extrai essa “prova” da experiência dos bens particulares. Sabemos, pois, por experiência externa e interna que há inúmeros bens, posto que fruímos deles. A razão da bondade de todos os objetos de que desfrutamos encontra-se na existência de um bem único, “que é a causa da bondade de todos os outros bens” (GILSON, 2012, p.261). Como exemplo da prova, Gilson (2012, p.261) toma o conceito de justiça:

todas as coisas que se dizem justas umas em relação às outras, quer o sejam em grau igual ou distinto, não podem ser concebidas como justas senão pela justiça, que não pode ser distinta nos diversos objetos. Por conseguinte, ao compararmos vários bens entre si, temos de referi-los à própria bondade em virtude da qual eles são bons; pois sem ela não haveria medida pela qual pudéssemos chamá-los mais ou menos bons. Logo, a própria bondade é a razão do seu ser-bom.

Segundo Xavier (2008, p.270), aqui se encontra uma admissão platônica¹⁸¹ por trás de Anselmo: o princípio de participação do múltiplo na unidade superior de uma qualidade comum ou princípio da cointegração do uno e do múltiplo. “Este princípio é a razão que justifica a inferência da existência de um bem uno a partir da consideração de múltiplas coisas mais ou menos boas” (XAVIER, 2008, p.270). O bem uno, segundo Xavier, não pode ser bem por outro (por participação ou por causa de outros), pois senão não seria o bem uno pelo qual são variavelmente bons todos os bens, mas seria um dos bens múltiplos que são

sunt bona, quod est bonum per seipsum: sic ex necessitate colligitur aliquid esse summe bonum, quoniam quaecumque magna sunt, per unum aliquid magna sunt, quod magnum est per seipsum. Dico autem num Magnum spatio, ut est corpus aliquod; se quod quanto maior, tanto melius est aut dignius, ut est sapientia. Et quoniam non potest esse summe Magnum nisi id quod est summe bonum, necesse est aliquid esse maximum et optimum, id est summum omnium quae sunt (ANSELMO, 2009, p.48). Esse texto latino do capítulo II (*De eadem re*) do *Monólogo*, extraído da edição crítica de F.S. Schmitt, não apresenta a expressão “um ser soberanamente bom”, como aparece na tradução em Português. Uma tradução mais apropriada poderia ser “algo que é sumamente bom” ou “aquilo que é sumamente bom”. A tradução de Sciuto para o italiano aparece “qualcosa di sommamente buono” (cf. ANSELMO, 2009, p.49), isto é, “algo sumamente bom”. Pelo visto, o tradutor que traduziu o texto para o português considerou que “o que é sumamente bom” ou “algo sumamente bom” é o mesmo que “o ser soberanamente bom”. Contudo, essa separação entre “o ser” e “aquilo que é” é importante para a contextualização tanto dos primeiros argumentos que aparecem no *Monólogo* quanto do argumento do *Proslógio*. Essa separação é decisiva para a discussão acerca do argumento anselmiano, mais especificamente, se o argumento é ou não ontológico.

¹⁸¹ Tillich constata algo semelhante quando diz que por trás da constatação de Agostinho e Kant, do elemento incondicional, está Platão (cf. TILLICH, 2005, p.214).

bons por outros. E, pela função unificante que desempenha em relação a todos os outros bens, ele tem de ser por si mesmo (não por outro) e tem de ser supremo, isto é, superior a todos os outros. Com efeito, unidade, autonomia e supremacia são as propriedades inerentes ao bem de todos os bens. Xavier nomeia essa via como “via da bondade” (XAVIER, 2008, p.271). Ademais, de acordo com Xavier, no capítulo 2 ocorre o mesmo raciocínio, porém não se discorre sobre uma qualidade como a bondade, mas uma quantidade, isto é, a grandeza (*magnitudo*) que Anselmo convoca, não como pura quantidade, “mas como medida de dignidade para a ordenação das qualidades, portanto, com uma conotação inerentemente qualitativa” (XAVIER, 2008, p.271).

Destarte, Xavier (2008) encontra um segundo argumento, dentro da chamada “primeira prova”, que possui o mesmo princípio desta. Ele parte da consideração de múltiplas coisas grandes para concluir que há uma grandeza por meio da qual são variavelmente grandes todas as coisas grandes. Consequentemente, essa grandeza é autônoma (por si mesma) e suprema, coincidindo com o bem autônomo e supremo.

Essa primeira prova é reconstruída por Tillich (2007, p.169) de modo diferente: “Temos ideias do bom, do grande, do belo e do verdadeiro. Essas ideias se realizam em (todas as)¹⁸² coisas, pois encontramos beleza, bondade e verdade em todos os lugares, embora em medida e graus diferentes”. A ideia do bem ou da verdade em si deve estar pressuposta quando dizemos que algo participa em maior ou menor grau dessas ideias. E, sendo ela o critério pelo qual se mede, não pode ser objeto de medida e grau. A ideia pressuposta é o bem-em-si ou o incondicionalmente bom (o ser-em-si ou a beleza-em-si). Portanto, em todas as coisas finitas ou relativas está implícita a relação com algo incondicionado (absoluto). Com efeito, o condicionamento e relatividade pressupõem e implicam algo absoluto e incondicional, de tal modo que os sentidos do condicionado e do incondicionado são inseparáveis.

O autor termina sua exposição sobre essa primeira parte da “prova” de Anselmo atestando que não se trata de um argumento, mas de uma análise da realidade. Análise esta que mostra a presença de algo incondicional (ou infinito) naquilo que é condicionado (finito). “A realidade, por sua própria natureza, é finita, voltada para o infinito ao qual o finito pertence e do qual se acha separado” (TILLICH, 2007, p.169).

¹⁸² O texto em inglês diz “todas as coisas”, a tradução em Português diz “em coisas”.

Percebe-se que o autor, na *História do Pensamento Cristão*, apesar de reconstruir a prova, reinterpreta Anselmo com o fim de expor um argumento comumente apresentado em sua ontologia da *Teologia Sistemática* e que já explicitamos nesta tese: há um elemento incondicional na estrutura do ser. Ademais, essa reinterpretação tillichiana separa ideia e coisas e toma o elemento incondicional não como um ente, mas como um “padrão” de bondade e verdade.

1.2.2 A segunda “prova”

Ainda não apenas tudo o que é bom e grande é assim em virtude de uma única e mesma coisa, mas parece também que tudo o que existe exista devido a uma mesma coisa. Com efeito, tudo o que existe ou provém de algo ou deriva do nada. Mas o nada não pode gerar nada e sequer é possível pensar que algo não seja gerado senão por algo. Portanto, tudo o que existe só pode existir (gerado) por algo. Assim sendo, tudo o que existe é gerado: ou por uma causa só ou por muitas. Se por muitas, elas, ou convergem num princípio único pelo qual todas as coisas existem, ou existem por si, ou criam-se mutuamente. Mas se muitas coisas procedem do mesmo princípio já não tem origem múltipla e sim, única, e se existe cada uma por si mesma, deve-se supor, então, a existência de uma força, ou natureza, que possui propriedade de existir por si. Neste caso, porém, não resta dúvida de que são aquilo que são devido àquela causa pela qual possuem a propriedade de existir por si mesmas. Portanto, é mais acertado dizer que existem todas por um princípio do que por vários, pois sem ele, não poderiam subsistir (...) conclui-se assim, que deve haver um ser perfeitamente bom e grande, superior a todas as coisas, quer se denomine ele essência, substância ou natureza (ANSELMO, 1973, p.19; STREFLING, 1997, p.37)¹⁸³.

Segundo Gilson (2012), essa “prova” nos conduz a um ser supremo, sem o qual a existência dos seres particulares ordenados hierarquicamente seria incompreensível. O autor resume, portanto, a prova do seguinte modo: tudo o que existe o é em virtude de um só e mesmo ser, pois tudo quanto existe ou vem de algo ou vem de nada. Não pode, pois, vir do nada.

¹⁸³ “*Denique non solum omnia bona per idem aliquid sunt bona, et omnia magna per idem aliquid sunt magna, sed quidquid est, per unum aliquid videtur esse. Omne manque quod est, aut est per aliquid aut per nihil. Sed nihil est per nihil, non enim vel cogitari potest, ut sit aliquid non per aliquid. Quidquid est igitur, non nisi per aliquid est. Quod cum ita sit, aut est unum aut sunt plura, per quae sunt cuncta quae sunt. Set si sunt plura, aut ipsa per se invicem sunt. At si plura ipsa sunt per unum, iam non sunt omnia per plura sed potius per illud omnium, per quod haec plura sunt. Si vero ipsa plura singula sunt per se, utique est una aliqua vis vel natura existendi per se, quam habent, ut per se sint. Non est autem dubium quod per id ipsum unum sint, per quod habent ut sint per se. Verius ergo per ipsum unum cuncta sunt, quam per plura, quae sine eo uno esse non possunt*” (ANSELMO, 2009, p.48; 50). Texto reproduzido da edição crítica de F.S. Schmitt.

Resta saber se as coisas existem em função de um só ou de muitos. Se de muitos, estes ou se ordenam a um só que lhes faz existir, ou existem por si mesmos, ou, enfim, derivam sua existência mutuamente um do outro. Se existem por si mesmos, possuem certa força ou natureza pela qual existem e esta deve ser a única, porquanto todos participam dela. Logo, é mais acertado dizer que todos existem em razão desse princípio do que dizer que existem por si mesmos. A terceira hipótese se exclui com a mesma facilidade, pois é impossível que os muitos tenham sua existência por mútua comunicação, sob pena de se admitir uma dependência circular. Ademais, essa ideia é contraditória, não sendo válida nem para as coisas mutuamente relacionadas, como a relação entre o senhor e o servo.

Visto, pois, que a verdade não nos permite admitir que a causa de todas as coisas seja múltipla, só nos resta concluir que a multiplicidade existe por uma causa única, que existe por si mesma. E esta causa única, existente por si mesma, deve ser maior que as coisas que dela recebem a existência. Logo, deve haver um ser único, que possui a existência em grau sumamente elevado e que é soberanamente bom e grande (cf. GILSON, 2012, p.262).

Segundo Xavier, o terceiro argumento parte de tudo aquilo que é para concluir que há um ente supremo, ou seja, parte “da totalidade dos entes, ou dos existentes, para chegar a concluir que há necessariamente um ente supremo, ou um existente supremo, pelo qual são todos os entes, ou pelo qual existem todos os entes” (XAVIER, 2008, p.271). Dessa forma, entre a premissa e a conclusão, de acordo com a autora, há passos intermédios que são princípios da metafísica de Anselmo ou por eles se justificam. Ela destaca três princípios: o da disposição relacional do ser; o da assimetria; o da ordem dos termos. O princípio da disposição relacional do ser segundo a relação por algo (*per aliquid*) postula que tudo aquilo que é não é senão por algo.

A relação por algo (*per aliquid*) é plurideterminável e a sua determinação mais óbvia é pela forma de uma relação de causalidade. À luz da determinação causal da relação por algo, o princípio enunciado estabelece que tudo aquilo que é, ou seja, todo o ente ou existente é por alguma causa, ou seja, é efeito de alguma causa (XAVIER, 2008, p.271).

A impossibilidade de essa causa ser múltipla, segundo Xavier, se dá devido a outro princípio da metafísica anselmiana: “o princípio da assimetria da relação por algo, segundo o qual nada pode ser por aquilo a que dá ser, ou seja, na sua forma causal, nenhuma causa pode ser causada pelo seu próprio efeito” (p.271). Ademais, essa causa não pode ser inferior a algum de seus efeitos, pois aquilo que é por algo é menor do que aquilo pelo qual é – em

termos de causalidade, todo efeito é inferior à sua causa. Esse seria o terceiro princípio da metafísica de Anselmo: princípio de ordem dos termos da relação por algo.

Assim, tendo em vista esses três princípios anselmianos apontados por Xavier, a causa única do ser de todos os entes tem de ser por si, pois não é ocasionada por alguma outra causa superior, além de ter de ser também suprema, isto é, ter de ser o “ente supremo relativamente a todos os entes, ou o supremo existente relativamente a todos os existentes”. Ora, como não há ente, ou existente, sem essência ou natureza, “o complexo argumento do cap. 3 dá lugar ao argumento do cap.4, a favor da necessidade de haver uma natureza suprema na ordem das naturezas” (XAVIER, 2008, p.272).

1.2.3 A terceira “prova”

Se alguém examinar a natureza das coisas, queira ou não queira, haverá de convir que nem todas podem ser colocadas no mesmo plano de dignidade, mas, ao contrário, uma delas se distingue pela diferença de graus. Com efeito, quem duvidasse que é melhor, por sua natureza, o cavalo que a madeira, e o homem melhor ainda que o cavalo, não seria digno de ser chamado homem. Se, entretanto, não é possível duvidar que algumas naturezas sejam melhores que outras, a razão, todavia, convence-nos haver, entre elas, uma que é tão superior às demais que não admite nenhuma que lhe seja superior (ANSELMO, 1973, p.20; STREFLING, 1997, p.38)¹⁸⁴.

Esta última prova cosmológica apresentada por Anselmo fala da natureza das coisas diferentes, que sem dúvida não são iguais em dignidade e se distinguem umas das outras por uma diferença de graus. A partir da graduação que existe entre seres diferentes, conclui-se que existe um ser que teria o mais alto grau, de onde todos os demais seres devem provir.

Este argumento parte da consideração de uma pluralidade de natureza com distintos graus de dignidade, ou de grandeza, para concluir que há uma natureza suprema pela qual são boas todas as coisas boas, pela qual são grandes todas as coisas grandes, e pela qual são todos os entes ou pela qual existem todos os entes. Este quarto argumento é, portanto, o mais completo, na medida em que inclui os anteriores (XAVIER, 2008, p.272).

À luz desse argumento, segundo Xavier, os três anteriores – ou dois, de acordo com os demais leitores – podem ser tomados como partes de uma argumentação complexa que

¹⁸⁴ “*Amplius. Si quis intendat rerum naturas, velit nolit, sentit non eas omnes contineri una dignitatis paritate, sed quasdam earum distingui graduum paritate. Qui enim dubitat quod in natura sua ligno melior sit equus, et equo praestantior homo, is profecto non est dicendus homo. Cum igitur naturarum aliae aliis negari non possint meliores, nihillominus persuadet ratio aliquam in eis sic supereminere, ut non habeat se superiorem*” (ANSELMO, 2009, p.52).

culmina e termina no final do quarto capítulo. E o quarto argumento, além de supor os princípios metafísicos que operam nos anteriores, acrescenta mais um: o princípio da finitude da ordem qualitativa das naturezas. Nos argumentos anteriores, a autonomia e a supremacia “são propriedades correlativas da independência do bem dos bens, da grandeza das grandezas e do ente dos entes, que instauram relações de dependência (participação ou causalidade) em todas as outras coisas” (XAVIER, 2008, p.272). O quarto argumento, porém, se constrói não sob as relações de dependência direta ou indireta, mas em relações de maior ou menor perfeição entre as naturezas, que constituem uma ordem de dignidade¹⁸⁵ entre elas. Com essa ordem de dignidade, “o que é que impede de admitir que possa haver sempre uma natureza mais perfeita do que outra num processo sem fim? O princípio da finitude da ordem qualitativa das naturezas” (XAVIER, 2008, p.272). De acordo com Anselmo, negar esse princípio seria irracional¹⁸⁶.

Como dito, Tillich compreende o argumento do *Monólogo* como um todo e o divide em dois momentos: uma síntese e reinterpretação das primeiras provas e uma crítica à parte ao realismo metafísico que identifica os universais com os graus do ser¹⁸⁷. Constrói-se, nesse realismo, uma hierarquia de conceitos na qual o incondicionalmente bom e grande não são apenas qualidades ontológicas, mas realidades ônticas, isto é, seres entre outros seres. Assim, o mais alto ser é o mais universal de todos e precisa ser apenas um, abrangendo todas as coisas. Tillich ressalta que “o significado ou a qualidade do infinito de repente se transforma no mais alto ser infinito, no mais alto, maior e melhor ser incondicionado” (TILLICH, 2007, p.169). A conclusão de Tillich é a de que o argumento é acertado na medida em que descreve o encontro humano com a realidade. Mas é inadequado ao concluir em favor da existência de um ser superior. A objeção de Tillich às provas cosmológicas de Anselmo segue o mesmo raciocínio de suas objeções a Agostinho e Kant.

¹⁸⁵ João Duns Escoto considera essa ordem como “ordem de eminência” (XAVIER, 2008, p.272).

¹⁸⁶ “*Si enim huiusmodi graduum distinctio sic est infinitam ut nullus ibi sit gradus superior quo superior alius non inveniatur, ad hoc ratio deducitur, ut ipsarum multitudo naturarum nullo fine claudatur. Hoc autem nemo non putat absurdum, nisi quis nimis est absurdus*” (*Monólogo*, IV).

¹⁸⁷ Generalizando seu juízo sobre o pensamento desenvolvido na Idade Média (embora hoje essa generalização não possa ser aceita), Tillich fala de um “realismo medieval” e afirma que este realismo atribui poder de ser aos universais (cf. TILLICH, 2007, p.169).

1.2.4 O *Proslógio*

1.2.4.1 Um resumo da obra

O *Proslógio* é composto por vinte seis capítulos. Anselmo inicia o primeiro capítulo com uma prece e, a partir dela expõe o seu famoso argumento que se situa entre o segundo e o quarto capítulo. O autor explica, no Proêmio, que não estava satisfeito com as provas expostas no *Monológio* e que buscava um argumento único que provasse a existência de Deus sem ter que recorrer a qualquer outro. É justamente a partir dessa sua observação que a maioria dos leitores supõe que Anselmo estaria em busca de um argumento único para a existência de Deus. Isso, contudo, não quer dizer que Anselmo tenha sido absolutamente claro em sua missão lógico-filosófica de provar a existência de Deus, como alguns dizem, ou que o objetivo de sua obra tenha sido realmente esse. Pelo contrário, o fato de o autor estar fazendo uma prece a Deus do começo ao fim da obra, faz com que a obra, em nenhum momento, perca seu sentido devocional¹⁸⁸ e teológico. Segundo Martines (1997, p.52), a prece de Anselmo expõe dois importantes dados:

- a) a situação do homem que, pecador, está distanciado daquele a quem ama, mas mesmo assim pede ajuda ao criador; b) um deus misericordioso que pela descrição bíblica está presente e ausente ao mesmo tempo, porém é o único que pode renovar e reformar a alma do homem.

Ora, tendo esses elementos teológicos como pano de fundo, a separação dos elementos teológicos e filosóficos da obra, proposta por Macedo (1996, p.8), apesar de ser importante, não é tão simples, visto que: a) há textos bíblicos que fundamentam toda a obra e são postos como verdades inquestionáveis; b) a doutrina cristã do pecado original está também pressuposta em toda obra, esgotando, inclusive, a possibilidade de se compreender plenamente a Deus.

A consideração de Martinez expõe um meio termo entre a fé e a razão: “certamente, o argumento tem sua origem na fé, mas tem um sentido fora da fé” (MARTINEZ, 1997, p.79). Ademais, Martinez (1997, p.88) considera que a estrutura bifurcada entre prece e dialética dificulta a compreensão do *Proslógio*:

¹⁸⁸ “Um primeiro feito que nos pode dar luz sobre o problema é o constante apelo de S. Anselmo a alguns textos de Salmos, de Jeremias, de Jó e de São Paulo. Isto é, textos religiosos. Que isso quer dizer? O ponto de partida de S. Anselmo tem ar de oração; e isto, se entende com todo rigor, não há inconveniência em admiti-lo” (MARIAS, 1944, p.8).

O estilo literário do *Proslogion* é constituído por uma estrutura alocutiva e por uma estrutura impessoal. A primeira se apresenta logo no capítulo 1, no qual podemos verificar a presença de dois auditores: Deus e o próprio rogante (*anima mea*). Há ainda, ao longo desse capítulo, a existência de uma meditação (*Intra in cubiculum mentis tuae*) e de uma prece (que é uma súplica a Deus). A segunda, bem mais recorrente no *Proslogion*, é marcada por uma orientação especulativa, como ocorre, por exemplo, em grande parte do capítulo 2, exatamente a partir da intervenção do insensato. No lugar de palavras que ressoam com grande valor poético, temos um estilo despojado e seco, fruto de uma dialética rigorosa, onde cada palavra parece ser escolhida de modo consciencioso.

É evidente que o autor considera que os dados da Revelação – seja de uma experiência mística ou da Bíblia – são superiores às tentativas racionais de compreensão de Deus:

Portanto, agora, Senhor meu, ensina o meu coração sobre onde e como te procure, onde e como te encontre. Se não estás aqui, Senhor, onde Te procurarei estando ausente? Mas se estás por toda a parte, por que não me apercebo da Tua presença? Sem dúvidas habitas numa luz inacessível” (ANSELMO, 1996, p.20)¹⁸⁹.

O autor não tem dúvidas de que não encontrará a Deus de outra forma senão por intermédio da revelação do próprio Deus¹⁹⁰, ou seja, ele não pretende encontrar a Deus por meio da razão ou estabelecer uma via racional do conhecimento de Deus. A prece do autor já pressupõe a existência de Deus e a possibilidade de relação com Ele. Anselmo também não põe em questão se os dados bíblicos mencionados são ou não verdadeiros, mas continua questionando a partir da verdade deles:

E onde está essa luz inacessível? Ou como terei acesso à luz inacessível? Quem me conduzirá e me introduzirá nela, a fim de nela ver-Te? Além disso, em que sinais e em que manifestação Te procurarei? Nunca te vi. Não conheço a Tua face, Senhor, meu Deus (ANSELMO, 1996, p.20-21).

Anselmo, no *Proslógio*, parte de uma pressuposição bíblica¹⁹¹ para seu argumento que se inicia somente no capítulo II. Além disso, espera uma “iluminação” da parte de Deus e

¹⁸⁹ A expressão *Si autem ubique es, cur non video praesentem?* mostra que, apesar de Anselmo crer na onipresença de Deus, esta presença não é facilmente perceptível. Segundo Marias (1944, p.8), esse “sentir a Deus oculto é a única base sobre a qual se fundamenta o argumento; e a esta situação fundamental se volta todo o argumento”.

¹⁹⁰ “Não se trata de chegar a Deus, mas de contemplá-lo; muito menos de fazer uma teoria sobre um ente pensado, ou de um conceito metafísico; tudo isso poderá vir mais tarde, certamente; mas isso não vem primeiro” (MARIAS, 1944, p.9-10).

¹⁹¹ Há diversos textos bíblicos parafraseados no texto de Anselmo, vejamos alguns deles: “Teu rosoto, Senhor, redobradamente o procuro” (ANSELMO, 1996, p.20) refere-se ao Salmo 26.8; “sem dúvidas habitas numa luz inacessível” (ANSELMO, 1996, p.20) é uma citação de I Timóteo 6.16; “que fará o teu servo ansioso do teu amor e lançado longe da Tua face?” (ANSELMO, 1996, p.20) é uma questão presente no Salmo 50.13.

mantém essa esperança até o final de sua obra. É evidente que o autor estabelece uma prova para a existência de Deus, contudo, em nenhum momento da obra ele acredita ter adentrado à “luz inacessível” de Deus¹⁹² ou ter dado uma definição clara e verdadeira de Deus a partir da própria razão. Isso, contudo, não quer dizer que a obra não possua grande rigor filosófico.

Anselmo assevera:

Mas, ai de mim, miserável, um de entre os miseráveis filhos de Eva afastados de Deus, que comecei e que concluí? Para onde tendia, para onde me desviei? A que aspirava, em meio de que realidades suspiro? Procurei bens e eis a confusão. Tendia para Deus e tropecei em mim próprio (...) Até quando, Senhor, nos esquecerás, até quando afastarás de nós a tua face? (...) Olha-nos, Senhor, escuta-nos e ilumina-nos, mostra-te a nós” (ANSELMO, 1996, p.22).

Strefling (1997, p. 40) diz que a ideia de Deus sobreveio à mente de Anselmo de repente, mas isso não parece claro em Anselmo. Também não se pode dizer, como supõem alguns leitores, que Anselmo concebia claramente a essência de Deus como “algo maior do que o qual nada pode ser pensado”. Essa definição é precedida por outras de importantes teólogos e pais da Igreja, por exemplo: Agostinho¹⁹³ e Tertuliano¹⁹⁴. Antes, logo após dizer “Não procuro Senhor, penetrar a Tua profundidade, porque de maneira nenhuma lhe comparo a minha inteligência, mas desejo entender, de certa forma, a tua verdade que o meu coração crê e ama” (ANSELMO, 1996, p.23) e também de pronunciar a famosa frase “nem procuro entender para crer, mas creio para entender. Pois, até isto eu creio: que, se não acreditar, não entenderei”¹⁹⁵, Anselmo disse:

¹⁹² Julian Marias, ao dizer que em toda a obra *Proslógio* Anselmo está buscando a Deus, expõe que, no primeiro capítulo, “não se tem a Deus. Mas um ‘não ter’ que não é o puro nada, mas uma privação concreta: uma falta eficaz. E isto é ter Deus de algum modo. Como? De um modo deficiente, é claro; o que Deus não é (não está) – e este é o primeiro problema, o primeiro que é necessário explicar – está presente” (MARIAS, 1944, p.8).

¹⁹³ “Alma alguma jamais foi ou será capaz de conceber alguma coisa melhor que Vós, que sois o sumo e maior bem (*Confissões*, VII, 4). Se queremos evitar a blasfêmia, devemos compreender, ou pelo menos crer, que Deus é o ser absolutamente soberano, e aquele do qual nada melhor pode ser ou ser pensado”. (AGOSTINHO, 1887, apud CURLEY, 1997, p.64-65).

¹⁹⁴ A obra *The Early Christian Fathers de Bettenson: A selection from the Writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius* traz um texto de Tertuliano no qual ele define a de Deus, de certo modo, semelhantemente a Anselmo: “Na medida em que as limitações humanas podem definir Deus, esta é a minha definição de sua natureza, uma definição que só será aceita pelo senso geral do ser humano: Deus é o ser soberano, que existe na eternidade, que não nasceu, que não foi criado, que não tem começo, que não tem fim. Essas são as condições a serem atribuídas à eternidade que torna Deus o ser supremo ... É uma questão de acordo geral, pois ninguém negará que Deus é o ser supremo, a menos que um homem possa se ver declarando que Deus é um ser inferior, o que seria roubá-lo da qualidade de divindade e negar assim sua existência” (BETTENSON, 1956, p.104).

¹⁹⁵ O título da obra é exatamente este: *Fides Quaerens Intellectum* (fé em busca de compreensão). Com efeito, o objetivo da obra é exatamente o de compreender a fé. De modo geral, o autor busca, em toda a prece exposta

Portanto, Senhor, Tu que dás o entendimento da fé, concede-me que, quanto sabes ser-me conveniente, entenda que existes como acreditamos e que és o que acreditamos. E na verdade acreditamos que Tu és algo maior do que o qual nada pode ser pensado (ANSELMO, 1996, p.23)¹⁹⁶.

O texto não deixa dúvidas de que Anselmo queria mostrar a razão de sua fé. Por isso, numa atitude de humildade e devoção, concebe Deus como “algo maior do que o qual nada pode ser pensado”. Esse conceito, portanto, provém da fé de Anselmo, não de uma verdade revelada¹⁹⁷ ou mesmo alcançada racionalmente sobre Deus. Com efeito, a definição de Deus do capítulo II do *Proslógio* é uma definição preliminar que busca transmitir em palavras o modo como o autor crê em Deus, baseado na tradição agostiniana. Ou seja, a fé precede a tentativa racional de compreensão de Deus e também a tentativa lógica de provar a existência de Deus.

Além dos pressupostos bíblicos, a concepção cristã de Deus como onipotente, onnipresente, onisciente e benevolente perpassa toda a obra (cf. ANSELMO, 1996, p. 26-35) e também a noção de Trindade (cf. ANSELMO, 1996, p.36) e, por fim, sua compreensão da doutrina do pecado original¹⁹⁸ que, além de impossibilitar que o ser humano compreenda a pureza de Deus, também impede que ele O compreenda: “Que pureza, que simplicidade, que certeza e que esplendor aí existe! Sem dúvida, mais do que possa ser entendido pela criatura. Portanto, Senhor, não só És algo maior do que o qual não se pode pensar-se, mas És algo maior do que possa pensar-se”. Vê-se, aqui, que Anselmo compreende Deus como maior do que sua capacidade de compreensão e, portanto, incompreensível. Ele se angustia e afirma: “Esforça-se por ver mais e nada vê senão trevas para além daquilo que já vê, ou

na obra, aproximar-se de Deus. Por isso, encerra a obra falando sobre o gozo pleno desse encontro, referindo-se ao encontro com Deus na vida eterna (ANSELMO, 1996, p.40).

¹⁹⁶ Em Latin: *Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil majus cogitari possit* (SAINT ANSELME, 1967, p.12). A tradução francesa desse texto seria: *Ainsi done, Seigneur, toi qui donnes l'intelligence à la foi, acorde-moi de comprendre, autant que tu le trouves bon, que tu es, comme nous le croyons, et que tu es tel que nous le croyons. Or, nous croyons que tu es quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand* (SAINT ANSELME, 1967, p.13).

¹⁹⁷ Além de essa expressão não aparecer literalmente na Bíblia, ela também não sobrevém por meio de uma revelação mística. Ela, simplesmente, expressa o modo como o autor crê em Deus e explica racionalmente essa fé.

¹⁹⁸ “A imagem de Deus está ofuscada no ser humano pelo pecado. E o pecado não é apenas fumaça que impede a visão de Deus, mas também, e antes, uma efetiva expulsão e queda”; “A situação de cegueira para Deus, perda da Divindade, é algo que afeta o ser humano naquilo que ele é. O ser humano está encurvado para ao pecado, e pede a Deus que o levante: ergue-me, ora S. Anselmo. E este levantar, esta ereção, não é outra coisa senão um *erigere mentem*, um erigir da mente à contemplação de Deus, como S. Anselmo disse no próêmio do seu livro” (MARIAS, 1944, p.9; 13).

melhor, não vê trevas que em Ti não existem, mas vê que não pode ver mais devido às suas trevas. Porquê isso, Senhor, porquê?” (ANSELMO, 1996, p.31).

Segundo o autor, “isto é a luz inacessível” em que Deus habita, e “não há algo mais que a penetre, para que aí te veja inteiramente. Portanto, verdadeiramente não a vejo porque é excessiva para mim” (p.32). Mas Anselmo também menciona que

tudo quanto vejo é por ela que o vejo, assim como a vista débil, a qual não consegue fitar o próprio Sol, o que vê, vê-o pelo próprio Sol. Não está o meu intelecto à sua altura (...) Ó luz suprema e inacessível, ó verdade integral e feliz, que longe estás de mim, que tão próximo estou de ti! Que distanciada estás do meu olhar, de mim que estou tão presente ao teu olhar. Por toda a parte estás presente inteiramente e não te vejo. Em ti me movo e em ti existo e não posso aproximar-me de ti. Dentro de mim e ao meu redor estás e não te sinto (ANSELMO, 1996, p.32)

Como foi dito, a doutrina do pecado original, aceita como verdadeira pelo autor, subjaz também à sua própria incapacidade de definir a Deus. Esse é o motivo pelo qual, do começo ao fim da obra, o autor continua a prece para que Deus o ajude a entendê-Lo. Apesar de não conhecer a totalidade de Deus, o autor parece ter clareza de alguns de seus atributos. Parafraseando o texto de Êxodo, afirma:

Tu, portanto, Senhor, És aquilo que És e aquele que És (...) E Tu És vida e luz e sabedoria, e felicidade, e eternidade e muitos bens semelhantes e no entanto És apenas um só e supremo bem, Tu que Te bastas inteiramente a Ti próprio, não carecendo de ninguém e de quem todas as coisas precisam para existirem e bem existirem. (...) Esse bem és Tu, Deus Pai, isso também o é o Teu Verbo, isto é, o Teu Filho (...) Isso mesmo é o Amor único e comum a Ti e ao Teu Filho, isto é, o Espírito Santo, procedente de ambos (ANSELMO, 1996, p.36).

Vê-se, pois, que Anselmo além de estar amparado por sua fé nas Escrituras, também defende, por meio de sua prece, a fórmula (cláusula *Filioque*) que a Igreja latina havia introduzido em seu credo: o Espírito procede do Pai e do Filho. Fórmula esta que simboliza o Grande Cisma do Oriente e mostra perfeitamente a escolha do autor pelo Ocidente. Esses detalhes nos mostram que a obra *Proslógio* e as demais obras do autor também devem ser lidas à luz do seu contexto histórico¹⁹⁹, não apenas recortando o argumento lógico ou ontológico do autor.

¹⁹⁹ Um importante debate do seu tempo deve ser mencionado, a saber: o debate entre dialéticos e antidialéticos. “Os dialéticos são aqueles que só aceitavam da Revelação aquilo que não contrariasse os princípios da razão, neste caso, da lógica. Por isso criticaram e rejeitaram afirmações tidas como certas segundo a fé. Figura muito representativa deste movimento foi Berenário de Tours (...). Este movimento origina outro em sentido

Ao final da obra, ao tratar sobre o gozo pleno que o Senhor promete, o autor encerra a prece:

Peço-te, Deus, que Te conheça, Te ame e goze de Ti. E se nesta vida o não posso fazer plenamente, que me aproxime cada vez mais até que venha aquele júbilo em plenitude. Aumente aqui em mim o conhecimento de Ti e que aí se torne pleno; que o teu amor cresça e aí seja pleno, para que aqui o meu júbilo seja grande na esperança e aí seja pleno na realidade (ANSELMO, 1996, p.40).

Destarte, do começo ao fim da obra o autor permanece em sua intenção de conhecer mais a Deus, mesmo sabendo que, nesta vida, não poderá conhecê-Lo plenamente²⁰⁰.

1.2.4.2 A leitura da *ratio Anselmi* do *Proslógio*

Alguns leitores tentam mostrar que a primeira obra (*Monológio*) expressa uma atitude racionalista de Anselmo, indicando que este elabora uma prova racional da existência de Deus ou estabelece um prelúdio para essa prova (OPPY, 1995, p.7). Já outros, como Barth (2012)²⁰¹, preferem dizer que Anselmo mantivera, na primeira obra, uma atitude apologética, defendendo apenas os dogmas da fé cristã. Collingwood (1940, p.189-190), tratando do *Proslógio*, sugere que a descrição da “prova de Anselmo” como “prova ontológica” é uma invenção de alguém que não compreendia os argumentos de Anselmo, pois, em seu dizer, Anselmo não estava tentando provar que Deus existe, mas que nós estamos comprometidos com essa crença na existência de Deus. Apesar dessa concepção, não faremos uma discussão ampla sobre o fato de a prova de Anselmo ser ou não uma prova ontológica²⁰², cumpremos apenas expor diversos modos de compreensão do *Proslógio* e localizar, dentre esses modos, a interpretação tillichiana.

contrário que chega a considerar com suspeita, ou mesmo a rejeitar, o contributo da razão em questões de fé e a condenar que a razão investigue princípios metafísicos e teológicos. Expoente máximo deste posicionamento foi S. Pedro Damiano. S. Anselmo, no seguimento de Lamberto, seu superior, ultrapassa dialéticos e antidialéticos. Contra os dialéticos considera que a razão não deve arvorar-se em juiz da fé e da Revelação, não podendo assim rejeitar os seus conteúdos como se não tivessem origem divina. Contra os antidialéticos, recorre à razão na confiança de que, bem orientada, acabe por descobrir por si muito do que a fé ensina. Neste ponto, no seu recurso a processos inteiramente racionais, supera os dialéticos” (MACEDO, 1996, p.8).

²⁰⁰ Marias diz que Anselmo não queria penetrar a profundidade de Deus, que é inacessível, mas apenas entender sua verdade de alguma forma, isto é, um tipo de contemplação e um simples conhecimento de Deus (cf. MARIAS, 1944, p.14).

²⁰¹ Segundo Martines (1996, p.232), “o estudo de Barth foi o primeiro a considerar o próprio texto de Anselmo. Todos aqueles que faziam referência ao argumento, faziam-no por outras vias que as do ‘Doutor Magnífico’”.

²⁰² Apresentaremos, num tópico separado, uma breve discussão sobre a questão de o argumento ser ou não ontológico. Porém não temos como objetivo deste trabalho aprofundar essa discussão.

O teólogo Karl Barth (2012) entende que a existência de Deus, na obra de Anselmo, tornou-se um problema somente no *Proslógio*. Neste, o autor encontra um argumento único e inconfundível para provar a existência de Deus, isto é, um argumento que, para ser provado, não necessita de nenhum outro fora de si mesmo. Isso não quer dizer que seu argumento seja desvinculado da famosa expressão *credo ut intelligam*, de modo que a racionalidade pudesse progredir desvinculada da fé. “A forma de diálogo e o desejo por prova em nenhum sentido indica que Anselmo aceitou a posição onde fé e descrença, a voz da Igreja e todas as outras vozes, têm direitos iguais” (BARTH, 2012, p.70).

Pode-se dividir o *Proslógio* em duas partes (cap. 2-4 e 5-26). A primeira trata da existência de Deus, enquanto a segunda refere-se à natureza de Deus. A prova da existência de Deus abrange a mais curta das duas partes (cap. 2-4 e 5-26) do *Proslógio*. O ponto de partida do argumento do *Proslógio* é a ideia de Deus que provém da fé. Anselmo define Deus como *aliquid quo maius cogitari non potest* (algo do qual não pode ser pensado nada maior), mas essa definição só é feita no término do argumento. Assim, o simples reconhecimento dessa ideia de Deus comprovaria, implicitamente, a própria ideia.

Em *Prosl. 2-4* Anselmo quer provar a existência de Deus. Ele a prova adotando um Nome de Deus cujo significado subentende que a afirmativa ‘Deus existe’ é necessária (ou seja, que a afirmativa ‘Deus não existe’ é impossível). Em *Prosl. 5-26* Anselmo quer provar a Natureza de Deus (ou seja, sua Perfeição e Originalidade Única). Ele a prova sobre a pressuposição de um Nome de Deus, cujo significado subentende que as afirmativas ‘Deus é perfeito e originalmente sábio, poderoso, justo, etc.’ são necessárias (BARTH, 2012, p.81).

Em ambos os casos, o pressuposto do argumento é o nome de Deus. Pich (2009, p.95) também relata que a argumentação inteira no *Proslógio* possui duas partes. Na primeira, Anselmo procura mostrar que Deus verdadeiramente existe (*Deus vere²⁰³ est*). Na segunda, Anselmo revela que Deus é o bem supremo (*summum bonum*).

Há diversas formas em que o argumento pode ser reconstruído. Segundo Oppy (1995, p.8), dependendo da interpretação que alguém dá às expressões cruciais “pode ser concebido” e “existe no pensamento” ter-se-á uma compreensão diferente. Mas algumas dessas interpretações deturpam o argumento original.

Vejamos o texto de Anselmo a partir de uma tradução em português:

²⁰³ Segundo Pich (2009, p.95), o termo latino *vere* parece significar “existir realmente” ou “existir na realidade”.

Mas “o ser do qual não se pode pensar nada maior” não pode existir somente na inteligência. Se, pois, existisse apenas na inteligência, poder-se-ia pensar que há outro ser existente também na realidade; e que seria maior. Se, portanto, “o ser do qual não é possível pensar nada maior” existisse somente na inteligência, este mesmo, do qual não se pode pensar nada maior, tornar-se-ia o ser do qual é possível, ao contrário, pensar algo maior: o que, certamente é absurdo. Logo, “o ser do qual não se pode pensar nada maior” existe, sem dúvida, na inteligência e na realidade (ANSELMO, 1973, p. 104)²⁰⁴.

No texto em Português aparece a expressão “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, que é uma tradução da expressão latina *id quo maius cogitari nequit*. Essa expressão seria melhor traduzida assim: “aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado”. Outra forma mais usada para traduzir a expressão latina seria: “aquilo do qual não se pode pensar nada de maior”. Essas traduções sugeridas levam em consideração a relação entre essa expressão latina supracitada e outras utilizadas por Anselmo no *Proslógio* em referência a Deus: *aliquid quo nihil maius cogitari possit, aliquid quo maius cogitari non potest*²⁰⁵ e *aliquid quo maius cogitari non valet*. A confusão entre “aquilo do qual” e “o ser do qual”, como aparece na tradução da coleção *Os pensadores*, pode levar à afirmação de que o argumento de Anselmo é um argumento ontológico. Por essa razão, partiremos de uma tradução que não faça referência direta ao “ser”.

Para uma compreensão melhor do significado do nome de Deus, devemos considerar aquilo que Anselmo **não** disse: 1) que Deus é o ser “mais elevado que o homem de fato já concebeu, além do qual ele não pode conceber nada mais elevado” (BARTH, 2012, p.82); 2) que Deus é “o mais elevado que o homem pode conceber” (BARTH, 2012, p.82). Barth

²⁰⁴ *Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re* (ANSELMO, 2009, p.316). O texto latino supracitado provém da edição crítica de Schmitt e foi editado por Italo Sciuto. A tradução em português, tal como ocorreu com a obra *Monológio*, sugeriu que a expressão *id quo maius cogitari nequit* se refere ao “ser do qual não se pode pensar nada maior”.

²⁰⁵ A expressão “*quo maius cogitari non possit*” também aparece na resposta de Anselmo a Gaunilo na edição crítica de F.S. Schmitt reproduzida em *L’Oeuvre d’Anselme de Cantorbéry*: “*Fidens loquor, quia si quis invenerit mihi aut re ipsa aut sola cogitatione existens praeter 'quo maius cogitari non possit', cui aptare valeat connexionem huius meae argumentationis: inveniam et dabo illi perditam insulam amplius non perdam. Palam autem iam videtur 'quo non valet cogitari maius' non posse cogitari non esse, quod tam certa ratione veritatis existit. Aliter enim nullatenus existeret. Denique si quis dicit se cogitare illud non esse, dico quia cum hoc cogitat, aut cogitat aliquid quo maius cogitari non possit, aut non cogitat. Si non cogitat, non cogitat non esse quod non cogitat. Si vero cogitat, utique cogitat aliquid quod nec cogitari possit non esse. Si enim posset cogitari non esse, cogitari posset habere principium et finem. Sed hoc non potest. Qui ergo illud cogitat, aliquid cogitat quod nec cogitari non esse possit. Hoc vero qui cogitat, non cogitat id ipsum non esse. Alioquin cogitat quod cogitari non potest. Non igitur potest cogitari non esse 'quo maius cogitari nequit cogitari'*” (ANSELMO, 1986, p.304).

entende que “o objeto que ele descreve emerge como algo completamente independente se o homem o concebe de fato ou se pode concebê-lo” (BARTH, 2012, p.82).

Paul Gilbert (1990, p.51-52) esquematiza o argumento ontológico da seguinte forma:

1. Há, ao menos no entendimento, algo que não se pode pensar nada maior; 2. mesmo se há no entendimento, esta “coisa” maior de que nada além se possa pensar pode ser pensada também na realidade; 3. ser pensada também na realidade é maior do que ser pensada apenas no entendimento; 4. portanto, existe, no entendimento e na realidade, algo do qual nada maior pode ser pensado.

Oppy, em uma primeira tentativa de expor a estrutura do argumento, sugere o seguinte: a) quando o insipiente ouve a expressão “um ser do qual nada maior possa ser concebido”²⁰⁶, o insipiente entende essas palavras; b) se uma expressão X é entendida por uma pessoa Y, então X existe no entendimento de Y; c) portanto, quando o insipiente ouve a expressão “um ser do qual nada maior possa ser concebido”, um ser do qual nada maior possa ser concebido existe no entendimento dos insipientes.

1. Um ser do qual nada maior se possa conceber existe no entendimento (premissa apoiada por a, b e c).
2. Um ser do qual nada maior se possa conceber não existe na realidade (suposição da *reductio*).
3. Se um ser do qual nada maior se possa conceber existe no entendimento, mas não existe na realidade, então um ser do qual nada maior se possa conceber que existe tanto na compreensão quanto na realidade é maior do que um ser do qual nada maior se possa conceber (Premissa).
4. Um ser do qual nada maior se possa conceber que existe tanto na compreensão quanto na realidade é maior do que um ser do qual nada maior se possa conceber (a partir de 1, 2 e 3).

²⁰⁶ Nota-se que Oppy (1995) opta por uma tradução ontologizante do texto latino, uma vez que tal tradução contribui para a sua afirmação de que o argumento de Anselmo é também um tipo de argumento ontológico. Isso não torna a obra de Oppy mais ou menos relevante, apenas demarca o modo como o autor irá abordar o argumento. Malcolm (1960, p.42), que é um dos defensores do argumento ontológico, considera que “a doutrina que diz que algo é maior se existir e for concebido do que se for somente concebido poderia ser chamada de doutrina de que a existência é uma perfeição. Descartes sustentou que a existência é uma perfeição em muitas palavras, e presumivelmente ele estava mantendo a doutrina de Anselmo...”. Malcolm considera, portanto, essa parte do argumento de Anselmo como um argumento ontológico, isto é, um argumento que concebe a existência como uma perfeição. Ele também considera que a prova ontológica de Anselmo no capítulo II do *Proslógio* é inválida: “A prova ontológica de Anselmo, no Proslógio 2, é falaciosa, porque repousa sobre a falsa doutrina de que a existência seja uma perfeição (e, portanto, que a ‘existência’ seja um ‘predicado real’). De todo modo, eu acredito que essa doutrina não pertença à outra formulação de Anselmo para o argumento ontológico” (MALCOLM, 1960, p.44). Em suma, Malcolm critica o primeiro argumento de Anselmo e aceita o segundo. O motivo da crítica é o mesmo pelo qual Kant rejeitou o argumento de Descartes: a existência não é um predicado real. Falaremos mais sobre isso quando abordarmos a crítica kantiana do argumento ontológico.

5. Nenhum ser é maior do que um ser do qual nada maior se possa conceber (Premissa, apoiada pelo significado da expressão).

6. (Logo) Um ser do qual nada maior se possa conceber existe na realidade (a partir de 2, 4 e 5, por *reductio*) (OPPY, 1995, p.9).

Segundo Oppy (1995), a premissa do ponto três não enuncia uma conexão geral entre grandeza e existência na realidade, mas concerne apenas a um ser do qual nada maior se possa conceber.

Poderíamos dizer que “aquilo de que não se pode pensar nada maior” existe na realidade, pois, se existisse apenas no entendimento, seria menor do que aquilo que há no entendimento e na realidade e, conseqüentemente, não se poderia dizer que se trata daquilo de que não se pode pensar nada maior. Portanto, o “aquilo de que não se pode pensar nada maior” deve existir no entendimento e na realidade. Desde que não se suponha a conexão entre grandeza e existência, evita-se o erro interpretativo apontado por Oppy (1995).

Por sua vez, Barth diz: “se (1) Deus existe somente no intelecto e se (2) Deus pode ser concebido como existente objetivamente e não somente no intelecto, então isso significa: algo maior do que aquele que primeiro presumiu-se ser ‘Deus’ é concebível” (BARTH, 2012, p.134-135), isto é, Deus não pode ser aquele primeiro que existe somente no intelecto.

Se um ser existe não apenas no intelecto, mas, também, objetivamente, então, para Anselmo, ele deve ser ‘maior’ do que aquele que existe somente no intelecto, pois o âmbito do conhecimento forma o terceiro e final nível de realidade, e o âmbito da objetividade forma o segundo, que está diretamente relacionado com o primeiro nível, o âmbito da Verdade em si. Por que algo que existe somente no intelecto não deveria ser incomparavelmente menor do que o que também existe objetivamente? (BARTH, 2012, p.135).

Entende-se por “maior” ou “menor”, nessa concepção, aquilo que está em um nível de realidade superior ou inferior, sendo o âmbito do conhecimento inferior ao da objetividade (pensamento e realidade) que, por sua vez, é inferior ao âmbito da verdade. O campo da verdade, portanto, excede o do conhecimento e da objetividade. Com efeito, é “impossível identificar este ser que existe *in solo intellectu* com Deus. Deus é o *id quo maius cogitari nequit*²⁰⁷. (...) O Nome de Deus não pode se aplicar a este ser” (BARTH, 2012, p.136). Barth chega a dizer que o “Deus” concebido apenas pelo intelecto é um falso “Deus”:

O “Deus” que somente existe no intelecto poderia ser somente uma realidade com base na pressuposição de que ele não fez nenhuma

²⁰⁷ “Além do qual nada maior pode ser concebido”.

reivindicação séria de ser Deus e não tomou para si o Nome de Deus, que para ele é grande demais. Como um fino produto do intelecto, como “Deus”, ele pode sobreviver bem *in solo intellectu*. Mas, para ser identificado com Deus, o mínimo que ele precisaria possuir seria a existência que se aplica até mesmo ao mundo criado: *o esse in intellectu et in re* (BARTH, 2012, p.137).

Como vemos, a concepção barthiana do nome de Deus depende de revelação. Ela não leva em conta um nome comum nem o de um ser que é expandido até tornar-se o ser supremo, mas de um nome que está acima de qualquer outro e que é objeto da fé antes de ser objeto do conhecimento.

Alguns disseram que o cerne do argumento é a possibilidade e a grandeza. Assim, havendo como conceber essa possibilidade de grandeza é necessário, pela própria concepção de grandeza, que ela exista na realidade e no pensamento, pois sua possibilidade máxima consiste em existir em ambos, com o risco de que, existindo apenas em um desses, não seja essa potencialidade máxima. Destarte, a existência seria vista como uma propriedade (parte) da grandeza, atributo ou predicado que faz parte da definição de Deus. É justamente aqui que reside boa parte da crítica ao argumento, desvelando que a existência não é propriedade da grandeza, já que, para alguns, a grandeza e/ou qualquer outro predicado deveria provir da existência e não o contrário. Contudo, outros leitores contemporâneos rejeitam que Anselmo estivesse tratando da existência como uma propriedade da grandeza.

É possível, ademais, pensar que “aquilo de que não se pode pensar nada maior” é o “o perfeito”, “o todo”, a “verdade”, o “ser”. O perfeito não poderia estar apenas no entendimento, pois, do contrário, seria menos perfeito do que aquilo que existe no entendimento e na realidade, e não seria perfeito. O todo, por sua vez, se existisse apenas no entendimento não seria o todo, deveria, pois, existir também na realidade para que fosse o todo. Isso também aconteceria com a verdade e com o ser, dado que a verdade que existe apenas no entendimento é subjetiva e, com efeito, não é a verdade; e o ser que existe apenas no entendimento é um ser, uma ideia ou um nome, não o próprio ser²⁰⁸. Podemos dizer que existir apenas no entendimento reduz o significado de expressões como: “todo”, “verdade”, “realidade”. Além disso, diminui o sentido até mesmo do termo “existir”, ou seja, a existência se torna uma mera ideia porque: a) tudo o que existe não passa de mera ideia ou b) não é pos-

²⁰⁸ Nesse sentido, é possível dizer que Tillich constrói uma espécie de argumento ontológico, pois concebe a Deus como o ser-em-si, isto é, não apenas como um ser ou uma ideia.

sível referir-se àquilo que não seja mera ideia. Sendo a) ou b), não será possível separar o que é real do que é ilusório, visto que é impossível mencionar aquilo que não é mera ideia.

Diante de tal absurdo, somente podemos concluir que o conceito de existência deve ter sentido objetivo e subjetivo, não somente subjetivo. Ora, se o conceito de existência não pode ser meramente subjetivo, mas deve contemplar tanto a existência subjetiva como a existência objetiva, muito mais deverá a concepção de Deus, visto que Ele trouxe existência às coisas, de acordo com a tradição cristã. Portanto, não faz sentido para a teologia nenhuma concepção de Deus que seja inferior à de existência. Com efeito, a teologia não pode conceder à filosofia a possibilidade de reduzir Deus a qualquer elemento condicionado da realidade. Portanto, se Deus é colocado como premissa de um argumento, é preciso considerar o que Ele é em si mesmo ou, ao menos, o modo como Ele se manifesta como objeto de fé. Nisso reside grande parte das interpretações teológicas do argumento ontológico de Anselmo, especialmente aquelas advindas de teólogos contemporâneos como Barth e Tillich.

Há, enfim, muitas outras maneiras de entender o argumento ontológico. O fato é que essa pareceu a Anselmo a melhor forma para pensar em Deus. Tal pensamento visava evitar qualquer contradição na ideia de Deus. O próprio autor pontua que sequer podemos pensar a não existência do “ser do qual nada maior se pode conceber”, uma vez que aquilo que não pode ser pensado como não existente é, em sua concepção, certamente maior do que aquilo que pode ser pensado como não existente.

Por isso, “o ser do qual não é possível pensar nada maior”, se se admitisse ser pensado como não existente, ele mesmo, que é “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, não seria “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, o que é ilógico. Existe, portanto, verdadeiramente “o ser do qual não é possível pensar nada maior”; e existe de tal forma, que nem sequer é admitido pensá-lo como não existente. E esse ser, ó Senhor, nosso Deus, és tu (ANSELMO, 1973, p.102-103).

A força desse argumento reside em dois pontos importantes: a) o que existe na realidade e no intelecto é maior e mais perfeito do que aquilo que existe somente no intelecto; b) negar aquilo de que não se pode pensar nada de maior na realidade é contradizer-se.

O insipiente, conforme Anselmo (1973), seria quem nega que haja aquilo do que não é possível pensar nada maior. Contudo, ao negar, ele parece entender o que nega, pois, caso contrário, não poderia negar. E, se o entende, tem-no em seu intelecto. Todavia, não compreende bem aquilo sobre o que não se pode pensar nada maior, pois, se o fizesse, jamais o negaria, visto que seria uma contradição o fato de esse algo estar somente na inteligência, sendo menor do que aquilo que existe na inteligência e na realidade; ademais, seria contra-

ditório recusar a existência daquilo que não se pode pensar como não existente (que é necessário). Portanto, o insipiente o é porque não compreende a ideia de Deus. Com efeito, ele nega somente aquilo que compreende, e não aquilo sobre o que não se pode pensar nada maior (ou o que não pode ser pensado como algo menor do que é). Essa ideia que, no dizer de Barth (2012, p.115), teria sido dada por intermédio da revelação, como um artigo de fé, não como um conceito da razão.

Um monge chamado Gaunilo, no tempo de Anselmo, já havia criticado esse argumento. Gaunilo imaginou a existência de uma ilha perfeita. Assim, fazendo uso da lógica de Anselmo, afirmou que essa ilha deveria existir na realidade, caso contrário, seria possível imaginar uma ilha mais perfeita. Anselmo, por sua vez, contestou dizendo que seu argumento valeria apenas para comprovar a existência daquilo sobre o qual não se pode pensar nada de maior, pois seu conceito era único e imutável, compreendido por meio da inteligência. Havia, pois, uma diferença entre um ser que fosse maior do que todos (ser supremo) e aquilo sobre o qual não se pode pensar nada de maior (ANSELMO, 1973, p.141).

1.2.4.3 Objeções de Kant

Além de Gaunilo, muitos outros pensadores criticaram o argumento ontológico de Anselmo. A mais famosa contraposição ao argumento ontológico foi a de Kant, que negou que a existência pudesse ser uma propriedade ou uma perfeição e concordou com a objeção de Gaunilo, além de entender que o argumento não distingue coisas e conceitos. Segundo Marias (1944, p.20), a crítica de Kant mostra que o argumento ontológico possui uma ideia implícita de ser como predicado real. E sua objeção seria justamente a de que o ser não é um predicado real; a existência não aumenta em nada o conteúdo de um conceito. Marias cita o famoso exemplo utilizado por Kant: “cem táleres reais não contêm nada mais do que cem táleres possíveis” (KANT, 1965, p.505)²⁰⁹.

O cerne da objeção kantiana encontra-se na concepção de existência, que é vista como um elemento antepredicativo e extraconceitual que possibilita os valores de verdade de um juízo. Como vimos no primeiro capítulo desta tese, Kant alega a impossibilidade de compreensão das coisas em si mesmas (*noumeno*), de modo que o nosso conhecimento se limita aos fenômenos, ou seja, ao objeto que é dado pela nossa intuição segundo as catego-

²⁰⁹ Outro modo de citação de Kant: CRP A599/B627.

rias do entendimento e as formas da sensibilidade. A existência, com efeito, ultrapassa o conceito e é reconhecida no dado empírico. Se se abstrai da experiência, perde-se também a possibilidade de se conhecer algo como existente.

Segundo Kant, o conceito de um ser absolutamente necessário é um conceito puro da razão, ou seja, uma ideia cuja realidade objetiva nos indica uma perfeição inacessível. Ideia esta que serve “mais para limitar o entendimento do que para o estender a novos objetos” (KANT, 2001, p.512). Como vimos, para o autor, o objeto que forma o conceito advém da intuição e esta, por sua vez, é sempre sensível. E, com efeito, conceitos sem intuições são vazios, pois para explicar um conceito deve-se recorrer a uma intuição. Ora, não havendo intuição possível ao conceito de ser absolutamente necessário, tem-se então que este seja um conceito puro da razão ou uma ideia.

Ademais, o filósofo considera absurda a dedução de uma existência absolutamente necessária com base em uma existência dada em geral, pois são completamente adversas as condições que o entendimento exige para formar um conceito dessa realidade. Destarte, Kant segue uma via diferente daquelas que pretendiam provar ou não a existência do ser necessário, a saber: tentar compreender como é possível, ou mesmo se é possível, pensar num ser dessa espécie.

Ora, é muito mais fácil dar uma definição nominal do que seja este conceito, dizendo que é algo cuja não-existência é impossível; mas nem por isso ficamos mais cientes das condições que tornam impossível considerar a não-existência de uma coisa como absolutamente impensável e que são, na verdade, aquilo que se pretende saber, isto é, se através desse conceito pensamos ou não em geral qualquer coisa. Porque rejeitar, mediante a palavra incondicionado, todas as condições de que o entendimento sempre carece para considerar algo como necessário, não me permite, nem de longe, ainda compreender se por este conceito de um ser incondicionalmente necessário ainda penso algo ou porventura já nada penso (KANT, 2001, p.512-513).

A questão kantiana é se o conceito de ser absolutamente necessário remete ou não a algo. Se dissermos que o objeto desse conceito é algo cuja não-existência é impossível, a que estaríamos nos referindo? Há algo em questão ou não há nada? No dizer de Kant, essa mera definição não mostra as condições que tornam impossível a sua não-existência nem mostra se esse conceito é, de fato, inteligível. O filósofo diz: “a necessidade incondicionada dos juízos não é uma necessidade absoluta das coisas. Porque a necessidade absoluta do juízo é só uma necessidade condicionada da coisa ou do predicado no juízo” (KANT, 2001, p.513). A proposição “um triângulo tem três ângulos” não diz que três ângulos são absolu-

tamente necessários, mas que posta a condição de existir (ser dado) de um triângulo, nele há necessidade de três ângulos, ou seja: se o triângulo existe, ele possui três lados²¹⁰.

Se no juízo do triângulo o predicado é suprimido e o sujeito mantido, então há contradição, pois o predicado “três ângulos” convém necessariamente ao sujeito “triângulo”. Todavia, se o sujeito for suprimido, juntamente com o predicado, não há mais contradição, isto é, não há contradição em anular o triângulo juntamente com os seus três lados. Com efeito, suprimindo o predicado de um juízo juntamente com o sujeito não há contradição interna, independentemente do predicado.

“O mesmo se passa com o conceito de um ser absolutamente necessário. Se suprimis a existência, suprimis a própria coisa com todos os seus predicados; de onde poderia vir a contradição?”. Kant diz que exteriormente não pode haver contradição, pois “a coisa não deverá ser exteriormente necessária; interiormente, nada há também, porque suprimindo a própria coisa, suprimistes, ao mesmo tempo, tudo o que é interior” (KANT, 2001, p.514). No juízo “Deus é todo poderoso”, a onipotência não pode ser anulada se Deus é posto. Mas “se disserdes que *Deus não é*, então nem a onipotência nem qualquer dos seus predicados são dados; porque todos foram suprimidos juntamente com o sujeito e não há neste pensamento a menor contradição” (KANT, 2001, p.514). Em outras palavras, não há contradição na negação da existência de Deus.

Kant reconstrói o argumento que sustenta que há um conceito – o ser realíssimo – em que a própria não-existência é contraditória em si, ou seja, não se poderia, sem contradição, suprimir o objeto. Esse ser possui toda realidade e pode ser admitido como possível²¹¹. Ora, em toda realidade está compreendida também a existência; a existência está contida no conceito de um possível. Por conseguinte, se esta coisa é suprimida, também se suprime a possibilidade interna da coisa, o que é contraditório.

A resposta kantiana é que a contradição desse argumento está na introdução do conceito de existência no conceito de uma coisa possível, pois isso conduz a uma tautologia.

²¹⁰ Se a proposição fosse sobre a existência de Deus, ela seria: Se Deus existe, Ele existe necessariamente.

²¹¹ Kant diz que a não contradição do conceito não prova a possibilidade do objeto. Para ele, o conceito é sempre possível quando não é contraditório. Mas ele “não pode deixar de ser um conceito vazio, se a realidade objetiva da síntese, pela qual o conceito é produzido, não for demonstrada em particular; esta demonstração, porém, (...) repousa sempre sobre princípios da experiência possível e não sobre o princípio da análise (princípio da contradição). Isto é uma advertência para não concluir imediatamente da possibilidade (lógica) dos conceitos a possibilidade (real) das coisas (KANT, 2001, p.515). Essa afirmação de Kant assemelha-se às críticas feitas por aqueles que defendem o argumento cosmológico e é uma das mais fundamentais para a crítica kantiana do argumento ontológico.

Ele questiona: “a proposição *esta ou aquela coisa* (que vos concedo como possível, seja qual for) existe, será uma proposição sintética ou analítica?” (KANT, 2001, p.515)

Se é analítica, a existência da coisa nada acrescenta ao vosso pensamento dessa coisa e então, ou o pensamento dessa coisa que está em vós deveria ser a própria coisa ou supusestes uma existência como pertencente à possibilidade e concluístes, supostamente, a existência a partir da possibilidade interna, o que é uma mísera tautologia (KANT, 2001, p.515)²¹².

Kant se dirige aos proponentes do argumento ontológico que afirmam que a existência de Deus é um caso único entre as proposições existenciais. A objeção de Kant tem por pilar central a tese de que uma proposição analítica jamais poderia acrescentar algo ao conceito de um objeto, isto é, tal proposição é apenas o esclarecimento do conteúdo do conceito. Ora, dado que a existência do objeto não seria a existência do próprio conceito, e sim a existência de algo fora dele, uma proposição existencial nunca poderia ser analítica, mesmo quando se refere a Deus. Em outras palavras, se a proposição “algo existe” é analítica, a existência dessa coisa é somente ideal ou meramente possível, ou seja, o conceito dessa coisa não possui nenhuma relação com a existência real dela.

Com efeito, para que um juízo afirme a existência de algo, ele deve ser sintético, isto é, deve unir o sujeito a um predicado não meramente lógico, mas real²¹³: “Se, pelo contrário, reconhecerdes, como é justo que todo ser razoável reconheça, que toda proposição de existência é sintética, como podereis sustentar que não se pode suprimir sem contradição o predicado da existência?” (KANT, 2001, p.516). Ou seja, Kant considera possível suprimir, sem contradição, o predicado de existência quando se reconhece que a proposição “Deus existe”, ou qualquer outra proposição existencial, é uma proposição sintética, isto é, aquela em que o predicado não está contido no sujeito. Dado que o predicado não está contido no sujeito, é também possível negá-lo.

Com efeito, sendo o juízo “Deus existe” sintético, a prova *a priori* seria impossível, visto que o pressuposto básico dela é que “existe” está contido analiticamente na definição de Deus, de modo que é impossível ao ateu ou ao agnóstico negar o predicado “existir” sem cair em contradição. Ora, uma proposição sintética deve poder ser negada, senão tal proposição seria analítica.

²¹² CRP, A597-B625.

²¹³ Para Kant, o predicado real é uma determinação que “excede o conceito do sujeito e o amplia [*über den Begriff des Subjekts hinzukommt und ihn vergrößert*]” (KANT *apud* FAGGION, 2011, p.71).

Essa objeção kantiana dirige-se fundamentalmente ao argumento de Descartes, pois este supõe que o conceito de Deus contenha em si todas as perfeições e que a existência seja uma perfeição. Vejamos o argumento de Descartes:

Habitado em todas as outras coisas a fazer distinção entre a existência e a essência, persuado-me facilmente de que a existência pode ser separada da essência de Deus e de que, assim, é possível conceber Deus como não existindo atualmente. Mas, não obstante, quando penso nisso com maior atenção, verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada da grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos ou, da ideia de uma montanha, a ideia de um vale; de sorte que não sinto menos repugnância em conceber um Deus (isto é, um ser soberanamente perfeito) ao qual falte existência (isto é, ao qual falte alguma perfeição), do que em conceber uma montanha que não tenha vale (DESCARTES, 1994, p.46)²¹⁴.

Para Descartes, a análise da ideia de Deus que existe em nós nos leva a concluir por sua existência, dado que: a) a essência de Deus não pode ser separada de sua existência e b) um ser soberano e perfeito (Ser Perfeitíssimo) deve possuir todas as perfeições. A existência de Deus é, então, deduzida do próprio conceito de Deus. Nesse ponto reside a crítica kantiana: “abstraem de toda a experiência e de modo totalmente *a priori* inferem de simples conceitos a existência de uma causa suprema” (KANT, 2001, p.511)²¹⁵.

Contudo, Kant entende que

Ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas. No uso lógico é simplesmente a cópula de um juízo (KANT, 2001, p.516).

Ou seja, a afirmação *Deus é* ou *Deus existe* não acrescenta um predicado novo ao conceito de Deus e, portanto, o verbo ser ou existir não constitui um predicado real para o sujeito Deus. Ora, se o *ser* não é um predicado, também não é uma perfeição, como supôs Descartes, nem mesmo acrescenta qualquer coisa ao conceito Deus. Por exemplo: a proposição Deus é onipotente contém dois conceitos, Deus e onipotente, e a palavra é “não é um predicado mais, mas tão-somente o que põe o predicado em relação com o sujeito” (p.516). Portanto,

²¹⁴ MM, V, § 7.

²¹⁵ CRP, A591- B619

Se tomar pois o sujeito (Deus) juntamente com todos os seus predicados (...) e disser *Deus é*, ou existe um Deus, não acrescento um novo predicado ao conceito de Deus, mas apenas ponho o sujeito em si mesmo, com todos os seus predicados e, ao mesmo tempo, o objeto que corresponde ao meu conceito. Ambos têm de conter, exatamente o mesmo; e, em virtude de eu pensar o objeto desse conceito como dado em absoluto (mediante a expressão: ele é), nada se pode acrescentar ao conceito, que apenas exprime a sua possibilidade (KANT, 2001, p.516).

Essa afirmação apenas põe o sujeito com todos os seus predicados e o objeto que corresponde ao próprio conceito. E, se esse objeto é tido como algo real, nada se pode acrescentar ao conceito dele, pois

... o real nada mais contém que o simplesmente possível. Cem talheres reais não contém mais do que cem talheres possíveis. (...) Mas, para o estado das minhas posses, há mais em cem talheres reais do que no seu simples conceito (isto é, na sua possibilidade) (...) Porque, na realidade, o objeto não está meramente contido, analiticamente, no meu conceito, mas é sinteticamente acrescentado ao meu conceito (que é uma determinação do meu estado), sem que por essa existência exterior ao meu conceito os cem talheres sofram o mínimo aumento (KANT, 2001, p.517)²¹⁶.

Seria, então, possível inferir a existência de Deus de um simples conceito? A prova ontológica seria possível? Kant entende que não, pois

nos objetos do pensamento puro, não há absolutamente nenhum meio de conhecer a sua existência, porque teria de ser totalmente conhecida *a priori*; porém, a nossa consciência de toda a existência (quer seja imediatamente proveniente da percepção ou de raciocínios que ligam algo à percepção) pertence inteira e totalmente à unidade da experiência e, muito embora se não possa considerar absolutamente impossível uma existência fora desse campo, é todavia uma suposição que nada tem a justificá-la (KANT, 2001, p.518).

²¹⁶ A fim de simplificar ainda mais o exemplo de Kant, Faggion assevera: “Dada uma proposição qualquer, por exemplo, ‘o leão existe’, se pensarmos que estamos ampliando com ela o conteúdo do conceito de ‘leão’, ou seja, dizendo mais do que diríamos ao pensamento problemáticamente em leões, então o conceito, que contém a mera possibilidade do objeto, jamais seria adequado à coisa, que teria que possuir todos os predicados expressos pelo conceito e mais a existência (...) se a existência fosse uma perfeição, o leão existente também teria que ser mais perfeito do que o leão pensado, mas é justamente essa consequência que o argumento de Kant pretende denunciar como inaceitável. Diz ele que a representação de que a coisa exista não pode conter mais do que a representação de que a coisa seja possível, pois ‘se assim o fosse, não existiria o mesmo, existiria, pelo contrário, mais do que o que pensei no conceito e não poderia dizer que é propriamente o objeto do meu conceito que existe” (FAGGION, 2011, p.72). Com relação a isso, Allen W. Wood faz a seguinte crítica a Kant: “se o argumento de Kant tem sucesso em mostrar que a existência não é um predicado real, também teria sucesso em mostrar que nada pode ser um predicado real” (WOOD, 1998, p.276). Ou seja, ao mostrar que a existência não pode ser pensada como um predicado capaz de ampliar o conteúdo de um conceito, Kant estaria mostrando, ao mesmo tempo, que nenhum predicado pode ser pensado como ampliando o conteúdo de um conceito, o que contradiz o pressuposto de que predicados reais ampliam o conteúdo de conceitos.

Em suma, Kant tenta mostrar, como vimos, que o argumento ontológico confunde a necessidade lógico-gramatical das proposições com a necessidade real das coisas e que o conceito de um ser absolutamente necessário está fora da esfera de nosso entendimento e está sendo erroneamente considerado como inteligível pelo defensor do argumento. Se nada fora do conceito garante a existência necessária de Deus, pode-se dizer que esse ser existe de forma incondicionada. Ora, não é possível pensar em algo incondicionado, pois, para pensar em algo, o entendimento necessita de certas condições. Sendo assim, se o conceito não for determinado por nenhuma condição, ele está totalmente fora da esfera do entendimento humano. Portanto, segundo Kant, não há como saber se o que está em questão é um objeto ou se não se pensa em nada (KANT, 2001, p.512)²¹⁷, pois os conceitos *a priori* apenas possuem valor objetivo de conhecimento quando aplicados a uma experiência possível. E o conceito de um ser supremo é uma ideia que, apesar de ser útil sob diversos aspectos, é “totalmente incapaz, por si só, de alargar o nosso conhecimento, relativamente ao que existe. Nem sequer consegue instruir-nos acerca da possibilidade de uma pluralidade de coisas” (KANT, 2001, p.518).

...em vão se despendeu esforço e cansaço com a célebre prova ontológica (cartesiana) da existência de um Ser supremo a partir de conceitos, e assim como um mercador não aumenta a sua fortuna se acrescentar uns zeros ao seu livro de caixa para aumentar o seu pecúlio, assim também ninguém pode enriquecer os seus conhecimentos mediante simples idéias (KANT, 2001, p.519).

Apesar das objeções kantianas ao argumento de Descartes, há muitas reinterpretações do argumento de Anselmo e críticas às próprias objeções de Kant, por exemplo: Hartshorne, Malcolm e Plantinga.

Malcolm, no artigo *Anselm's Ontological Arguments*, apresenta uma forte crítica a Kant, mostrando que as objeções de Kant são irrelevantes e confusas. Uma das discordâncias de Malcolm (1960, p.51-52) é que não há simetria entre as duas proposições que se seguem de uma das críticas de Kant ao argumento ontológico: 1) Se existe um triângulo (e é possível que não exista) então existem três ângulos; 2) Se existe um Deus (e é possível que não exista) então ele existe de forma necessária. No dizer de Malcolm, não há problemas na proposição 1, mas sim na 2, pois ela compreende Deus como um ser contingente, já que afirma a possibilidade de sua não-existência e depois nega que ele seja contingente. Ora, se Deus existir de forma contingente o conceito que temos dele torna-se contraditório. Em su-

²¹⁷ CRP, A593-B621.

ma, a conclusão de Malcolm é que ou Deus existe de forma necessária ou Deus não existe de forma necessária, isto é, ou Deus é um possível-necessário ou ele é impossível. Deus não poderia ser um possível-contingente, como supõe Kant. A crítica de Kant ao argumento e as críticas feitas às objeções do próprio Kant apenas mostram a amplitude de possibilidades de interpretação do argumento ontológico de Anselmo.

1.2.4.4 Interpretações do argumento ontológico de Anselmo

Como vimos, alguns intérpretes do argumento ontológico entenderam que Anselmo estivesse conectando grandeza e existência na realidade e, conseqüentemente, supuseram que a afirmação anselmiana levaria a entender que um ser que existe na realidade é maior do que tudo o que existe no pensamento. Todavia, segundo Oppy (1995), não há conexão entre grandeza e existência na realidade no argumento, ou seja, a existência não se apresenta no argumento como uma grandeza ou uma perfeição. E, conseqüentemente, boa parte da crítica kantiana se volta a uma má compreensão do próprio argumento.

Há, pois, inúmeros princípios conectando grandeza e existência na realidade que têm sido atribuídos a Anselmo e têm sido discutidos em conexão com o argumento. Segundo Oppy (1995), essa conexão entre grandeza e existência na realidade feita pelos intérpretes conduz a diversas interpretações erradas de Anselmo. “Não parece haver nenhuma boa razão para supor que a existência na realidade seja tomada como propriedade de grandeza (*great-making property*) somente no caso de um ser do qual nada maior possa ser concebido” (OPPY, 1995, p.10). O autor apresenta diversos princípios, de diferentes formas, que poderiam sustentar ou suplantar a premissa principal do argumento de Anselmo, quais sejam:

1a Qualquer ser que existe na realidade é maior do que todo ser que existe apenas no entendimento.

1b Para algum (específico) tipo K, qualquer ser de tipo K que existe na realidade é maior do que todo o ser que existe apenas no entendimento.

1c Qualquer ser que existe na realidade é maior do que todo o ser de tipo K que existe apenas no entendimento.

2a Para qualquer tipo K, qualquer ser de tipo K que existe na realidade é maior do que todo o ser de tipo K que existe apenas no entendimento.

2b Para algum (específico) tipo K, qualquer ser de tipo K que existe na realidade é maior do que todo o ser de tipo K que existe apenas no entendimento.

2c Para qualquer ser que existe apenas no entendimento, se há um ser como ele, exceto que ele também exista na realidade, então esse último ser é maior.

3a Para qualquer ser que existe somente no entendimento, se há um ser que existe tal como ele, exceto aquele que também existe na realidade, então o último ser é maior (...)

4a Para qualquer ser que existe somente no entendimento, há um maior ser que é tal como ele, exceto que ele exista também na realidade (...)

5a Algum ser que existe na realidade é maior do que qualquer ser que existe somente no entendimento (OPPY, 1995, p.10).

Há, ademais, outras variações de 3, 4 e 5, conforme apresentado no 1 e 2, mas esses cinco princípios mostram cinco possibilidades de interpretação, com suas variações, do argumento ontológico a partir da relação entre grandeza e existência. Em suma, Oppy (1995) rejeita a interpretação que supõe que aquilo que existe na realidade é maior do que aquilo que existe no pensamento e considera não haver uma boa razão para a suposição de que existir na realidade seja uma propriedade ou uma grandeza. Alguns dos princípios listados são inaceitáveis – o quarto, por exemplo –, mas há ainda muitas opções que, segundo o autor, podem ser escolhidas para a interpretação do argumento ontológico.

Outro dado importante, segundo Oppy (1995), é o que Anselmo quer dizer em sua expressão “existência no entendimento” e “o que pode ser concebido”. Não há clareza sobre qual a melhor maneira de compreender essas expressões e, por isso, muitos comentaristas contemporâneos optam por traduzi-las em uma linguagem que lhes favorece, isto é, na forma de possibilidade lógica. Há, então, aqueles argumentos que Oppy chama de “argumentos modais que envolvem atualidade”. “Estes argumentos resultam da interpretação do conceito de ‘existência no entendimento’ e ‘o que pode ser concebido’ como aquilo que é logicamente possível” (OPPY, 1995, p. 11-12). Há também aqueles argumentos que tomam “existência no entendimento” e “o que pode ser concebido” como referência a uma categoria especial de existência que envolve um tipo especial de entidade. E, por fim, há aqueles chamados “argumentos ontológicos conceituais” que interpretam “existe no entendimento” como “ser concebido de” e todo o argumento é lido em termos de ações de atribuições proposicionais. Percebemos que dependendo do modo como o argumento é compreendido, ele pode ser considerado válido ou inválido.

Além da diferença interpretativa que é baseada no texto de Anselmo, há também outra discussão sobre a *ratio Anselmi*, a saber: se argumento é mesmo ontológico. Em geral, quando se evita chamar o argumento de ontológico, desfaz-se o peso da crítica kantiana ao argumento.

1.2.4.5 O chamado “argumento ontológico” é ontológico?

Xavier (2001, p.66) explica que o argumento ontológico era visto por Kant como o argumento que conclui que Deus existe a partir de conceitos *a priori*²¹⁸. “Aquilo que, desde então, caracteriza um argumento ontológico é a inferência imediata da existência a partir do conceito, ou seja, a passagem direta do plano lógico para o ontológico” (XAVIER, 2001, p.67). Por sua vez, a crítica ao argumento reside basicamente na ilegitimidade dessa passagem. Com efeito, separar o argumento anselmiano do status de “ontológico” pode ser uma via para retirá-lo do cerne da crítica e para evitar sua desqualificação. É precisamente essa via que é seguida por Elizabeth Anscombe (1982) no ensaio *Por que la prueba de Anselmo en el Proslogion no es un argumento ontológico*. Neste, Anscombe mostra que o argumento de Anselmo é chamado de “ontológico” em razão de uma associação entre ele e o argumento de Descartes.

A autora também pontua, pelo menos, três diferenças básicas entre o argumento de Anselmo e o de Descartes: a definição de Deus, a noção de existência como perfeição e a construção do argumento (ANSCOMBE, 1982, p.9-11). Enquanto Descartes define Deus como Ser perfeitíssimo, Anselmo o define como “aquilo do qual nada maior se pode conceber”. No argumento de Descartes, Deus é visto como o Ser perfeitíssimo, existência é vista como uma perfeição e disso se deduz a existência de Deus. Por sua vez, a autora diz que o argumento de Anselmo é tradicionalmente reconstruído do seguinte modo:

Deus = “aquilo do qual nada maior se pode conceber”

Aquilo do qual nada maior se pode conceber existe de todos os modos na mente do insensato que disse que não há tal coisa.

Se aquilo do qual nada maior se pode conceber somente está em uma mente, pode-se pensar que exista também na realidade, o que é maior.

Se aquilo do qual nada maior se pode conceber existe somente em uma mente, não é aquilo do qual nada maior se pode conceber.

Mas é uma contradição dizer que aquilo do qual nada maior se pode conceber é algo do qual se pode conceber algo maior.

Deste modo, aquilo do qual nada maior se pode conceber existe na realidade assim como em uma mente (ANSCOMBE, 1982, p.10).

²¹⁸ A definição de “argumento ontológico” de Xavier (2001) corresponde à definição da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2016).

Anscombe diz que o argumento de Anselmo, diferentemente do argumento de Descartes, possui uma premissa existencial: “Anselmo sustenta que se deriva uma contradição de sua premissa existencial e a suposição de que aquilo do qual nada maior se pode conceber está na mente” (ANSCOMBE, 1982, p.10), enquanto Descartes compreende que a existência eterna se pode conceber clara e distintamente como propriedade de Deus. A autora também considera que o argumento de Anselmo é ontológico somente se a sua tradicional leitura for sublinhada. “Esta leitura usual dá o passo (iii) do argumento como expus: (iii) Se aquilo do qual nada maior se pode conceber somente está na mente, pode-se pensar que exista também na realidade, o que é maior” (ANSCOMBE, 1982, p.13).

Segundo a autora, o argumento de Anselmo é chamado de ontológico porque supostamente declara que a existência na realidade é maior e melhor do que a existência somente na mente. Se isso é aceito, o ser supremamente perfeito ou “aquilo do qual nada maior se pode conceber” deveria possuir também essa perfeição. Um dos responsáveis por essa relação entre Anselmo e Descartes, de acordo com Anscombe (1982, p.14), foi Leibniz. Contudo, a autora não defende essa interpretação leibniziana do argumento de Anselmo. “Mostrarei agora que tudo isso é uma má interpretação” (ANSCOMBE, 1982, p.15). Sugere, então, uma nova exegese do texto em latim.

Essa exegese depende da eliminação de uma vírgula que figura no texto da edição crítica de F. S. Schmitt e que altera completamente o sentido das premissas do argumento. Eis a premissa em sua forma editada: *Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est* – Se existe apenas no intelecto, pode-se pensar que exista também na realidade, o que é maior. A proposição condicional que abre o período (marcada pela vírgula acrescentada pelo editor crítico) permite interpretar a expressão “o que é maior” como uma referência à existência, de modo que aquilo que existe no intelecto e na realidade é maior do que aquilo que existe apenas no intelecto. Segundo Anscombe, essa forma de apresentação do texto conduz à noção de que a existência é uma perfeição e, portanto, faz do argumento de Anselmo um argumento ontológico, pois, no dizer da autora, só é ontológico o argumento que infere a existência de algo como uma perfeição²¹⁹.

²¹⁹ Essa definição corresponde à definição de Martines (1996) de que o argumento ontológico pressupõe a ideia de Deus no intelecto e afirma a existência como uma perfeição. Ainda que Martines (1996) também leve em consideração o aspecto *a priori* do argumento, o que é decisivo em sua definição é o fato de a existência ser uma perfeição. Nota-se que, como mostramos no início do tópico “História do argumento ontológico”, a definição de “argumento ontológico” não é unívoca e a decisão de chamar o argumento de Anselmo de “argumento ontológico” depende do modo como se define argumento ontológico.

Com a exclusão da vírgula, a premissa seria: *Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re quod maius est*; e a tradução de Ascombe seria: “Se existe apenas no intelecto, pode-se pensar que o que é maior existe na realidade também”. Aqui a expressão “o que é maior” já não é uma predicação da existência conjuntamente no intelecto e na realidade, como era na interpretação tradicional, mas a expressão se torna sujeito do próprio existir. A existência seria apenas aquilo que pode impedir de ser um conceito vazio o conceito de “o que é maior”.

Xavier, em seu artigo *O argumento ontológico anselmiano: um argumento ontológico?* (2001), contraria o artigo de Ascombe dizendo que o argumento de Anselmo é, de fato, ontológico. A autora também questiona o sentido crítico da concepção de “argumento ontológico”. Segundo Xavier, não é preciso partir da definição e crítica kantianas de toda prova ontológica. Ela questiona:

Em que sentido alternativo e positivo podemos, então, dizer que o argumento do Proslógio é um argumento ontológico? Não sendo matéria estrita nem de lógica, nem de teologia, o argumento anselmiano comporta uma filosofia que o consente, enquanto as críticas do mesmo supõem filosofias que o interdizem. A questão da filosofia do argumento de Anselmo é, portanto, a questão fundamental (XAVIER, 2001, p.71-72).

Segundo a autora, essa filosofia é a filosofia do ser comum que pode ser designada de ontologia. Assim, na medida em que o argumento anselmiano é um desenvolvimento possível de uma ontologia, ele pode ser designado também de argumento ontológico.

Outro importante filósofo escreve um artigo sobre essa discussão: Jean-Luc Marion. Na introdução do artigo *Is the Ontological Argument ontological? The argument according to Anselm and its metaphysical interpretation according to Kant*, Marion questiona: “Anselmo teria desenvolvido o chamado ‘argumento ontológico’ sem ter usado conceitos ontológicos?” (MARION, 1992, p.202). Segundo o autor, o argumento original de Anselmo foi perfeitamente aceitável como uma demonstração sem qualquer ajuda da ontologia²²⁰. Ademais, o termo ontologia aparece somente seicentos anos depois de Anselmo. Marion também pergunta:

O argumento de Anselmo aparece, sem qualquer reserva ou exceção, no âmbito da questão do Ser, isto é, dentro dos limites da história da metafísica (entendida à luz de Heidegger)? Ou, pelo contrário, foi o

²²⁰ Conforme mostramos no tópico “História do argumento ontológico”, o argumento de Anselmo era chamado de argumento único ou *ratio Anselmi*. Utilizaremos essa expressão para diferenciar o argumento de Anselmo dos demais argumentos ontológicos.

argumento original capaz de ter sucesso sem qualquer apelo à “ontologia” como ela é definida pela metafísica – isto é, fora do horizonte do Ser? (MARION, 1992, p.202).

Segundo Marion (1992), em Filosofia, questões de direito são mais importante do que questões de fato. Com efeito, nenhum resultado puramente histórico fornecerá uma resposta suficiente para essa questão. Para esboçar uma resposta é preciso analisar o que Kant entende por “argumento ontológico”. O autor então estabelece três objetivos para o seu artigo: a) determinar as características de um argumento ontológico de acordo com Kant; checar como alguns pensadores na história da metafísica preparam ou preenchem essas características; decidir se o argumento de Anselmo concorda ou não com essas características e, consequentemente, com qualquer “argumento ontológico” no sentido kantiano.

Marion (1992, p.203) diz que, para Kant, o argumento ontológico é aquele que “infere a existência de uma causa *a priori* absolutamente suprema a partir de meros conceitos. Isto é, estabelece a existência de uma essência suprema (ser) a partir de conceitos”²²¹. Portanto, o argumento merece ser chamado de ontológico quando ele alcança a existência de um supremo ou privilegiado ser por meio de puros conceitos. Marion (1992, p.203) afirma, ademais, que “um argumento ontológico torna-se realmente ‘ontológico’ somente na medida em que ele prova existência (como outras provas) sob duas condições excepcionais (...): (i) a partir de um conceito puro; (ii) a partir de um conceito puro de uma essência”.

Após tratar dos argumentos de Descartes, Malebranche e Leibniz, Marion (1992) pergunta novamente se o argumento de Anselmo merece ser chamado de “ontológico”. Nas palavras de Marion (1992, p.207), o argumento original não parte de qualquer conceito da essência divina. O ponto de partida do argumento é explicitamente uma matéria de fé²²², dado que “a inteligência procede da fé”: “Como Hegel admite, Anselmo reconhece a fé como a primeira condição da especulação, mas, ao contrário de Hegel, ele também admite a fé como o horizonte último do entendimento” (p.207-208). Marion afirma que o ponto final do argumento também escapa ao conceito, pois seu “objetivo é alcançar o Deus que vive em uma ‘*lux inaccessibilis*’ (I Timóteo 6.16)” (MARION, 1992, p.208)²²³. Com efeito, o fato de Deus habitar numa inalcançável luz “não somente define o ponto de partida do argumento

²²¹ Essa definição kantiana sublinhada por Marion corresponde à definição de “argumento ontológico” de Xavier (2001) e da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2016). Isso quer dizer que ambas partem dessa concepção kantiana de argumento ontológico. Ademais, a crítica kantiana depende dessa definição.

²²² Marion (1992) se aproxima aqui da leitura barthiana do argumento de Anselmo.

²²³ A afirmação de Marion (1992) está de acordo com nosso resumo do *Proslógio*, no qual afirmamos que, no contexto da obra, Anselmo não consegue compreender ou sequer conceituar a Deus.

(como aparece em *Proslogion* I/98), mas também o seu resultado final (*Proslogion* XVI/112, 18 seq)” (MARION, 1992, p.208). Em geral, Marion diz que o argumento não se baseia na certeza de um conceito, mas em um não-conceito, que está expresso na fórmula “*id quo majus cogitari nequit*” ou “*aliquid quo nihil majus cogitari possit*” – “algo tal que qualquer coisa maior do que aquilo não pode ser pensado (...) Deus, se há este ser, pode ser pensado apenas como algo que não podemos conceber (...) Deus começa exatamente onde e quando o conceito termina” (MARION, 1992, p.208).

Em suma,

(...) o argumento de Anselmo infere a existência de Deus a partir da própria impossibilidade de produzir qualquer conceito de Deus ou de Sua essência, de acordo com o exame crítico e transcendental dos limites do nosso poder cognitivo. Deus é conhecido como existente na medida em que o conceito de sua essência permanece desconhecido. O argumento de Anselmo não somente não satisfaz a primeira característica de sua interpretação metafísica como um “argumento ontológico”, mas, na verdade, contradiz essa interpretação antecipadamente (MARION, 1992, p.213).

Tendo exposto três perspectivas diferentes de interpretação de Anselmo em relação ao fato de o argumento ser ou não ontológico, podemos localizar melhor a leitura tillichiana desse argumento. Além desses autores supracitados, há diversos outros que tomam partido em um lado dessa discussão, contudo não é o objetivo deste trabalho ater-nos a esse debate, e sim mostrar como Tillich nele se situa. Para Tillich, a *ratio Anselmi* é sim ontológica, mas não uma prova da existência de Deus. Ou seja, tal como Xavier, Tillich concebe que há conceitos ontológicos que determinam o argumento de Anselmo e, portanto, o argumento é ontológico²²⁴; contudo, não considera que o argumento de Anselmo seja uma prova válida da existência de Deus, pois, tal como defendeu Marion, Deus não pode ser definido ou submetido às categorias da finitude. Falaremos mais sobre a leitura de Tillich do argumento ontológico.

²²⁴ Sob a influência de Heidegger, Tillich não entifica o ser, nem mesmo Deus. Conforme mostramos no primeiro capítulo desta tese, a análise da estrutura do ser é também uma análise da finitude do entendimento humano. Ao afirmar que Deus é o ser-em-si, Tillich está submetendo a Teologia ao mesmo rigor crítico-filosófico adotado pelos filósofos kantianos e pós-kantianos para tratar da questão do ser. Ou seja, do mesmo modo que o ser não pode ser definitivo, Deus também não o pode ser. Por sua vez, do mesmo modo que o ser pode ser descrito e está pressuposto nos discursos ontológicos, Deus também está. Ademais, Deus pode ser descrito mediante símbolos, conforme expusemos no primeiro capítulo.

2. Tillich e o argumento ontológico

O autor não considera os argumentos cosmológicos e ontológico de Anselmo como argumentos. O motivo é que, no dizer de Tillich, “eles não provam a ‘existência’ de Deus” (TILLICH, 1972, p.161). Contudo, o autor entende que “eles fazem muito mais do que isso” (TILLICH, 1972, p.161), pois expõem uma análise da finitude existencial que é fundamental para a filosofia da religião. Essas frases mostram as principais constatações de Tillich em relação aos argumentos da existência de Deus, a saber: a) que o argumentos não são argumentos porque não provam a existência de Deus; b) que os argumentos são análises porque expressam a incapacidade humana de resolver a questão de Deus.

“No *Proslógio*, o próprio Anselmo critica o seu argumento por ter começado com o condicional e transformado-o em fundamento do incondicional” (TILLICH, 2007, p.170)²²⁵. Parece que a crítica de Tillich diz respeito à ação de Anselmo de “incondicionalizar” o condicionado²²⁶ no *Monológio*, isto é, fazer do condicionado algo incondicional. No contexto dessa frase, Tillich está elogiando a primeira parte do argumento de Anselmo, que descobre a relação de correspondência²²⁷ entre finitude e infinitude; está também recusando a tentativa do “realismo medieval”²²⁸ de transformar o significado e a qualidade do infinito num ser infinito, ou seja, a entificação²²⁹ e objetivação do infinito²³⁰: “constrói-se uma hierarquia de

²²⁵ “In the *Proslogion* Anselm himself criticizes this argument because it starts with the conditional and makes it the basis of the unconditional” (TILLICH, 1972, p.162). Tillich refere-se ao argumento cosmológico de Anselmo.

²²⁶ O problema teológico da idolatria consiste em fazer do condicionado algo incondicional.

²²⁷ Tillich diz que “em todas as coisas finitas ou relativas está implícita a relação com algo não condicionado, com um absoluto. O condicionamento e a relatividade pressupõem o absoluto e o incondicionado. Dessa maneira, o sentido do condicionado e o do incondicionado são inseparáveis. Ao analisarmos a realidade, especialmente a nossa, descobriremos nela elemento finito que, na verdade, se relaciona com algo infinito (...) A realidade, por sua própria natureza, é finita, voltada para o infinito ao qual o finito pertence e do qual se acha separado” (TILLICH, 2007, p.169).

²²⁸ A obra *História do Pensamento Cristão* consiste em uma série de aulas ministradas por Tillich no Union Theological Seminary, estenografadas e transcritas por Peter John. Em que pese a possibilidade de essa transcrição das aulas não ter sido exata, o texto publicado expõe algumas generalizações indevidas do pensamento medieval. O próprio Tillich sabe que o pensamento medieval não se limita ao realismo e que há importantes filósofos como Agostinho, Boécio, Dionísio Pseudoareopagita e Tomás de Aquino que falavam de Deus como aquele que está para além de toda substância.

²²⁹ Aqui a crítica tillichiana assemelha-se ao empreendimento de Heidegger de criticar toda forma de entificação do ser. Segundo Heidegger (1989), a história da metafísica é a história do esquecimento do ser, pois uma vez que o ser é objetivado, ele também é identificado como qualquer outro ente da natureza. A “técnica” seria responsável por essa entificação e pelo conseqüente esquecimento do ser.

²³⁰ Segundo Gibellini (1998, p.97), “a preocupação constante de Tillich é a de não entificar Deus nem no mundo, nem acima do mundo, e sim descerrar, a partir da experiência e praticando o método da correlação, o segredo, o mistério, a profundidade do mundo e da vida (...) Na tentativa de escapar a essa entificação, que compromete a transcendência de Deus, tornando-o incompreensível para o não-crente, Tillich acaba usando fórmulas audaciosas, como o faz na inspirada conferência Coragem e transcendência (...) na qual fala da ne-

conceitos na qual o incondicionalmente bom e grande, e o ser, não são apenas qualidades ontológicas, mas realidades ônticas, seres entre outros seres” (TILLICH, 2007, p.169). Os problemas apontados por Tillich se resumem em dois movimentos opostos: incondicionalizar o condicionado e entificar o infinito (ou condicionarizar o incondicionado)²³¹.

Como vimos, Tillich considera o infinito como um conceito diretivo, isto é, que dirige a mente para que esta experimente suas potencialidades infinitas. O infinito, com efeito, está em potência no ser humano; é o poder de ser que está presente em tudo o que é.

Na obra *Proslógio*, a intenção de Anselmo era construir um argumento que não precisasse do mundo para chegar a Deus – isto é, do condicionado para o incondicionado –, ele “queria encontrar Deus no próprio pensamento. Achava que antes do pensamento sair para o mundo deveria estar certo de Deus. É o que eu chamo de pensamento teônimo” (TILLICH, 2007, p.170). Pensamento este que é expresso nos “chamados argumentos da existência de Deus” (TILLICH, 1972, p.161).

Segue, portanto, o argumento de Anselmo citado por Tillich:

Até mesmo o tolo está convencido de que há no intelecto alguma coisa em relação à qual não se pode pensar outra maior, porque no momento em que ele, o tolo, ouve isto, ele entende o que ouviu. E qualquer coisa entendida está no entendimento. Certamente essa coisa em relação à qual não se pode pensar outra maior não pode estar apenas no intelecto. Se, pois, estivesse só no intelecto, poderia ser pensada presente na realidade também. O que, por certo, seria impossível. Portanto, além de qualquer dúvida, essa coisa em relação à qual não se pode pensar outra maior existe tanto no intelecto como na realidade. E isso és tu, nosso Senhor (ANSELMO *apud* TILLICH, 2007, p.170).

cessidade de transcender o Deus do teísmo, que seria ainda um Deus objetivado, um ser entre outros seres, ainda que o mais eminente dentre eles, parte da totalidade e não o fundamento da totalidade, para alcançar a transcendência do ‘Deus acima de Deus’, fonte da coragem de ser”. Gibellini (1998, p.98) também afirma que, apesar da ênfase tillichiana na transcendência de Deus, “permanecem algumas imprecisões linguísticas e conceituais, que não livram Tillich totalmente da suspeita de panteísmo, para o qual o *esse absconditum* se identifica com o ser das criaturas”.

²³¹ Podemos compreender isso metaforicamente como maximizar aquilo que é pequeno e, por outro lado, minimizar aquilo que é grande. Por exemplo: penso num bairro de uma cidade e digo que aquele bairro está presente na cidade e, de certo modo, a cidade está presente (ou representada) naquele bairro, mas não totalmente. Por isso, não estou autorizado a dizer que a cidade é o bairro ou que o bairro é a cidade. Ora, no caso da relação entre finito e infinito, não se trata apenas de maximizar ou minimizar, mas de absolutizar algo pequeno e finito e, por outro lado, inferiorizar e condicionar aquilo que é absoluto. Apesar de Tillich rejeitar ambos os movimentos, ele não rejeita a relação entre o finito e o infinito, pois considera que o infinito está presente no ser finito (ele participa do finito), talvez “em parte”, não em sua totalidade. Mas a expressão “em parte” também seria metafórica, pois não há “partes” naquilo que é infinito. Em suma, pode-se conceber a presença do infinito no finito sem que o infinito se torne finito (ou vice-versa), mas a descrição será sempre a partir de elementos condicionados e finitos.

A citação de Tillich é diferente das demais citações do argumento feita pelos leitores já referidos nesta tese. Ela parece não pôr em evidência, como os demais, o nome de Deus e dele concluir sua existência. Tentemos, pois, reconstruir a primeira parte do argumento a partir da citação acima: 1) Tudo aquilo que é ouvido e entendido está no entendimento. 2) Estar “convencido” é ouvir e entender, ou seja, é ter algo no entendimento. 3) Até o insipiente ouve e entende a expressão “alguma coisa em relação à qual não se pode pensar outra maior”. 4) Com efeito, até o tolo está convencido da expressão “alguma coisa em relação à qual não se pode pensar outra maior” e a tem em seu entendimento. 5) Se o insipiente tem essa expressão no seu entendimento, qualquer pessoa a pode ter. 6) Existe, portanto, no entendimento, “alguma coisa em relação à qual não se pode pensar outra maior”²³².

A segunda parte do argumento, conforme aparece em Tillich (2007), é complexa: “Certamente essa coisa em relação à qual não se pode pensar outra maior não pode estar apenas no intelecto. Se, pois, estivesse só no intelecto, poderia ser pensada presente na realidade também. O que, por certo, seria impossível” (ANSELMO *apud* TILLICH, 2007, p.170).

A partir da conclusão da primeira parte de que existe no entendimento “alguma coisa em relação à qual não se pode pensar outra maior”, o autor parece supor que: 1) aquilo que pode ser pensado como presente também na realidade não pode, ao mesmo tempo, ser pensado como algo que está somente no intelecto²³³; 2) “algo sobre o qual nada maior se pode pensar” pode ser pensado como presente também na realidade; 3) “algo sobre o qual nada maior se pode pensar” não pode ser pensado como presente somente no intelecto; 4) Portanto, “algo sobre o qual nada maior se pode pensar” deve existir no intelecto e na realidade.

Nota-se que, nessa reconstrução da segunda parte do argumento que sugerimos, há uma pressuposição de que “algo sobre o qual nada maior se pode pensar” pode ser pensado também na realidade e o que pode ser pensado como presente na realidade e no intelecto não pode ser pensado como aquilo que existe somente no intelecto (ou não pode ser o mesmo objeto). Ou seja, ou se pensa em algo que está presente na realidade e no intelecto ou se pensa em algo que está presente somente no intelecto.

²³² Essa seria uma tentativa de reconstruir a primeira parte do argumento a partir da referência de Tillich ao *Proslógio*. Não se trata de uma reconstrução feita pelo próprio autor. Vale destacar que, para o autor, “aquilo sobre o qual não se pode pensar nada maior” é aquilo que nos concerne última e incondicionalmente, ou seja, aquilo que nos solicita, convoca ou concerne radical ou absolutamente. Com efeito, “aquilo sobre o qual não se pode pensar nada maior” mostra-se um objeto a ser acolhido na fé inteligente.

²³³ Ou seja, o mesmo objeto não pode ser pensado como algo presente na realidade e presente somente no entendimento.

Analiseemos o argumento: “Se, pois, estivesse só no intelecto, poderia ser pensada presente na realidade também” (TILLICH, 2007, p.170). Pensemos, pois, nas seguintes alternativas: a) “algo está presente na realidade e no entendimento”; b) “algo está presente somente no entendimento”; c) “algo está presente somente na realidade” e não pode ser compreendido. Se *a* for verdadeiro, nem *b* nem *c* o podem ser, ou seja, se “algo está presente na realidade e no entendimento”, então essa mesma “coisa” não pode estar presente somente no entendimento nem apenas na realidade ao mesmo tempo. Do mesmo modo, se *b* é verdadeiro, então nem *a* nem *c* o podem ser. Se *c* for verdadeiro, nem *a* nem *b* o podem ser. Portanto, *a* implica *não-b* e *não-c*; *b* implica *não-a* e *não-c*; *c* implica *não-a* e *não-b*.

A hipótese apresentada no texto é *b*: “algo está presente somente no intelecto”. Assim, o argumento é uma redução ao absurdo: se estiver no intelecto, então pode ser pensada também na realidade. Mas isso é impossível. Portanto, dado que *b* é impossível, então restam as alternativas “*a*” e “*c*”. Mas “*c*” não é um objeto do conhecimento. Com efeito, resta apenas “*a*”.

Fizemos essa reconstrução a partir da obra em português. Podemos também reconstruir logicamente o argumento a partir de uma nova tradução de *A History of Christian Thought*:

Até mesmo o insipiente está convencido de que há no intelecto ‘algo sobre o qual nada maior se pode pensar’, porque no momento em que ele, o insipiente, ouve isto, ele entende o que ouviu. E o que é entendido está no entendimento. E certamente ‘algo sobre o qual nada maior se pode pensar’ não pode estar apenas no intelecto. Se, pois, ‘algo sobre o qual nada maior se pode pensar’ estiver somente no intelecto, então ‘algo sobre o qual nada maior se pode pensar’ é alguma coisa sobre a qual algo maior se pode pensar. Mas isso é certamente impossível. Portanto, além de qualquer dúvida, “algo sobre o qual nada maior se pode pensar” existe tanto no intelecto como na realidade. E isso és tu, nosso Senhor (ANSELMO *apud* TILLICH, 1972, p.163)

A diferença de tradução reside no ponto mais complexo do argumento. Chamemos a nossa tradução de “tradução B” e a primeira, de “tradução A”. A “tradução B” expõe: “Se, pois, ‘algo sobre o qual nada maior se pode pensar’ estiver somente no intelecto, então ‘algo sobre o qual nada maior se pode pensar’ é alguma coisa sobre a qual algo maior se pode pensar”. A “tradução A” assevera: “Se, pois, estivesse só no intelecto, poderia ser pensada presente na realidade também” (TILLICH, 2007, p.170).

Nota-se que, na “tradução B”, o problema reside no fato de que o que está somente no intelecto não corresponde a “algo sobre o qual nada maior se pode pensar”, pois o que está

somente no intelecto pode ser transcendido. Na “tradução A”, a redução ao absurdo consiste em: se estiver somente no intelecto, pode ser pensado como presente na realidade também. Ou seja, aquilo que pode ser pensado também na realidade não pode ser pensado como somente no intelecto.

A tradução da citação tillichiana de Anselmo determina o próprio argumento. Tal como vimos nas demais interpretações e reconstruções do argumento ontológico, essa leitura de Tillich nos conduz a diversas possibilidades de interpretações. E, dependendo do modo como se reconstrói o argumento, ele pode ser ou não uma falácia. Vejamos então como Tillich o reconstruiu:

1. Até o insipiente – do Salmo 53, que diz no seu coração, “Não há Deus” – entende o significado do termo “Deus”. Ele entende que o mais alto, o incondicional, se concebe no termo “Deus.
2. Se ele entende o significado de Deus como algo incondicional, essa ideia, então, existe na mente humana.
3. Mas existe uma forma superior de ser, não apenas na mente humana, mas no mundo real fora da mente humana.
4. Uma vez que estar na mente e fora dela é superior a estar apenas no intelecto, esse ser é o incondicional (TILLICH, 2007, p.170-171).

Tillich interpreta o argumento atestando que o “insipiente”, segundo Anselmo, é o sujeito do Salmo 53 que nega a existência de Deus. Desde já, Tillich faz questão de mencionar o aspecto teológico presente no próprio argumento. Ademais, o tolo entende o significado de Deus como algo incondicional e, por isso, essa ideia existe na mente humana. Essa é a primeira parte do argumento. A conclusão é que há uma compreensão do incondicionado na mente humana e, portanto, uma concepção de Deus. Há, com efeito, na mente humana, a ideia de Deus ou a ideia do incondicionado. Essa primeira parte do argumento é completamente aceita pelo autor.

Todavia, segundo Tillich, o argumento está construído de forma que pode ser facilmente refutado, especialmente em sua segunda parte. Já no tempo de Anselmo se dizia que o argumento poderia ser válido para provar qualquer coisa suprema (uma ilha, por exemplo)²³⁴, pois seria mais perfeito se a ilha existisse também na realidade e não apenas na mente. Ademais, o autor diz que a expressão “na mente” era ambígua, referindo-se a “ser pen-

²³⁴ Apesar de não citar diretamente, Tillich estava referindo-se à objeção de Gaunilo.

sado”, “intencionado”, “ser objeto da intencionalidade humana”²³⁵. Com efeito, “na” deve ser visto como uma expressão metafórica, não literal.

A resposta de Anselmo a Gaunilo, segundo Tillich, demonstra que uma ilha perfeita não era um pensamento necessário e que só era necessário o pensamento do mais alto dos seres, do incondicionado, isto é, a ilha é um objeto conhecido *a posteriori*, da realidade, que a mente humana apreendeu, e maximizou, de modo que, a partir dele, supôs sua perfeição e a conseqüente realidade perfeita. Deus (ou o incondicionado), por sua vez, não é um objeto da realidade que vem ao intelecto e este o maximiza supondo sua realidade suprema ou perfeita. Se Deus é visto dessa forma, então não pode ser incondicionado, dado que “o incondicionado deve superar a separação entre subjetividade e objetividade” (TILLICH, 2007, p.171). Destarte, se Deus não é incondicionado, não pode ser “aquilo sobre o qual nada se pode pensar maior”. “O poder do significado do incondicional supera a separação entre sujeito e objeto, abrangendo a ambos. Se Anselmo tivesse dito isso, a forma falaciosa do argumento teria sido abandonada” (TILLICH, 2007, p.171). Ou seja, Tillich julga que Anselmo deveria ter chegado à conclusão de que Deus é incondicionado e de que o incondicional supera a separação entre subjetividade e objetividade e, portanto, não pode ser uma “coisa” na realidade ou uma “coisa” no pensamento. Com efeito, dizer que Deus é apenas um objeto do pensamento seria não compreendê-lo.

Tillich ainda assevera:

O argumento deixa, assim, de ser em favor do mais alto dos seres, mas simples análise do pensamento humano. Nesse caso, o argumento afirma: deve haver um momento em que a necessidade incondicional de pensar e ser se tornam iguais sem o que não pode haver certeza alguma, nem mesmo aquele grau de certeza pressuposto pelos céticos (TILLICH, 2007, p.171).

Essa “correção” feita por Tillich no argumento ontológico de Anselmo não se encontra apenas nessa análise específica de Anselmo, mas é a base da *Teologia Sistemática* do autor. Nessa obra, o autor afirma que não se pode entender o ser de Deus como a existência de um ser ao lado de outros ou acima de outros, pois, se Deus é um ser, ele está sujeito às categorias da finitude (espaço e substância, por exemplo), “mesmo quando é chamado de ‘ser supremo’ no sentido de ‘mais perfeito’ e o ‘mais poderoso’, a situação não muda. Quando aplicamos a Deus, os superlativos se convertem em diminutivos” (TILLICH, 2005,

²³⁵ Isso se dá porque o autor compreende que tudo aquilo que o ser humano pensa, até mesmo Deus, torna-se um objeto de seu entendimento, isto é, um objeto da intencionalidade humana.

p.242). Com efeito, quando se eleva Deus acima de outros seres, isto é, como “o maior ser”, Deus é colocado no nível dos outros seres. Destarte, isso justifica a crítica de Gaunilo. Contudo, no dizer de Tillich, “muitos teólogos que usaram o termo ‘ser supremo’ pretendiam, no fundo, dizer algo diferente. Na verdade, eles descrevem o supremo como o absoluto, como aquilo que está num nível qualitativamente diferente de qualquer ser – inclusive do ser supremo” (TILLICH, 2005, p.242). E, portanto, ao atribuir “poder e sentido infinitos ou incondicionais ao ser supremo, ele deixa de ser um ser e se torna o ser-em-si” (TILLICH, 2005, p.242).

Por isso, Tillich não se interessa pela interpretação que se faz do argumento de que “um ser supremo existe”. A parte que mais interessa a Tillich na fala de Anselmo é: “E isso és tu, nosso Senhor!”. Podemos constatar isso no seguinte trecho:

Esta última sentença é notável, porque jamais encontrei uma sentença como essa em qualquer tratado de lógica dos últimos séculos. Depois de passar pela mais sofisticada argumentação lógica, termina com essa frase: “E isso és tu, nosso Senhor!” (TILLICH, 2007, p.170).

Segundo o autor, essa frase corresponde àquilo que compreende como teonomia, um pensamento que se relaciona teonomicamente com o fundamento divino. Tal pensamento não é somente autônomo nem somente heterônomo. Não se trata de um objeto condicionado que é elevado à incondicionalidade, isto é, de um ser supremo, nem mesmo de algo incondicional que nos é dado somente no âmbito da revelação por meio da fé. Há, pois, uma relação entre razão e revelação nessa frase. Ao mesmo tempo em que “a coisa em relação à qual não se pode pensar nada maior” está presente na mente do “tolo” e do ser humano e, portanto, ele pode concebê-la e preocupar-se com ela, não se trata de algo definido, pois é infinito e incondicionado, e transcende o ser humano. Portanto, “isso és Tu, Senhor” corresponde ao pressuposto básico do primeiro volume de sua *Teologia Sistemática*: “Deus é o ser-em-si” (TILLICH, 2005, p.242). E, dizer isso, seria o mesmo que dizer que Deus está para além da essência e da existência.

Segundo o autor, estamos diante do argumento agostiniano de que “Deus é a verdade, e a verdade pressupõe, até mesmo, o que o cético reconhece. Deus é idêntico, então, à experiência do incondicional enquanto verdadeiro, belo e bom” (TILLICH, 2007, p.171). O autor também diz:

O que o argumento ontológico realmente faz é analisar no pensamento humano algo incondicional que transcende a subjetividade e a objetividade. É uma necessidade. Se não for assim, a verdade é impossível. A verdade pressupõe que o sujeito

conhecedor da verdade e o objeto conhecido estejam, de certa forma, no mesmo e único lugar (TILLICH, 2007, p.171).

Portanto, se esse fosse o pensamento de Anselmo, não haveria problemas no argumento ontológico, uma vez que ele não seria a dedução da existência de um ser separado, mas a “descrição fenomenológica da mente humana, na medida em que a mente humana necessariamente vai na direção de algo além da subjetividade e da objetividade que é a experiência da verdade” (TILLICH, 2007, p.171). Segue-se que o autor é crítico da segunda parte do argumento ontológico, pois “não se pode concluir dessa análise a existência de um ser separado” (TILLICH, 2007, p.171), mas aceita o sentido implícito do argumento, isto é, o de que o “ser” constatado por Anselmo não é um ser, mas o ser-em-si e, portanto, transcende a essência e a existência.

Na obra *Dogmática*, Tillich (2013) também analisa brevemente o argumento ontológico. Para o autor (2013), o argumento consiste em afirmar que o pensamento do ser mais perfeito inclui sua própria existência e que um ser existente é superior a um ser meramente pensado. Tillich supõe, semelhantemente à crítica kantiana, que a chave da prova é a noção de que o ser é uma perfeição.

Tillich (2013) expõe que a deficiência da crítica kantiana é que o ser é um predicado que não chega a tocar a existência e o valor de uma coisa em si mesma. O valor deve partir da pergunta: que sentido tem designar o ser como perfeição? O autor pontua que esse sentido é claro no que diz respeito aos pressupostos realistas em que os graus de universalidade são também graus de perfeição.

Quanto mais elevado mais plenitude de ser possui um existente: a ideia suprema é, por sua vez, a mais universal e real. Aqui perfeição significa a posse da plenitude do ser. Esse existente perfeito, que possui em si toda a plenitude de ser, não deve ser somente objeto do pensamento, mas realidade; isto é, este pensamento deve ser objeto, deve ser verdadeiro. Se não fosse verdadeiro, então o discurso não trataria do que se deve tratar, do perfeito, mas de algo imperfeito (TILLICH, 2013, p.165).

O autor faz uma reinterpretação do argumento ontológico. Isso não significa que ele aceita a conclusão das premissas de Anselmo, como já vimos, mas sim que ele aceita a postura e o significado do argumento. O argumento ontológico, com efeito, é visto à luz de sua ontologia mística e parmenidiana que propõe que pensar e ser são o mesmo.

Naturalmente, isto não é uma conclusão, mas uma postura, e essa postura diz: o ser perfeito não pode ser pensado. Pois o pensamento e o ser são a mesma coisa. Os graus de universalidade, isto é, do pensamento, são graus do ser. Este conceito de ser é algo totalmente diferente do conceito kantiano; é o conceito do ser místico-

transcendente. A proposição correta é: o Existente-Incondicionado não pode ser somente pensado. Pois, do contrário, não seria o Existente-Incondicionado. Este é o *prius* do pensamento, e não o inverso (TILLICH, 2013, p.165).

Ora, se pensar e ser são o mesmo, então o não-ser é impensável na ontologia tillichiana, tal como em Parmênides. Como, então, o autor trata do não-ser? Como vimos na ontologia, o autor considera o não-ser relativo (*me on*) e desconsidera o não-ser absoluto (*ouk on*). Esse não-ser relativo é a negação de algo particular. Com efeito, o ser e o não ser relativos referem-se à existência, mas o Ser-em-si é o fundamento da estrutura do ser, isto é, aquilo que transcende a existência. É, pois, aquilo que é e não pode não ser; o Existente-Incondicionado, o *prius* do pensamento.

Segundo o autor (2013), o *prius* do pensamento acerca do Incondicionado é o Incondicionado, que nunca pode tornar-se simplesmente objeto do pensamento. “O ser incondicionado é o abismo e o fundamento do pensamento. Mas isso é uma parte da prova noológica” (TILLICH, 2013, p.166).

Por fim, o autor assevera: “Tudo isso é a clássica expressão de um estado espiritual que não pode fazer outra coisa a não ser pensar em Deus, um estado ao qual o Existente-Incondicionado, todavia, não está separado do pensamento” (p.165-166).

3. Conclusão

A história do argumento ontológico, segundo o autor, depende da atitude em relação à forma ou ao conteúdo. Tal argumento é aceitável se ressaltarmos o seu conteúdo, mas não se mantém se a forma for sublinhada.

Os que aceitam o argumento entendem que há na mente humana, apesar de sua finitude, algo incondicional. A descrição deste elemento incondicional não é um argumento. Estou entre os que afirmam o argumento nessa forma descritiva. Por outro lado, gente como Tomás, Duns Escoto e Kant rejeitam o argumento só porque a conclusão não é válida. É claro que eles têm razão. (...) O argumento de Kant de que a existência não se deriva do conceito é absolutamente válido. Assim, diríamos: a intenção de Anselmo jamais foi vencida, isto é, tornar a certeza de Deus independente de qualquer encontro com o mundo, ligando-nos apenas à nossa autoconsciência (TILLICH, 2007, p.172).

Em geral, Tillich tentou tomar uma posição dialética²³⁶ entre os que defenderam o argumento ontológico – Anselmo e Hegel, além dos agostinianos e dos franciscanos – e os

²³⁶ Aqui a expressão “dialética” é usada em sentido hegeliano.

que o criticaram – Tomás, Escoto e Kant. Assim, o debate sobre a existência de Deus em torno do argumento ontológico já não é mais necessário.

Como vimos, o autor entende que o argumento ontológico aponta para a estrutura ontológica da finitude, pois mostra que a consciência do infinito está incluída na consciência da finitude do ser humano. E esta consciência está presente em Anselmo, em Agostinho e no próprio Kant. Ou seja, tanto os que criticam quanto os que aceitam o argumento ontológico tomam como verdadeiro seu sentido implícito: o elemento incondicional presente na mente humana. Isso faz Tillich concluir que o ser humano está consciente de sua infinitude potencial e, ao mesmo tempo, de sua finitude efetiva:

O ser humano deve perguntar pelo infinito do qual está separado, embora lhe pertença; deve perguntar por aquilo que lhe dá coragem de assumir a sua angústia. Ele pode formular esta dupla pergunta porque a consciência de sua finitude contém a consciência de sua infinitude potencial (TILLICH, 2005, p.214).

Ora, apesar de o ser humano estar separado da infinitude, dado que é finito, a infinitude lhe pertence, pois a consciência de sua finitude é também a consciência de sua infinitude potencial. Ao mesmo tempo em que o elemento incondicional mostra a finitude do ser humano também lhe mostra sua infinitude potencial e imaginativa. O conceito de Tillich de infinitude é: a “finitude transcendendo-se a si mesma sem qualquer limite *a priori*” (TILLICH, 2005, p.199), ou seja, o “impulso infinito do finito por transcender a si mesmo”. Seria uma “autotranscendência dinâmica e livre do ser finito” (p.199), e o ser que possui essa capacidade de modo efetivo é o ser humano. Ademais, como já foi mencionado, o autor compreende que a infinitude é um conceito diretivo, não constitutivo, pois “dirige a mente para que esta experimente suas próprias potencialidades ilimitadas, mas não estabelece a existência de um ser infinito” (TILLICH, 2005, p.199). É inevitável que o ser humano pergunte pelo que há por trás do espaço finito, ainda que essa pergunta, segundo o autor, seja contraditória. A afirmação de que o mundo é infinito também é contraditória, uma vez que a infinitude não está dada como um objeto ao ser humano. Ela é, portanto, uma “exigência, não uma coisa” (TILLICH, 2005, p.199).

Em suma, o argumento ontológico, em suas diversas formas, fornece uma descrição de como a infinitude potencial está presente na finitude efetiva. No dizer de Tillich, Anselmo teria mostrado a possibilidade racional de conceber o elemento incondicional que transcende subjetividade e objetividade. E, como vimos, esse elemento seria um ponto de identidade que torna possível a ideia de verdade (TILLICH, 2005, p.215). Ora, tendo mostrado que o elemento incondicional excede a subjetividade e a objetividade, Anselmo já teria

cumprido o seu papel com o argumento. Seu erro seria transformar esse elemento incondicional em um ser supremo.

Por isso, na medida em que o chamado “argumento ontológico” for descrição (análise), é válido, pois, teórica ou praticamente²³⁷, experimenta-se, na própria finitude, a presença de um elemento que a transcende. Com efeito, se esse elemento não estivesse presente, a pergunta por Deus jamais poderia ter sido formulada nem mesmo ter sido respondida, pois, sem a possibilidade de pensar em um elemento incondicionado também não haveria possibilidade da questão de Deus. Todavia, o autor não considera o argumento ontológico como argumento.

Tillich também faz algumas considerações sobre o argumento ontológico na obra *Teologia da Cultura*. O autor, assim como o fez na *Teologia Sistemática* e na *História do Pensamento Cristão*, assegura que o argumento ontológico não é propriamente um argumento sobre a existência de Deus, mas trata-se da descrição racional de nossa mente sobre o ser-em-si. Tillich aponta: “Deus *est esse*, e a certeza de Deus é idêntica à do Ser-em-si. Deus é o pressuposto da questão de Deus” (TILLICH, 2009, p.53). Nessa mesma obra, Tillich afirma: “A questão dos dois absolutos só pode ser respondida identificando o absoluto filosófico com o único elemento absoluto religioso” (TILLICH, 2009, p.53). Com efeito, “Deus *est esse* é a base da filosofia da religião” (TILLICH, 2009, p.53). Essa condição de unidade entre pensamento e religião é capaz de superar as rupturas esquizofrênicas na vida pessoal e cultural.

O princípio ontológico na filosofia da religião, segundo o autor, pode ser afirmado da seguinte maneira: “Os seres humanos são imediatamente conscientes de algo incondicional que é o *prius* da separação e da interação entre sujeito e objeto, tanto teórica como praticamente” (TILLICH, 2009, p.60). Tillich esclarece que o termo “conscientes” não possui conotação de intuição, experiência e conhecimento, já que o incondicionado não se dá como *Gestalt* para ser intuído, não se sujeita à observação experimental e também não pressupõe a separação entre sujeito e objeto; antes, o incondicionado pode ser entendido como elemento, poder e exigência (TILLICH, 2009, p.60). A consciência do incondicionado já é incondicional e, destarte, está além das divisões das funções psicológicas. “O ser humano inteiro, e não apenas sua função cognitiva, tem consciência do incondicionado” (TILLICH, 2009,

²³⁷ O aspecto teórico, segundo Tillich (2005, p.214), foi elaborado por Agostinho, o aspecto prático por Kant; e, por trás de ambos, está Platão.

p.61). Essa “consciência”, segundo Tillich, poderia ser chamada de “existencial”, no sentido de participação como um todo no ato do conhecimento. O autor diz: “Se, por um lado, a teologia é direta e intencionalmente existencial, a filosofia o é indiretamente e sem intenção, por meio da situação existencial do filósofo” (TILLICH, 2009, p.62).

A razão pela qual o argumento ontológico, para Tillich, não é propriamente um argumento é que, segundo o autor, Anselmo não prova a existência de Deus como um ser supremo em virtude de a conclusão não ser válida. Isso porque a existência de algo (ou um ser) não pode ser deduzida de seu conceito (como disse Kant); Deus não é “um ser”, mas o próprio ser ou a própria verdade que pressupõe qualquer argumento; não se pode falar em existência de Deus, pois Deus transcende a existência.

Apesar disso, Willian J. Wainwright, em seu artigo chamado *Paul Tillich and the Arguments for the Existence of God*, sustenta que Tillich não conseguiu demonstrar que os argumentos tradicionais não são argumentos, que não são bons argumentos ou que são ilegítimos. O leitor de Tillich entende que os argumentos clássicos para a existência de Deus pretendiam sim o *status* de “argumentos”, e não de descrições, perguntas ou expressões de uma intuição (WAINWRIGHT, 1971, p.181). Wainwright (1971) destaca também que uma das principais constatações de Tillich sobre o argumento ontológico foi que o argumento descreve a relação da mente com Deus, pois é a reflexão da consciência imediata de Deus. E essa consciência imediata está pressuposta em toda questão sobre Deus. Todavia, apesar de Tillich não mencionar especificamente a razão pela qual o argumento ontológico não é propriamente um argumento, deduzimos que a interpretação de Tillich do “argumento” não aceita que a chamada “prova” seja um argumento, porque este não cumpre o papel de provar a existência de Deus, mas o de descrever e mostrar a presença do elemento incondicional na mente humana. Portanto, não se trata de um argumento, na interpretação tillichiana, mas de uma descrição, e isso está bem justificado por Tillich.

Em resumo, pode-se dizer que a força da crítica de Tillich a Agostinho, a Kant e a Anselmo repousa no modo como eles definiram o elemento incondicional por meio de elementos condicionados. O fato é que, para Tillich, aquilo do qual não se pode pensar nada de maior é simbólico, ou seja, é uma expressão que remete ao incondicionado. Com efeito, o próprio ser, que é ao mesmo tempo conceito e símbolo, apesar de ser descrito e estar pressuposto em toda definição racional, possui também um aspecto de indefinição que se expressa somente de maneira simbólica. Portanto, qualquer redução do ser-em-si (ou de Deus)

à linguagem técnica tende a transformá-lo em uma “coisa” entre outras. Isso contrariaria o sentido teológico de Deus, pois Deus enquanto Deus deve ser absoluto e incondicionado.

Portanto, as análises filosóficas demonstram que há um elemento incondicional na própria finitude humana. Elemento este que possibilita a pergunta por Deus, porém não a resposta, isto é, o elemento incondicional não desvela quem ou o que é Deus, mas mostra a possibilidade do concernimento absoluto ou da pergunta por Deus.

CAPÍTULO 3

TILLICH E O ARGUMENTO COSMOLÓGICO DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Este capítulo reconstrói alguns dos momentos principais da história do argumento cosmológico, a fim de compreender a releitura tillichiana do argumento e o modo como o autor encerra sua análise dos argumentos sobre a existência de Deus na *Teologia Sistemática*. Ademais, apresenta importantes versões contemporâneas dos argumentos construídos diante dos problemas teológicos e filosóficos, no intuito de compreender por contraposição o sentido da reflexão tillichiana.

Boa parte do capítulo consiste na história do argumento cosmológico baseada, em geral, no itinerário estabelecido por Willian Lane Craig (1980) em sua tese de doutorado sobre essa questão. Contudo, diversos outros autores, favoráveis e contrários à perspectiva de Craig, serão evocados com o fim de ampliar as possibilidades de hermenêutica do argumento.

No capítulo anterior, expusemos a história do argumento ontológico e selecionamos o argumento de Anselmo como principal e original. Neste, por sua vez, também selecionamos o argumento de Tomás de Aquino como principal, dada a importância histórica que sua versão recebeu. É, com efeito, a partir das cinco vias de Tomás que mostraremos a relação entre Tillich e o argumento cosmológico. Em outras palavras, expomos a releitura de Tillich

dos argumentos de Tomás como ponto de partida para o que Tillich compreende como argumento cosmológico.

Após a sua explanação sobre o argumento ontológico, Tillich (2005) passa a analisar o argumento cosmológico, intitulado sua análise de “A necessidade da pergunta por Deus e os chamados argumentos cosmológicos”. Tal seção também se insere na parte em que o autor trata da finitude humana. Ele inicia sua exposição revelando a diferença entre sua abordagem do argumento ontológico e do argumento cosmológico:

A questão de Deus pode ser formulada porque existe um elemento incondicional no próprio ato de formular qualquer questão. A questão de Deus deve ser formulada porque a ameaça do não-ser, que o ser humano experimenta como angústia, leva-o à questão do ser que vence o não-ser e da coragem que supera a angústia. Esta questão é a questão cosmológica de Deus (TILLICH, 2005, p.216).

O objetivo de Tillich, como se vê por suas próprias palavras, é desvelar o elemento incondicional que está presente na estrutura da razão e da realidade e, conseqüentemente, na própria pergunta por Deus, pergunta esta que carrega uma prévia “consciência de Deus” (cf. TILLICH, 2005, p.214). É esse elemento mesmo que torna possível a pergunta por Deus. No parágrafo supracitado, Tillich diz que o elemento incondicional está presente no ato de formular qualquer questão, ou seja, na própria dúvida. Conseqüentemente, o autor discorre sobre a razão pela qual a questão de Deus deve ser formulada. Trata-se não mais da possibilidade da pergunta por Deus, mas de necessidade desta. Está implícito na frase que, se o elemento incondicional (a verdade, por exemplo) está presente no próprio ato de duvidar, não é somente possível perguntar pelo sentido dessa verdade, por exemplo, mas é mesmo necessário levantar a questão, dado que o “vazio” que produz a dúvida (não-ser) ameaça destruir a estrutura do ser, conduzindo-nos ao absurdo.

Tillich esclarece que a razão pela qual a questão de Deus deve ser formulada é a ameaça do não-ser. Tal ameaça conduz o ser humano a duas temáticas positivas: 1) a do ser que vence o não ser; 2) a da coragem que vence a angústia. Para compreender o significado da ameaça do não-ser devemos retornar ao terceiro nível de conceitos ontológicos que fora exposto pelo autor em seu tratamento da relação entre ser e não-ser (cf. TILLICH, 2005, p.75).

Como já vimos no primeiro capítulo desta tese, há duas maneiras de se evitar a questão do não-ser, a lógica e a ontológica. Ambas acabam recaindo no problema do não-ser dialético. Por isso, o autor expõe que o mistério do não-ser exige uma abordagem dialética fundada nas nuances da língua grega que nos permitem a distinção entre o não-ser dialético

(*me on*) e o não-ser absoluto (*ouk on*). O *me on* possui relação dialética com o ser; o *ouk on* é o nada que não possui relação dialética com o ser, ou seja, é o nada absoluto. Este, segundo o autor, é impossível, pois só o referir-se a ele já o torna algo.

Tillich (2005) também expõe que, no cristianismo, o *nihil* a partir do qual Deus cria é *ouk on*. Por causa disso, os teólogos tiveram de enfrentar alguns problemas, dentre eles o não-ser atribuído ao pecado e o não-ser atribuído a Deus. E a solução do problema está na retomada do não-ser dialético. Os teólogos precisam considerar o não-ser dialético quando concebem o pecado como algo que carece de *status* ontológico positivo, isto é, como a perversão ou a resistência ao ser. Mas eles também enfrentam o problema dialético do não-ser na doutrina de Deus, pois, segundo o autor, a teologia positiva se depara com esse problema quando concebe a Deus como Deus vivo ou fundamento de todos os processos criativos da vida. O problema é: se não existe nenhum princípio negativo além de Deus que seja responsável pelo mal e pelo pecado, “como se pode evitar que se postule uma negatividade dialética no próprio Deus?” (TILLICH, 2005, p.197). Esse problema obriga os teólogos a lidar com a questão do não-ser e a relacioná-la com o ser-em-si.

Citando Thomas Kuhn, Tillich (2005, p.198) assinala que o existencialismo de seu tempo “encontrou-se com o nada” de forma radical, pois substituiu o ser-em-si pelo não-ser, atribuindo ao não-ser uma positividade e um poder que contradizem o sentido da palavra “nada”. Heidegger, por exemplo, “descreve a situação do ser humano ameaçado pelo não-ser de uma forma ultimamente inevitável, isto é, pela morte. A antecipação do nada na morte confere à existência seu caráter existencial” (TILLICH, 2005, p.198). Por sua vez, Sartre inclui no não-ser, além da morte, a ameaça do absurdo, ou seja, aquilo que Tillich chama de destruição da estrutura do ser. No dizer de Tillich, essa ameaça do não-ser no existencialismo é insuperável. “A única maneira de lidar com ela consiste na coragem de assumi-la: coragem! Como nos mostra este estudo, o problema dialético do não-ser é inevitável. É o problema da finitude” (TILLICH, 2005, p.198). Tillich não concebe a morte e o absurdo como problemas insuperáveis, mas como sinais da finitude humana e da vida, pois só tem sentido falar em morte quando se fala em vida. Essa finitude une o ser e o não-ser dialético.

Ademais, Tillich pontua que “o ser precede o não-ser em validade ontológica”, pois o não-ser é literalmente nada e só tem sentido em relação com o ser. Por sua vez, “o ser é o princípio sem princípio, o fim sem fim. Ele é o seu próprio princípio e fim, o poder inicial de tudo quanto é”, ainda que “tudo o que participa do poder de ser” esteja “mesclado com não-ser” (TILLICH, 2005, p.198), ou melhor, seja finito. Em outras palavras, todo ser é

finito e está sujeito ao não-ser. E, inversamente, o não-ser está sujeito ao ser, pois provém dele. Com efeito, o fundamento de tudo o que existe não é nada, mas sim o próprio ser. Destarte, é possível a coragem do ser diante da angústia do não-ser, e essa coragem não se deriva da angústia nem do vazio, mas do próprio ser.

É exatamente por isso que Tillich (2005) expõe que o argumento cosmológico aponta para a necessidade da pergunta por Deus ou para o fundamento do ser, pois uma vez que o “nada” é impossível e, portanto, não serve como fundamento para a existência, deve haver um sentido ou causa para a existência que não seja o absurdo ou o vazio. E, com efeito, o ser humano deve perguntar pelo sentido da existência e da vida a fim de “permanecer”, isto é, de enfrentar a morte, o absurdo e a angústia (a ameaça do não-ser) com a própria vida. E, segundo Tillich, não se pode deduzir a coragem do “nada”²³⁸, mas do próprio ser.

Ora, a pergunta pelo que supera a angústia existencial deve ser feita pela Filosofia. E, se deve ser feita, deve também ser respondida, ainda que, para o autor, a resposta não seja possível filosoficamente, dado que o ser é finito e não conhece perfeitamente o seu próprio fundamento. A resposta se dá, portanto, teologicamente. Nisso consiste o método de correlação, isto é, na interdependência entre pergunta filosófica e resposta teológica. Em suma, não se responde essa questão a partir da finitude humana, isto é, por meio de teologia natural ou de provas lógicas da existência de Deus, mas por meio da fé e da revelação do próprio Deus.

É nesse sentido que, referindo-se à questão de Deus, Tillich afirma: “Os chamados argumentos cosmológicos e teleológicos a favor da existência de Deus são a forma tradicional e inadequada dessa questão” (TILLICH, 2005, p.216), pois em todas as suas formas esses argumentos “partem das características específicas do mundo para desembocar na existência de um ser supremo. Eles são válidos na medida em que proporcionam uma análise da realidade segundo a qual a questão cosmológica de Deus é inevitável” (TILLICH, 2005, p.216), mas tornam-se inválidos quando reivindicam que a existência de um ser supremo é a conclusão lógica de sua análise. Segundo Tillich, essa conclusão é logicamente impossível.

Examinaremos se o novo problema posto por Tillich é real, ou seja, se a conclusão do argumento cosmológico é realmente inválida e se este proporciona uma análise da realidade que torna a pergunta por Deus inevitável. Para tanto, passaremos à análise do próprio argumento, considerando-o a partir de sua história.

²³⁸ “... é tão impossível quanto é, existencialmente, derivar a coragem da angústia” (TILLICH, 2005, p.216).

1. História do argumento cosmológico

Segundo Timossi (2005), a revisão histórica do argumento ontológico sugere que a prova *a priori* é impossível, dado que não é possível saltar do nível lógico ao nível existencial. Essa objeção ao argumento ontológico inicia-se com Gaunilo e, no período medieval, se fortalece em Tomás de Aquino. Até mesmo Ockham critica a reivindicação de Anselmo afirmando que seria impossível provar a existência de Deus por meio da razão, sendo possível apenas uma “conjectura sobre uma causa” (TIMOSSO, 2005, p.243). Em outras palavras, a prova da existência do Deus trino da tradição cristã depende da fé, não somente da razão. Contudo, além da tentativa de prova ontológica ou *a priori* da existência de Deus, diversos autores propuseram outro tipo de argumento: o argumento cosmológico.

Ao contrário do argumento ontológico, o cosmológico sempre contém uma premissa existencial. Segundo Craig, “o fato de que o argumento também pode empregar princípios *a priori*, como o de contradição ou o da causalidade, não nega o fato de que o argumento como um todo é *a posteriori*, pois a verdade dele depende do fato de que algo existe” (CRAIG, 1980, p.x).

Craig (1980) considera que a melhor definição de argumento cosmológico é esta: o argumento cosmológico é um argumento *a posteriori* cuja causa ou razão provém do cosmos. Ele enfatiza três pontos nessa definição de argumento cosmológico: 1) o argumento cosmológico é *a posteriori*; 2) ele busca uma causa ou uma razão; 3) ele procura explicar o cosmos. Algumas versões do argumento postulam um ser como causa primeira do universo, seja no sentido temporal, seja em termos de graus. Outras versões põem um ser como razão suficiente para o mundo²³⁹. Craig (1980) aponta que essa distinção entre causa e razão é importante para a compreensão correta das diversas formas do argumento. Os argumentos sobre o primeiro motor não procuram uma causa para a existência do mundo, mas uma causa para o mundo como um *cosmos*, geralmente determinando um sistema astronômico de esferas que é posto em movimento pelo primeiro motor. Craig (1980) alega que, na maioria das vezes, põe-se um limite arbitrário e nebuloso entre os argumentos cosmológicos e teleo-

²³⁹ Há também quem defenda que o argumento cosmológico pode ser dividido em horizontal e vertical. O argumento cosmológico horizontal seria o argumento *Kalam* (que abordaremos nas partes subsequentes desta tese), que propõe que o universo teve um início e teve uma causa no início. O argumento vertical considera que cada coisa esteja sendo causada agora, diretamente (por um ato divino) ou indiretamente (por causas segundas, iniciadas por Deus).

lógicos, de forma que o último busca uma causa para o mundo como um *cosmos* (um todo ordenado), com ênfase na ordem, no design e na adaptação dos meios aos fins.

Os filósofos empregam diversas classificações para os argumentos cosmológicos. Swinburne (1979) distingue entre as versões indutivas e dedutivas. Craig (1980) diferencia três tipos de argumentos cosmológicos que abordam o problema da regressão infinita de causas. Um deles se baseia na impossibilidade de uma regressão infinita de uma série essencialmente ordenada (Tomás de Aquino)²⁴⁰. Outro sustenta que uma regressão infinita de causas é impossível porque um infinito real é impossível e não poderia ser realizado temporalmente (argumento *kalam*). E o último está fundamentado no princípio da razão suficiente, defendido por Leibniz e Clarke (CRAIG, 1980, p.282-283).

Em geral, o argumento cosmológico defendido por filósofos e teólogos supõe que um ser necessário, um motor imóvel ou um Deus pessoal é a causa ou sustento do universo. Esse argumento, assim como o ontológico, tem uma longa história. Entre os que o adotaram estão: Platão, Aristóteles, Avicena, al-Ghazali, Averróis, Maimônides, Anselmo, Boaventura, Tomás de Aquino, Escoto, Suarez, Descartes, Espinosa, Berkeley, Locke e Leibniz (cf. CRAIG, 1980, p. xi), além de outros filósofos contemporâneos que o retomam. Há também filósofos asiáticos que propõem uma espécie de argumento cosmológico (cf. POTTER, 1977); contudo, não trataremos destes últimos para não sair do escopo do trabalho.

O argumento cosmológico também sofreu grandes críticas no século XVIII, primeiramente por David Hume e, depois, por Kant. Hume atacou o princípio de causalidade subjacente ao argumento. Já Kant defendeu que o argumento cosmológico é dependente do argumento ontológico.

Alguns teístas e ateus, no final do século XX e no início do século XXI, mostram certo ceticismo em relação ao argumento; outros, contudo, tentam defendê-lo. Alvin Plantinga (1967) considera que essa peça da teologia natural é ineficaz. Richard Gale (1991) alega, na linha kantiana, que a conclusão de todas as versões do argumento cosmológico invoca uma impossibilidade e que nenhum argumento cosmológico é consistente; contudo, posteriormente, Gale (1999) muda de opinião e defende sua própria versão do argumento cosmológi-

²⁴⁰ Outra maneira de distinção das versões do argumento está na relevância do tempo para o argumento. No argumento de Tomás, por exemplo, a consideração sobre a ordem essencial de causas ou razões se dá independentemente de preocupações temporais, pois a relação entre causa e efeito é tratada como real, mas não temporal, isto é, a primeira causa não é uma causa no tempo, mas uma causa que sustenta as demais. Contudo, na versão *kalam*, a ordem temporal da série causal é central, introduzindo questões sobre a natureza do tempo na discussão. Veremos isso nos tópicos subsequentes deste capítulo.

co. Michael Martin, John Mackie e Graham Oppy (2006) e outros entendem que nenhuma versão atual do argumento cosmológico é sólida. Gale e Alexander Pruss propõem uma nova versão do argumento, baseada no princípio de razão suficiente, enquanto William Rowe estabelece uma crítica dessa versão baseada no princípio da razão suficiente. Ademais, Richard Swinburne propõe um argumento indutivo que é parte de uma justificativa ampla e cumulativa sobre a existência de Deus. Por fim, Willian Lane Craig tem sido um notável defensor do argumento cosmológico *kalam* para a existência de Deus.

Este trabalho considera a história do argumento cosmológico a partir das reconstruções lógicas dos argumentos elaboradas por Craig (1980). Tal história inicia-se com Platão e vai até Leibniz.

1.1 O argumento cosmológico na filosofia grega

Segundo Craig (1980), a prova cosmológica encontra apenas uma breve afirmação no pensamento de Platão. Craig (1980) afirma que Cícero estava certo ao expor que Platão e Aristóteles eram os criadores do clássico argumento do primeiro motor. A prova platônica encontra-se no décimo capítulo das *Leis* (PLATAO, 1999). No diálogo entre o ateniense estrangeiro e Clínius, Platão tenta mostrar que os princípios de justiça não são apenas invenções pragmáticas e políticas, mas existem por natureza e são obrigatórios a todos os homens. O ateniense expõe que ninguém jamais transgrediu as leis intencionalmente exceto se ele acreditasse que os deuses: 1) não existem; 2) não se preocupam com os assuntos dos homens; 3) são facilmente apaziguados por orações e sacrifícios. O ensaio de Platão refuta cada ponto, e sua “prova para a existência de um ser divino” está na refutação do primeiro.

Clínius, quando desafiado a provar a existência dos deuses, oferece um argumento teleológico e uma prova do consentimento universal (cf. CRAIG, 1980, p.1). Ele dizia que alguns acreditavam que os corpos celestes eram formados a partir dos elementos básicos (fogo, água, terra e ar) por combinações aleatórias, ou seja, que o céu e tudo o que nele se formou não são produtos de um propósito inteligente. Ademais, esses descrentes diziam que os deuses e as leis foram simples invenções dos homens e deveriam ser desconsiderados. Segundo o ateniense, nem o argumento teleológico nem a prova do consentimento universal poderiam persuadi-los. Apesar disso, o ateniense propõe uma nova prova que busca demonstrar que a causa do movimento era o automovimento, não necessariamente a existência de Deus.

Por essa razão, diz-se que já havia algo como um argumento cosmológico em Platão. Eis nossa leitura da argumentação apresenta por Craig (1980, p.4):

1. Algumas coisas estão em movimento.
2. Há dois tipos de movimentos: movimento comunicado e automovimento.
3. O movimento comunicado implica o automovimento, pois:
 - A) As coisas em movimento implicam um automovimento como fonte do movimento.
 - i. Porque senão não haveria ponto de partida para o movimento: porque as coisas movidas por outras implicam um motor anterior.
 - B) Se todas as coisas estivessem em repouso, somente o automovimento poderia surgir diretamente de tal estado.
 - i. Porque uma coisa movida por outra implica a presença de outra coisa em movimento.
 - ii. Mas isso contradiz a hipótese.
4. Portanto, a fonte de todo movimento é o automovimento, ou a alma.
5. A alma é a fonte do movimento astronômico, porque:
 - A) Os céus estão em movimento.
 - B) A alma é a fonte de todos os movimentos.
6. Há uma pluralidade de almas porque:
 - A) Deve haver pelo menos uma para causar bons movimentos.
 - B) Deve haver pelo menos uma para causar maus movimentos.
7. A alma que move o universo é a melhor alma porque:
 - A) Os movimentos dos céus são bons, sendo regulares e ordenados como os da mente.
8. Há muitas almas ou deuses porque:
 - A) Cada corpo celeste é uma fonte de automovimento.

Essa causa do movimento está mais claramente elaborada em Aristóteles. Assim, se Platão emprega pela primeira vez a lógica do argumento cosmológico, Aristóteles a desenvolve e assevera que até mesmo o automovimento de Platão deveria ter uma causa em um motor totalmente imutável, ao qual se poderia chamar de Deus (CRAIG, 1980). Antes de abordar o argumento de Aristóteles, Craig (1980) explica que a mudança, em Aristóteles, não é nem ato nem potência, mas a passagem desta àquele.

Segundo Kenny (2005), uma das razões pelas quais Aristóteles rejeitou a teoria das ideias de Platão foi porque esta negava a realidade da mudança. “Tanto na *Física* como na *Metafísica*, Aristóteles apresenta uma teoria da natureza da mudança concebida para enfrentar e desarmar o desafio de Parmênides e Platão. Trata-se de sua doutrina do ato e potência” (KENNY, 2005, p.4). Doutrina esta que não nega o vir-a-ser de Heráclito nem o ser de Parmênides, uma vez que, para o filósofo, o ser não é apenas o que já existe em ato, mas também o que pode vir a ser, ou seja, o que já existe em potência.

Aristóteles define potência como o princípio originador da mudança. Potência é “em geral o princípio ou a possibilidade de uma mudança qualquer” (ABBAGNANO, 2007, p. 782). Algo que existe em potência é algo que pode vir a existir ou ser realizado. Por sua vez, o ato é aquilo que existe e é realizado no presente. O filósofo cita exemplos de antíteses para explicar o significado do ato e da potência:

Quem constrói está pra quem pode construir, quem está desperto para quem está dormindo, quem vê para quem está de olhos fechados, mas tem a visão, e o que é extraído da matéria para a matéria e o que é elaborado para o que não é elaborado, ao primeiro membro dessas diferentes relações atribuiu-se a qualificação de ato e ao segundo a de potência (ARISTÓTELES, 2005, p.411)

Tendo explicado os conceitos de ato e potência de Aristóteles, podemos passar aos seus argumentos. Craig (1980) reconstrói o primeiro argumento de Aristóteles do seguinte modo: 1. tudo o que está em movimento está sendo movido por algo; 2. este algo está ele próprio em movimento ou não; 3. se ele está em movimento, então ele se automovimenta ou é movido por outro; 4. os membros de uma série em que cada coisa é movida por outra devem estar em movimento somente por referência a uma coisa auto-movida; 5. os membros de toda a série de coisas auto-movidas e de coisas movidas precisam estar em movimento apenas por referência a um motor imóvel; 6. o primeiro motor precisa ser totalmente não movido e eterno; a) porque o próprio movimento é contínuo e eterno.

Outro argumento aristotélico esquematizado por Craig (1980) foi este: 1. Se todas as substâncias são perecíveis, então todas as coisas são perecíveis; 2. mas o tempo e o movimento não são perecíveis; 3. logo, deve haver alguma substância imperecível; 4. esta substância imperecível precisa ser eterna, incorpórea e puro ato.

Aristóteles supõe que, dado que o tempo e o movimento não podem ter um começo, para explicar a existência de ambos é preciso postular uma causa primeira que, em si mesma, não se move, isto é, um motor imóvel.

Uma vez que deve sempre existir movimento sem interrupção, deve existir necessariamente alguma coisa eterna, seja uma ou muitas, que primeiramente comunica movimento, e esse primeiro motor deve ser, em si mesmo, sem movimento (...) A eternidade e a continuidade do processo não podem ser causadas, seja por qualquer uma dessas coisas separadamente ou por sua soma, porque essa relação causal deve ser eterna e necessária, enquanto a soma desses motores é infinita e estes não existem todos juntos. É claro, então, que, ainda que possam existir numerosos casos de corrupção dos motores que não estão em movimento (...) contudo existe alguma coisa que as compreende a todas, como uma coisa à parte de cada uma dessas. Essa coisa é a causa do fato de que algumas coisas são e outras não são, bem como do processo contínuo de mudança, e essa coisa causa o movimento de outras coisas. O movimento, então, sendo eterno, o primeiro motor, se existir um, também será eterno (...) Devemos, entretanto, supor que existe um, e não muitos, e um número finito, e não infinito (ARISTÓTELES, 2012, p.35-36).

Segundo Aristóteles (2012), o primeiro motor deve ser algo que é único e eterno. O filósofo argumenta que deve sempre existir movimento e que o movimento deve ser contínuo, não sucessivo. Sendo assim, se cada coisa fosse movida ora por uma coisa ora por outra, todo o movimento não seria contínuo, mas sucessivo. Com efeito, o movimento é um e só pode ser um se o motor e o movido forem cada um deles um.

Apresentamos a sintetização de Craig (1980, p.37-40) do argumento aristotélico da existência de Deus do seguinte modo:

1. Há movimento no mundo
 - A) Isso é evidente a partir da percepção dos sentidos
2. O movimento é eterno
 - 2.1 Movimento não pode ter início ou fim.
 - A) O movimento não pode ter sido criado a partir do nada nem pode ser destruído.
 - i. A criação de objetos em movimento é uma mudança que requer um movimento anterior, *ad infinitum*.
 - ii. A destruição de objetos em movimento requer um destruidor que teria que ser destruído *ad infinitum*.
 - B) O movimento não pode ter partido de um estado prévio de repouso.
 - i. O repouso, como ausência de movimento, deve ser causado, e sua causa também precisa ser causada *ad infinitum*.
 - ii. Geração de movimento fora do repouso é autocontradição.
 - 2.2 A eternidade do tempo requer movimento eterno
 - A) Tempo é eterno

- i. Cada momento do tempo é o fim do passado e o início do futuro.
 - ii. Com efeito, cada momento do tempo é limitado pelo tempo.
 - B) Tempo não pode existir sem movimento
 - i. Tempo é a medida do movimento.
 - C) Portanto, o movimento é eterno.
3. Tudo o que está em movimento é movido por algo em ato
 - 3.1 Movimento é atualização de uma potência
 - 3.2 Nenhuma potência pode atualizar-se a si mesma
 - 3.3 Portanto, uma potência pode ser atualizada apenas por algo que está em ato.
 4. As coisas em movimento são automovidas ou movidas por outras.
 5. A série de coisas movidas por outras deve terminar ou em um automotor ou em um motor imóvel.
 - 5.1 Em uma série causal hierarquicamente ordenada, todos os motores intermediários se movem por causa da atividade de um primeiro motor.
 - A) Os motores intermediários são, por natureza, apenas instrumentos de um primeiro motor.
 - i. O primeiro motor pode mover um objeto sem a presença de intermediários, mas intermediários não podem mover objetos sem a presença de um primeiro motor.
 - 5.2 Ora, em uma infinita série não há primeiro motor.
 - 5.3 Portanto, não haveria nenhum movimento.
 - 5.4 Mas isso contradiz (1) – há movimento no mundo.
 - 5.5 Portanto, a série de coisas movidas por outras deve ser finita e terminar em um primeiro motor.
 - 5.6 Esse primeiro motor pode ser ou automovido ou imóvel.
 6. Automotores se reduzem a motores imóveis.
 - 6.1 Nada pode se mover como um todo.
 - A) Isso seria potencial e real no mesmo sentido e ao mesmo tempo.
 - B) Mas isso é contraditório.
 - 6.2 Os automotores devem ser movidos por uma parte imóvel
 - A) Já que não é movido como um todo, ele deve ser movido por suas partes.
 - B) As partes não podem mover umas às outras, pois:
 - i. As coisas que são movidas por outras exigem um primeiro motor (5.5).

- ii. Se as partes movem umas às outras, não há primeiro motor.
- C) Portanto, elas devem ser movidas por uma parte imóvel, um motor imóvel.

7. Deve haver um primeiro motor imóvel que seja a causa do movimento eterno.

7.1 Motores imóveis perecíveis não podem causar movimento eterno.

- A) Seu vir-a-ser e sua destruição são mudanças que devem ser causadas.
- B) Eles não podem causar esse eterno processo, porque não existiram sempre.

7.2 A série toda de perecíveis e imóveis motores não pode causar movimento.

- A) O movimento é eterno e contínuo.
- B) Um eterno e contínuo efeito requer uma eterna e contínua causa.
- C) Ora, os motores perecíveis e imóveis não são eternos e contínuos.
- D) Portanto, eles não podem causar movimento.

7.3 Motores imóveis corpóreos, mesmo se forem eternos, não podem causar eterno movimento.

- A) Todos esses motores imóveis são movidos acidentalmente quando seus corpos se movem.
- B) Isso interromperia o movimento eterno e contínuo.

7.4 Deve haver um primeiro motor imutável, eterno, constante, incorpóreo, uno, ato puro, como a causa do eterno movimento

- A) Deve ser eterno
 - i. Ele deve causar movimento eterno
- B) Deve ser constante
 - i. Ele deve causar movimento contínuo
- C) Deve ser incorpóreo.
 - i. As coisas corpóreas são movidas incidentalmente; portanto, o motor imóvel não pode ser corpóreo.
- D) É uno.
 - i. O princípio da economia exige apenas um primeiro motor imóvel como causa do movimento.
 - ii. O movimento contínuo exige apenas um primeiro motor imóvel, pois: o movimento pode ser contínuo somente se houve um primeiro motor e um primeiro movido.
- E) É ato puro

- i. Se ele tivesse alguma potência, poderia não existir.
- ii. Portanto, ele não poderia causar o movimento eterno.

Craig (1980) diz que o argumento básico de Aristóteles é que, como o movimento é eterno, deve existir um ser ou alguns seres capazes de causar esse efeito. Por trás dessa prova subjaz um sistema astronômico pré-copernicano. Quando não se tem a cosmologia aristotélica e grega em mente e o argumento como um todo, dificilmente se compreende as partes dele (cf. CRAIG, 1980, p.41).

Tendo exposto o argumento de Aristóteles, podemos passar aos principais argumentos da Idade Média. Segundo Craig (1980, p.48), nenhum capítulo da história do argumento cosmológico é tão significativo e ignorado concomitantemente como o dos teólogos e filósofos árabes, muito embora neles se encontrem a origem e o desenvolvimento de duas das mais importantes versões do argumento cosmológico, a saber: o argumento da regressão temporal e o argumento da contingência. De acordo com Craig (1980), qualquer pessoa que queira ter um conhecimento básico da história do argumento cosmológico não pode ignorar a contribuição dos filósofos e teólogos muçulmanos.

1.2 O argumento cosmológico na filosofia árabe e judaica

Copleston (2008, p.160) divide os muçulmanos em orientais e ocidentais. O primeiro grupo inclui as nações do Oriente Médio e floresceu do nono ao décimo segundo século, tendo Avicenna como principal representante. O último está centrado na Espanha muçulmana, surgiu em torno do século X e atingiu seu auge na metade do século XII; seu mais conhecido pensador é Averróis. No que diz respeito ao argumento cosmológico, Craig (1980) apresenta duas escolas, sendo que cada uma delas contribuiu com uma das provas cosmológicas: *kalam* e *falsafa*. A primeira (*kalam*) desenvolveu várias formas do argumento a partir da regressão temporal e, conforme Crag (1980, p.49), pode ser definida como “teologia natural” ou “teísmo filosófico”. A palavra *kalam* significa literalmente *discurso* ou *fala*, mas essa palavra foi usada também para definir aquilo que viria ser a “escolástica árabe”, chamada de *mutakallim*. Os teólogos escolásticos, ou praticantes do *kalam*, eram chamados de *mutakallimun*. A segunda escola (*falsafa*) deu origem ao argumento da contingência, da possibilidade e da necessidade do ser. A palavra *falsafa* é o termo árabe que denota “filosofia”.

A principal diferença entre um *mutakallim* e um *failasuf* assemelha-se às distinções entre teologia e filosofia cristãs, pois consiste na metodológica aproximação do objeto de

estudo. Enquanto o praticante do *kalam* tem a verdade do Islã como seu ponto de partida, o filósofo, embora possa aderir às doutrinas do Corão, segue um método de pesquisa independente do dogma religioso. Segundo Anthony Kenny (2010, p.51), os pensadores do *kalam* “recorreram a uma série de provas para demonstrar que o mundo teve um começo no tempo”; já os “novos filósofos” (*falsafa*) produziram argumentos aristotélicos para provar que o mundo sempre existiu.

Os *mutakallimun* originais eram os *Mu'tazilites*. Essa escola de teologia islâmica surgiu por meio de controvérsias envolvendo a interpretação do Corão em suas descrições antropomórficas de Deus e na negação do livre-arbítrio. Os *Mu'tazilites* afirmam o livre arbítrio e negam a interpretação literal de algumas passagens do Corão, distinguindo-se dos ortodoxos, que aderem ao literalismo e ao determinismo. Os *Mu'tazilites* escolhem defender a fé pelo uso da razão, tornando sua crença intelectualmente respeitável. E, ao defender a fé, introduzem na teologia islâmica noções metafísicas gregas que posteriormente caracterizam o *kalam*.

A dívida dos *Mu'tazilites* com a filosofia grega reside basicamente em dois pontos: na crença na autonomia da razão e no atomismo metafísico. O primeiro ponto sustenta que o ser humano pode conhecer a Deus por intermédio da razão, sem recorrer à Revelação. O segundo consiste na metafísica da substância e dos acidentes, com um caráter atomístico, isto é, identificando a substância com os átomos constituintes de todo objeto material (cf. CRAIG, 1980, p.49).

Segundo Craig (1980, p.52), o cerne dos argumentos empregados pelos *mutakallimun* (*Mu'tazilite* e *Ash'arite*) para a existência de Deus foi a demonstração de que o universo é algo criado. Fakhry (apud CRAIG, 1980, p.52) chama isso de “o clássico argumento islão para a existência de Deus”. O desenvolvimento desse argumento forma metade do legado que os árabes deixaram para a história do argumento cosmológico. Alcindi²⁴¹, que é considerado o pai da filosofia muçulmana, ocupava uma posição entre o *kalam* e a *falsafa*. Em seu tratado sobre a Filosofia Primeira, ele desenvolve o argumento *kalam* para a finitude do tempo (KENNY, 2010, p.51). Al-Alousi (apud CRAIG, 1980, p.52), por sua vez, enumera

²⁴¹ Alcindi também “é recordado por seus escritos sobre o entendimento humano, num dos quais sugere que o nosso intelecto é posto em ação por uma única inteligência cósmica, que talvez possa ser relacionada com a Inteligência, que ocupa o segundo lugar na trindade neoplatônica do Uno, da Inteligência e da Alma” (KENNY, 2010, p.51-52). Apesar da importância do argumento de Alcindi, não o reconstruiremos nesta tese.

seis argumentos empregados pelos expoentes de *kalam* para provar a temporalidade do mundo:

O primeiro é o *argumento da natureza oposta dos corpos simples*, que atesta que os chamados “elementos básicos do universo” (terra, fogo, ar, água) e suas qualidades elementares (calor, frio, peso etc) se opõem mutuamente, ainda que eles se encontrem combinados no mundo. A causa dessa combinação é o Criador.

O segundo é o *argumento da experiência*. Ele supõe que a *creatio ex nihilo* não é diferente de nossa experiência, já que, em toda a mudança, a forma antiga do ser desaparece e uma nova forma aparece *ex nihilo*.

O terceiro, o *argumento da finitude do movimento, do tempo e dos objetos temporais*, infere que o movimento não pode provir da eternidade, pois um regresso temporal infinito de movimentos é impossível, já que as partes finitas não podem se somar a um todo infinito; portanto, o mundo e o movimento devem ter tido um começo. Ademais, dado que um infinito não pode ser percorrido, é impossível um regresso temporal infinito. Portanto, o movimento não pode provir da eternidade. Se, em um determinado momento ocorreu uma série infinita, em um ponto no tempo, dado anteriormente, ocorreu apenas uma série finita. Ora, um ponto é separado do outro por um intervalo finito. Portanto, toda a série temporal deve ser finita e criada.

O quarto é o *argumento da finitude do mundo*. Uma vez que o mundo é composto de partes finitas, ele também é finito. Tudo o que é finito é temporal. Portanto, o mundo deve ser temporal, isto é, o mundo teve um início e foi criado.

O quinto é o *argumento da contingência*. Com ele, compreende-se que o mundo não tem de existir (ou não existe necessariamente). Portanto, deve haver algo que o determine a existir.

Por fim, o sexto é o *argumento da temporalidade*. De acordo com ele, os corpos não podem ser desprovidos de acidentes, que são temporais; aquilo que não pode existir sem algo temporal é também temporal. O mundo não pode existir sem algo temporal. Portanto, o mundo é temporal e deve ter sido criado.

Segundo Craig (1980, p. 52), os dois primeiros argumentos são primitivos e não tão influentes quanto os quatro restantes. Craig (1980, p. 53) também expõe que o filósofo cristão João Filopono, chamado no mundo árabe de Yahya Al-Nahwi, é conhecido entre os islâmicos como a fonte de grande parte da argumentação *kalam* contra a concepção aristotélica da eternidade do mundo. Apesar de as obras de Filopono terem sido perdidas, uma obra

contra o neoplatônico Proclo foi preservada, além de diversas citações dos argumentos do autor feitas pelos árabes. Craig apresenta um resumo dos argumentos de Filopono:

A. Prova da geração do universo a partir da finitude do seu poder: Primeira base do argumento: os céus são compostos de matéria e forma. Conseqüentemente, eles não são autossuficientes, e o que não é autosuficiente não tem poder infinito. Segunda: a natureza da matéria é tal que a matéria não pode reter qualquer forma indefinida. Portanto, nada composto de matéria e forma pode ser indestrutível. Terceira: o céu é composto. Tudo o que é composto contém os motivos de sua dissolução e, portanto, não contém poder infinito. Quarta: qualquer massa pode ser dividida em partículas mínimas, e é possível demonstrar que essas partículas possuem poder finito. B. Prova da geração do universo a partir da impossibilidade do movimento eterno: Primeiro argumento: se o universo fosse eterno, a geração de qualquer objeto no mundo sublunar seria precedida por uma infinita série de gerações. Mas um infinito não pode ser percorrido. Portanto, se o universo fosse eterno, nenhum dos objetos existentes no mundo sublunar poderia ter sido gerado. Segundo argumento: a eternidade do universo implicaria um número infinito de movimentos passados que continuamente estão sendo aumentados. Mas um infinito não pode ser aumentado. (CRAIG, 1980, p.53).

O terceiro argumento de Filopono supõe que a eternidade implicaria infinitos números de movimentos passados em vários múltiplos e, dado que infinitos números não podem ser multiplicados, não se deve referir ao número de revoluções de corpos celestes, pois estes são múltiplos de um número. Em suma, a fim de reivindicar a doutrina de criação do Corão, cuja negação os *mutakalimum* consideram uma forma de ateísmo, eles empregavam os argumentos de Filopono em várias versões. O objetivo principal dessas provas é demonstrar que o universo é contingente e teve um começo em um ponto do tempo. Tendo demonstrado isso, o teólogo já pode perguntar por que o mundo existe e responder a essa indagação por meio do princípio de determinação.

Com a temporalidade do universo como premissa, os *mutakallim* buscaram provar, por meio do famoso “princípio de determinação”, que o mundo que estava sendo criado (*hadith*) deveria necessariamente ter um Criador (*muhdith*). Em sua forma mais simples, esse princípio significa que, antes da existência do universo, era igualmente possível a ele ser ou não-ser, requer-se, pois, um determinante por meio do qual a possibilidade do ser prevaleceria sobre a possibilidade do não-ser e esse determinante era Deus (CRAIG, 1980, p.54).

Segundo Craig (1980), esse princípio parece ser uma genuína antecipação do famoso princípio da razão suficiente de Leibniz e contém, inclusive, a mesma ambiguidade, pois não esclarece se o significado de “determinante” refere-se a uma causa ou a uma razão, visto que essa palavra é empregada pelos muçulmanos com esses dois sentidos. Contudo, ape-

sar da semelhança, o princípio da determinação não é o princípio da razão suficiente de Leibniz, pois sua aplicação ao problema da origem do universo exige, conforme Craig (1980, p.58), uma causa eficiente da existência do universo, ou melhor, um agente que opte por criar o mundo. Ou seja, apesar da dupla possibilidade de interpretação do conceito, a aplicação dele recai em um agente criador do universo.

Craig (1980) credita aos filósofos árabes (*failasuf*) a distinção entre o ser possível e o ser necessário, com base na diferenciação entre essência e existência. Isso quer dizer que os árabes estão na origem de uma importante versão do argumento cosmológico. O autor analisa os argumentos para a existência de Deus de Acindi, Alfarabi, Avicena e Averróis, além de tratar de Ghazali. Esta tese, contudo, analisará somente os mais importantes argumentos citados por Craig (1980) – os de Al-Farabi, ibn Sina, Ghazali e ibn Rushd –, com o fim de compreender o desenvolvimento do argumento cosmológico no mundo árabe e o modo como os cristãos se apropriaram dessa perspectiva.

1.2.1 Alfarabi

Alfarabi é visto como o primeiro lógico metafísico do islamismo e como o Segundo Mestre, pois o primeiro teria sido Aristóteles. Segundo Gilson (2007), além de suas traduções e comentários de Porfírio e do *Organon* de Aristóteles, Alfarabi escreveu tratados sobre a *Inteligência e o inteligível*, sobre *A alma*, sobre *A Unidade e o Uno* e sobre outros assuntos. Gilson (2007) também sustenta que os árabes se defrontaram, antes mesmo dos cristãos, com o problema de conciliar a concepção grega do ser e do mundo com a concepção bíblica de criação.

Craig (1980) credita a Alfarabi a primeira exposição do conhecido argumento cosmológico moderno da contingência. Ademais, diz que Alfarabi introduz na filosofia o conceito de possibilidade definido em termos de essência e existência. Essência seria aquilo mediante o qual uma coisa é o que é, enquanto existência é aquilo por meio do qual a essência é real ou atual no ser. Em outras palavras, a essência é a própria natureza de algo, enquanto existência é a realidade daquilo no mundo. Alfarabi afirma:

Aceitamos para as coisas existentes uma essência e uma existência distintas. A essência não é a existência e não cai sob a sua compreensão. Se a essência do homem implicasse sua existência, o conceito de sua essência seria também o de sua existência, e bastaria conhecer o que é o homem para saber que o homem existe, de sorte que cada representação deveria acarretar uma afirmação. Ademais, a existência não está compreendida na essência das coisas; senão ela

se tornaria um caráter constitutivo destas, e a representação do que é a essência, sem a de sua existência, permaneceria incompleta. Muito mais, ser-nos-ia impossível separá-las pela imaginação. Se a existência do homem coincidissem com sua natureza corporal e animal, não haveria ninguém que, tendo uma ideia exata do que é o homem e conhecendo sua natureza corporal e animal, pudesse pôr em dúvida a existência do homem. Mas não é assim, e duvidamos da existência das coisas, até que tenhamos delas uma percepção direta pelos sentidos, ou mediada por uma prova. Assim, a existência não é um caráter constitutivo, é apenas um acidente acessório (ALFARABI *apud* GILSON, 2007, p.424).

Segundo Gilson (2007, p.425), a oposição doutrinal de Alfarabi comporta dois momentos principais: “uma análise dialética da noção de essência, que mostra que a noção de existência não inclui a existência atual; a afirmação que a existência é um acidente da essência”. Gilson (2007) também frisa que o latente platonismo das essências está por trás dessa posição, pois não se duvida de modo nenhum que a existência seja um predicado da essência, e é por não se achar incluída nesta última que se faz dela um “acidente da essência”. A inclusão da essência sob a existência somente ocorreria em Tomás de Aquino.

Segundo Craig (1980), quando Alfarabi diz que existência é um acidente adicionado à essência de algo, ele está supondo que a distinção entre substância e acidente não é apenas mental, mas característica da própria realidade. Craig (1980) apresenta também a posição do filósofo árabe sobre a existência como um predicado:

Pergunta: A proposição “o homem existe” tem um predicado ou não? Resposta: Esse é um problema em que tanto antigos quanto modernos não têm consenso; alguns dizem que essa frase não tem predicado, enquanto outros dizem que ela tem um predicado. Em minha opinião, ambos os juízos estão corretos, cada um à sua maneira. Isso ocorre porque quando um cientista natural investiga coisas percíveis considera essa sentença... Ela não tem predicado, pois a existência de uma coisa não é diferente da própria coisa, e [para o cientista] um predicado deve fornecer informações sobre o que existe e o que está excluído do ser. Considerando esse ponto de vista, essa proposição não tem um predicado. Mas quando um lógico investiga essa proposição, ele irá tratá-la como composta de duas expressões, uma formando parte da outra (isto é, uma proposição composta), e ela pode ser verdadeira ou falsa. E, portanto, nesse ponto de vista há um predicado (ALFARABI *apud* CRAIG, 1980, p.79).

Em suma, Craig (1980) considera que, para Alfarabi, a existência é tanto um predicado como um acidente, e a distinção entre essência e existência transcende o âmbito mental, isto é, é uma distinção própria da realidade. A evidência mais forte de que essa distinção seja real, na opinião de Craig (1980), é o uso feito dela nos argumentos cosmológicos tanto de Alfarabi quanto de Avicena. “Eles argumentam que, porque a essência de um ser não

envolve a sua existência, este ser requer uma causa eficiente, um fundamento de sua contínua existência, que constantemente conjuga a existência com a sua essência” (CRAIG, 1980, p.80). Ora, se a distinção entre essência e existência fosse só mental, então nenhuma causa existencial e sustentável da existência deveria ser necessária. Todavia, esse não é o caso, pois a causa existencial é necessária porque a distinção é real.

A segunda distinção crucial para a compreensão da prova cosmológica de Alfarabi advém desta primeira:

Tudo o que é pertence a um dos dois tipos. No caso dos seres do primeiro tipo, a existência não está envolvida em sua essência. Isso é chamado de “existência possível”. No caso de um ser do segundo tipo, sua essência envolve a existência. Este é chamado de “necessariamente existente” (ALFARABI apud CRAIG, 1980, p.81).

Em outras palavras, um ser é possível se a concepção de sua essência não requerer a concepção de sua existência, mas um ser é absolutamente necessário se a concepção de sua essência envolver a existência. O filósofo árabe pontua três distinções entre o ser necessário e o ser possível: 1) aquilo que não pode não existir; 2) aquilo que não pode não existir de nenhuma maneira; 3) aquilo que pode ou não existir. Um ser necessário não pode não existir de nenhuma maneira (a) ou não pode não existir de uma maneira particular (b). No caso de (b), Alfarabi está contemplando um tipo de ser que é necessário, em certo sentido, mas não participa da necessidade absoluta de (a).

Seu pensamento parece ser este: um ser cuja essência envolve existência seria absolutamente necessário ou necessário *per se*, enquanto um ser cuja essência não envolve existência é derivadamente necessário ou necessário *ab alio*, uma vez que sua causa é dada (CRAIG, 1980, p.82).

Segundo Fackenheim (apud CRAIG, 1980, p.82), a categoria de seres que são possíveis por si, mas necessários *ab alio*, refere-se principalmente aos seres eternos e imateriais que, embora exijam uma causa externa para existir, existem eterna e necessariamente por meio da Causa Primeira. Há, com efeito, no que diz respeito à essência e existência, dois tipos de ser: necessário e possível. Contudo, há uma divisão no domínio dos seres possíveis: seres possíveis eternos e seres possíveis temporais. No que se refere à eternidade, também há dois tipos de ser: necessário e possível. E no âmbito dos seres necessários também ocorre uma divisão: absoluta ou derivadamente necessário (cf. CRAIG, 1980, p.82). Interessa-nos nesta tese apenas a distinção que diz respeito à essência e existência para compreendermos seu argumento cosmológico.

Alfarabi estabelece provas da existência de Deus por meio da via do movimento, da causalidade e do possível e necessário:

Os seres contingentes ... tiveram um começo. Agora, o que começa a existir, deve sua existência à ação de uma causa. Essa causa, por sua vez, é ou não é contingente. Se for contingente, também deve ter recebido sua existência pela ação de outra causa, e assim por diante. Mas uma série de seres contingentes causados por outros não pode proceder até o infinito nem se mover em um círculo. Portanto, a série de causas e efeitos deve chegar a uma causa que existe por si mesma, e esta é a Primeira Causa (*Ens primum*) (ALFARABI apud CRAIG, 1980, p.84).

Listamos, com base em Craig (1980, p. 84), os passos dessa prova:

1. Os seres contingentes começam a existir;
2. Qualquer coisa que começa a existir tem uma causa de sua existência;
3. Esta causa é contingente ou não;
4. Uma série de seres contingentes causados por outros não pode ser infinita ou circular.
5. Portanto, a série de seres contingentes deve terminar em uma causa que é autoexistente e primeira.

A lógica de Alfarabi reside em dizer que se uma coisa começa a existir então sua essência não pode envolver sua existência, pois, do contrário, sempre teria existido. Com efeito, uma coisa que começa a existir deve ter uma causa existencial que una a sua existência à sua essência para sustentá-la no ser.

Alfarabi argumenta que os seres temporais devem ser causados por uma causa existencial; por sua vez, estes seres são possíveis por si ou necessários por si. Se forem possíveis por si, ainda que sejam eternos, também devem ter uma causa de sua existência (CRAIG, 1980, p.84).

Alfarabi também conclui que a série de seres contingentes deve acabar em uma causa autoexistente e primeira. Esse ser não é autocausado, mas sim “não causado”, pois a sua própria essência é a existência. Em suma, o argumento pode ser sintetizado, com base em Craig (1980, p.85), do seguinte modo:

1. Os seres contingentes começam a existir.
2. Qualquer coisa que comece a existir deve ter uma causa existencial de sua existência.
 - A) Existe uma distinção real entre essência e existência.
 - B) A essência dos seres que começam a existir não envolve a existência.
 - i) Pois, se a sua essência envolvesse a existência, eles existiriam eternamente.

C) Portanto, tais seres requerem uma causa que conjuga sua existência com sua essência.

3. Essa causa existencial é composta ou não de essência e existência.

4. Uma série hierarquicamente ordenada de causas existenciais, em que cada uma é composta de essência e existência, não pode ser infinita ou circular.

A) Tais séries têm ou não um membro que autoexistente e, por conseguinte, não possuem nenhuma causa eficiente existencial ou envolvem um absurdo ser auto-causado.

5. Portanto, a série de causas existenciais deve terminar em uma causa que é auto-existente e primeira.

A) Sua essência é a existência.

B) É a origem da existência de todos os outros seres.

Alfarabi também argumenta que esse ser é infinito, imutável e uno, além de se constituir em inteligência, verdade e vida. Mas não trataremos especificamente desses argumentos. Passemos então à análise do argumento de Avicena.

1.2.2 Avicena

Fortemente influenciado por Alfarabi, Avicena foi o “alvo aberto do *mutakallimun*, que discerniu prontamente a natureza pouco ortodoxa de sua filosofia” (CRAIG, 1980, p.86). Avicena também emprega a distinção entre essência e existência e a diferenciação entre possível e necessário em sua prova para a existência de Deus. O filósofo considera que tudo tem uma realidade específica, a qual é sua essência, e que é distinta de sua existência. A essência, com efeito, é dada em resposta à pergunta “O que é isto?”, enquanto a existência é dada em resposta à pergunta “É?” ou “Existe?”. Assim como Alfarabi, Avicena compreende que essa diferenciação é de natureza ontológica, ou seja, ele transforma uma distinção lógica que Aristóteles extraiu da relação entre essência e existência em uma distinção ontológica. De acordo com ele,

essências podem ser encontradas em três condições diferentes: em si mesmas, em coisas concretas ou em nosso intelecto. Consideradas em si mesmas, elas constituem o objeto da metafísica; consideradas em coisas singulares, constituem o objeto próprio da ciência natural, ou da física; consideradas como elas estão no nosso intelecto, constituem o objeto da lógica (AVICENA apud CRAIG, 1980, p.86).

Na prova cosmológica de Avicena podemos encontrar a distinção de Alfarabi entre o ser possível e o ser necessário, a ênfase *mutakallimun* sobre a necessidade de um determinante e o argumento aristotélico contra uma regressão infinita. Vejamos a prova a partir da exposição de Craig (1980, p. 89):

1. Definições:

A) Todo ser possui uma razão para a sua existência ou nenhuma razão para a sua existência.

B) Um ser que possui uma razão para a sua existência é contingente, tanto antes de sua existência quanto depois dela (em seu passado ou futuro).

i) Porque vir a existir em ato (no presente) não remove a natureza contingente de sua existência.

C) Um ser que não possui razão para a sua existência é necessário.

2. Todo ser é contingente ou necessário.

3. Se é necessário, um ser necessário existe.

4. Se é contingente, existe um ser necessário, pois:

A) Um ser contingente não pode vir a existir sem nenhuma razão.

B) Se essa razão também for contingente, então há uma série de seres contingentes ligados entre si.

C) Tal série não pode ser infinita.

i) Porque não haveria ser de modo geral (*being at all*).

ii) Porque o ser em questão viria a existência somente se fosse precedido por uma infinita sucessão de seres, o que é absurdo.

D) Portanto, a série deve terminar em um ser necessário.

5. Portanto, um ser necessário existe.

Segundo Craig (1980), há grande semelhança entre as definições de Avicena sobre o ser necessário e o ser contingente e as colocações de Leibniz.

Leibniz, seguindo o seu princípio de razão suficiente, argumenta que todo ser contingente deve ter uma razão fora de si mesmo para a sua existência, enquanto que um ser necessário contém em si mesmo a sua razão para a existência. Embora Avicena tenha assegurado que o ser necessário não precisa ter nenhuma razão para a sua existência, é a demanda por uma razão para a existência de um ser contingente que é semelhante a Leibniz (CRAIG, 1980, p.90).

Vimos, contudo, que os teólogos árabes postulam a necessidade de uma causa para o ser contingente, não de uma razão, e Avicena os segue nisso. Leibniz e Avicena se diferen-

ciam nesse ponto, pois não faria sentido para Avicena falar sobre “razões contingentes para a existência”. Ademais, a forma leibniziana do argumento não faz referência a qualquer regresso infinito.

Semelhantemente a Aristóteles, que sustenta que as causas intermediárias em uma série de causas hierarquicamente ordenadas eram só instrumentos da causa primeira, Avicena argumenta que a existência de um ser contingente não pode ser causada por uma série infinita de seres contingentes hierarquicamente organizados.

O que temos chamado de existencial ou hierárquica série em Avicena é semelhante à concepção de série essencial e série accidental em Duns Scotus. Uma série essencialmente ordenada de causas da existência deve terminar em um ser necessário, isto é, um ser que não é causado e cuja existência está envolvida em sua essência. Desse modo, Avicena argumenta que, dado qualquer ser em geral, se ele é contingente, então existe um ser necessário. (CRAIG, 1980, p.96).

Seguindo as colocações de Craig (1980, p.96), podemos esquematizar o argumento final de Avicena assim:

1. Definições:

A) O ser contingente é aquilo que é composto por essência e existência, que, portanto, requer uma causa existencial.

B) O ser necessário é o que não é composto de essência e existência, que, portanto, não requer uma causa existencial.

2. Todo ser é contingente ou necessário.

3. Se é necessário, existe um ser necessário.

4. Se é contingente, existe um ser necessário, pois:

A) um ser contingente requer uma causa existencial;

B) se essa causa é também um ser contingente, então uma série causal-existencial é formada;

C) uma série causal-existencial não pode ser infinita, porque:

i) Uma série infinita não tem causa primeira.

ii) Não haveria causa para a existência.

iii) O ser contingente não poderia existir.

iv) Isso seria absurdo.

D) Portanto, a série causal existencial deve terminar em um ser necessário.

5. Portanto, existe um ser necessário.

Avicena também argumenta que o ser necessário (que é Deus) não possui causa e que a essência de Deus é a própria existência. Assim, ela não apenas envolve a existência; de certo modo, Deus não possui essência. Ele também considera que Deus é ato puro e possui em si todas as perfeições do universo, de modo que as imperfeições são negações dele. As pressuposições básicas da prova de Avicena são a distinção real entre essência e existência e o princípio de causalidade.

1.2.3 Algazali

Outro autor de destaque na história do argumento cosmológico foi Algazali. No seu dizer, o universo tem um começo no tempo, pois, se fosse eterno, então nem o argumento da contingência nem qualquer outro poderia estabelecer a necessidade da existência de Deus. O teólogo árabe propõe duas linhas de ataque contra a tese de que o mundo é eterno: 1) os filósofos falham em demonstrar a impossibilidade da criação de uma entidade temporal provinda de um ser eterno; 2) o início do universo é demonstrável. Craig (1980, p.100) reconstrói o argumento de Algazali, que é o famoso argumento *kalam* a favor da existência de Deus, a fim de demonstrar o ponto 2. Conforme Algazali, existem fenômenos temporais no mundo; estes são causados por outros fenômenos temporais; a série de fenômenos temporais não pode regredir infinitamente; portanto, a série deve parar no eterno. Em outras palavras, conclui-se que a série de fenômenos temporais deve ter um início. De acordo com o princípio de determinação árabe, deve existir um agente que cria o mundo, pois é mais razoável que exista esse agente do que não exista nada.

Para Algazali, se os fenômenos temporais, ou a mudança das coisas no tempo, têm uma origem, então o tempo, como a medida dessa mudança, também deve ter uma origem. Antes do início do mundo, era simplesmente Deus e nenhum outro ser. O tempo surgiu com o universo. É somente por meio da fraqueza de nossa imaginação que pensamos que deve haver um “tempo” antes do tempo:

...assim como percebemos que o universo é finito e nada está além disso, embora não possamos imaginar tal coisa, sabemos que o tempo também é finito e que nada está antes dele. Da mesma forma, supor que Deus poderia ter criado o mundo anteriormente é uma obra de nossa imaginação (CRAIG, 1980, p.103).

Algazali enfatiza também que a imaginação desencadeia as questões do tempo e do espaço. Partimos das colocações de Craig (1980) e expomos a sintetização do argumento de Algazali:

1. Tudo o que começa a existir requer uma causa para a sua origem.
2. O mundo começou a existir.
 - A) Existem fenômenos temporais no mundo.
 - B) Estes são precedidos por outros fenômenos temporais.
 - C) A série de fenômenos temporais não pode regredir infinitamente.
 - i) Uma série infinita existindo em ato envolve muitos absurdos.
 - D) Portanto, a série de fenômenos temporais deve ter tido um começo.
3. Portanto, o mundo tem uma causa para a sua origem: seu Criador.

Segundo Craig (1980), Algazali não baseia seu argumento na finitude do tempo, pois fundamenta seu argumento nos fenômenos temporais, não no tempo em si mesmo. Esses fenômenos não podem regredir infinitamente, pois isso seria absurdo. Algazali também argumenta contra a existência real de quantidade infinita. Há, desse modo, dois pilares de todo o raciocínio de Algazali para a sua prova cosmológica: a impossibilidade do número infinito, que permite que o filósofo estabeleça que há um início para o mundo; a preferência entre um ser criador (Deus) em detrimento de “nada” para a origem do mundo.

1.2.4 Averroes

O maior filósofo árabe provindo da Espanha muçulmana foi Averróis. Segundo Tillich (2007, p.154), o averroísmo expressa aquilo que chamamos de panteísmo e possui traços do pensamento asiático: “Averróis, o mais importante dos filósofos árabes, afirmava que a mente universal que produz a cultura é uma realidade na qual a mente individual participa. A mente individual, porém, não é independente”.

Averróis opõe-se severamente às tentativas de Algazali de provar a temporalidade do universo e também rejeita Avicena por sua infidelidade ao aristotelismo, já que Avicena acreditava na distinção real entre essência e existência que fora anteriormente introduzida por Alfarabi. Consequentemente, ele considerava a versão de Avicena da prova de contingência como inválida. Nota-se que Averróis tentava ser fiel a Aristóteles, todavia, ele acreditava que os melhores argumentos para a existência de Deus para o homem comum estavam no próprio Corão e consistiam na prova da providência e na prova das maravilhas da criação, embora tenha fornecido uma versão do que ele considerava como uma prova válida do argumento da contingência de Avicena. Esse argumento não depende da distinção real entre essência e existência. Vejamos o argumento reconstruído por Craig (1980, p.106):

1. Seres possíveis devem ser causados.

2. Não pode haver uma série infinita de possíveis seres, sendo cada um destes causado por outro, porque:
 - A) Em uma série infinita, não há causa.
 - B) O ser possível seria incausado.
 - C) Isso contradiz (1) – os seres possíveis devem ser causados.
3. Portanto, a série deve terminar em uma causa necessária, que é causada ou não causada.
4. Não pode haver uma série infinita de causas necessárias causadas porque:
 - A) Em uma regressão infinita, não há causa.
 - B) Causas necessárias causadas não seriam causadas.
 - C) Isso é autocontraditório.
5. Portanto, a série deve terminar em uma causa necessária incausada, que é o ser necessário.

A grande diferença entre Averróis e Avicena encontra-se no primeiro passo do argumento: os seres possíveis devem ser causados. Averrois não define “possível” em termos de essência e existência, mas o define como algo que existe e deixa de existir, algo causado. Um verdadeiro “possível” é qualquer coisa causada e perecível. “O necessário-possível retém a natureza causada do ser perecível, mas não sua suscetibilidade à geração ou à corrupção; e o ser necessário é incausado e eterno” (CRAIG, 1980, p.106). De modo geral, um ser necessário é tudo aquilo que é eterno.

De acordo com a doutrina filosófica, a regressão infinita de causas é, por um lado, impossível; por outro, necessária. É impossível quando essa regressão é essencial e retilínea e quando a causa anterior é uma condição da existência da posterior; não é impossível quando a regressão é acidental e circular, quando a causa anterior não é uma condição para a posterior e quando existe uma causa primeira essencial, por exemplo: a origem da chuva por meio da nuvem; a origem da nuvem por meio do vapor; a origem do vapor por meio da chuva. Isso, de acordo com os filósofos, é um processo circular eterno (...) E, da mesma forma, a existência de um homem a partir de um outro é também um processo eterno, pois, em tais casos, a existência do anterior não é a condição para a existência do posterior (...); o instrumento que entra em contato imediato com o produto do artesanato é necessário para sua existência, E a ferramenta com a qual esse instrumento é produzido também será necessária para a produção deste, mas não será necessário para a confecção do produto de artesanato, exceto acidentalmente (...) Aqueles, no entanto, que consideram uma série infinita de causas essenciais como possíveis são materialistas e não entendem a causa eficiente (AVERROIS *apud* CRAIG, 1980, p.108).

Notamos que Averróis, em sua leitura de Aristóteles, rejeita a regressão infinita essencial e retilínea, ou seja, a série em que as causas ficam “acima das outras de forma não repetitiva e em que cada causa é uma condição para a existência do seu efeito” (CRAIG, 1980, p.108). Em uma série causal essencial, em que algumas coisas são movidas simultaneamente por outras, se um dos membros perecer, o efeito (neste caso, o movimento) também acaba. Isso não ocorre em uma série causal acidental ou circular.

Passemos à síntese final do argumento de Averróis, seguindo a exposição de Craig (1980, p.110):

1. Existem seres contingentes, isto é, perecíveis e causados.
2. Não pode haver uma série essencial infinita de seres contingentes que são causados por outros.
 - A) Uma série infinita não possui causa primeira.
 - B) Portanto, os seres contingentes seriam incausados.
 - C) Mas isso contradiz (1).
3. Portanto, a série deve terminar em um necessário (ou seja, eterno, ser), causado ou não causado.
 - A) Uma série infinita não tem causa primeira.
 - B) Com isso, os seres necessários causados seriam incausados.
 - C) Mas isso é autocontraditório.
 - D) Portanto, a série deve terminar em uma causa necessária incausada, que é o ser necessário e autoexistente.

O argumento cosmológico *falsafa* e o *kalam*, advindos dos filósofos e teólogos árabes, permaneceram ao longo da história. Os pensadores judeus, por exemplo, participaram grandemente da vida intelectual da sociedade muçulmana escrevendo em árabe e também traduzindo obras árabes para o hebraico. Isso explica porque os judeus são classificados com uma divisão análoga entre *kalam* e *falsafa* no que diz respeito aos argumentos para a existência de Deus. Alguns filósofos judeus empregaram os argumentos *kalam* da criação para provar a existência de Deus, enquanto outros preferiam os argumentos do movimento e do necessário e possível, rejeitando o *kalam*. De modo geral, o único argumento para a existência de Deus empregado pelos pensadores judaicos foi o argumento cosmológico, diferentemente dos cristãos, que utilizaram tanto o cosmológico quanto o ontológico.

O argumento *kalam*, para provar o início do universo, tornou-se também um tema polêmico de debate no mundo ocidental cristão, sendo, por exemplo, adotado por Boaventura e

rejeitado por Tomás de Aquino. Antes de passar à análise dos argumentos cristãos para a existência de Deus, observaremos o argumento de um importante filósofo judaico, a saber: Maimônides.

1.2.5 Maimônides

Maimônides defendeu a existência de Deus a partir do ponto de vista filosófico e, portanto, de modo contrário ao argumento *kalam* para a criação. Ele estabelece inicialmente 26 proposições, comprovadas por Aristóteles e pelos peripatéticos – com exceção da 26^a, que versa sobre a eternidade do universo – que são fundamentais para a compreensão de seus argumentos (CRAIG, 1980, p.132).

Segundo Kenny (2010), Maimônides intentava reconciliar a filosofia com a teologia mediante um posicionamento agnóstico acerca da natureza de Deus, pois

não podemos dizer nada de positivo acerca de Deus, uma vez que ele nada tem em comum com as pessoas como nós; sem matéria e totalmente actual, imune à mudança e desprovido de qualidades. Deus está infinitamente distante das criaturas. Ele é uma unidade simples, não tendo atributos distintos, como justiça ou sabedoria. Quando acrescentamos predicados ao nome divino, como quando dizemos “Deus é judicioso”, estamos de facto a dizer o que Deus não é: queremos dizer que Deus não é insensato. Quando, na intenção de louvar a Deus, acrescentamos epítetos humanos ao seu nome, procedemos como se estivéssemos a enaltecer um rei pela sua coleção de pratos quando todo o seu tesouro é feito de ouro (KENNY, 2010, p.68).

A teologia negativa, apresentada por Maimônides, influenciou diversos filósofos e teólogos cristãos da Idade Média, entre eles o próprio Tomás de Aquino. Para além da Idade Média, há grandes semelhanças, por exemplo, entre a proposta teológica desse filósofo judeu e de Paul Tillich, seja na tentativa de reconciliação entre teologia e filosofia, seja na própria concepção negativa de Deus que suscita a importância da linguagem simbólica da Revelação e o problema da idolatria. Maimônides considera que, “se não quisermos cair na idolatria, temos de justificar como metafórico ou alegórico tudo aquilo que no texto bíblico é antropomórfico” (KENNY, 2010, p.68).

O primeiro argumento de Maimônides para a existência de Deus, considerado como o argumento do movimento, será resumido neste parágrafo. Deve haver uma causa para a mudança no mundo transitório sublunar. Essa causa é ela própria causada por outra. A série de causas em movimento não pode ser infinita. Ela precisa derivar ultimamente da esfera celestial que causa todos os movimentos por sua locomoção rotativa. Ademais, deve haver uma

causa do movimento dessa esfera, dentro ou fora dela. Se a causa é fora da esfera, ela é corpórea ou incorpórea (separada da esfera). Se a causa estiver dentro da esfera, ela pode ser estendida sobre ela e ser divisível, ou pode ser indivisível (CRAIG, 1980).

Temos, com efeito, quatro alternativas: O movimento da esfera pode ser causado por: 1) um objeto corpóreo fora da esfera; 2) um objeto incorpóreo separado da esfera; 3) uma força interna estendida por toda a esfera; ou 4) uma força divisível dentro da esfera. A primeira alternativa é impossível porque essa causa exigiria outra causa e assim por diante, *ad infinitum*. Ou seja, essa alternativa demandaria um número infinito de esferas, o que é impossível. A terceira também é impossível, já que a esfera, sendo corpórea, deve ser finita e, conseqüentemente, a força que ela contém deve também ser finita. Ora, uma força finita não poderia causar movimento eterno. Portanto, essa opção também é impossível. Por sua vez, a quarta alternativa também é inválida, pois a força da esfera seria movida acidentalmente, e algo movido acidentalmente deve repousar e, assim, não poderia causar movimento eterno. Resta apenas a segunda alternativa, a saber: algo incorpóreo separado da esfera. E esse “objeto” é Deus (CRAIG, 1980, p.132).

Entre os 14 séculos que separam Aristóteles e Maimônides encontra-se, como propoente do argumento do movimento, apenas o árabe Averróis. Em outras palavras, Maimônides defende um argumento pouco explorado pelos filósofos de seu tempo. Cabe-nos, contudo, considerar não apenas o argumento sobre o movimento, mas a mais importante versão do argumento cosmológico de Maimônides em seus escritos, conforme reconstruído a seguir com base em Craig (1980, p.147-148):

1. Muitas coisas existem porque:

A) O testemunho de nossos sentidos não nos deixa dúvidas.

2. Há três alternativas para a existência dessas coisas: todas as coisas são eternas; nada é eterno; ou algumas são eternas.

3. É impossível que todas as coisas sejam eternas porque:

A) Percebemos claramente que alguns objetos começam e deixam de existir.

4. É impossível que nada seja eterno porque:

A) Se nada fosse eterno, seria possível que todas as coisas deixassem de existir.

B) O que é dito ser possível, em uma classe geral de coisas, deve ocorrer eventualmente em ato, em um dado tempo.

C) Portanto, tudo teria deixado de existir.

- i. Dado um infinito passado temporal, todas as possibilidades deveriam ter sido atualizadas.
 - ii. A existência de nada é uma possibilidade (4 A).
 - iii. Portanto, a possibilidade da existência de nada teria de ter sido atualizada.
- D) Mas, então, não existiria nada agora.
- i. A partir de nada, nada viria.
- E) E isso é um absurdo.
- i. Porque percebemos claramente as coisas existentes.
 - ii. E nós mesmos estamos conscientes de nossa própria existência individual.
5. Portanto, algumas coisas são eternas.
6. Essas coisas são eternas por si mesmas ou por conta de alguma causa externa.
- A) Se sua essência inclui a existência, essas coisas são eternas por si mesmas.
 - B) Se sua essência não inclui a existência, elas são eternas por conta de uma causa externa.
 - i. Há uma real distinção entre essência e existência.
 - ii. Assim, se a essência não inclui a existência, a existência deve ser adicionada à essência para que a coisa exista.
 - iii. O ser que adiciona existência à essência é, dessa forma, a causa existencial dessa coisa.
7. Se essa coisa é eterna por conta de alguma causa externa, então essa coisa é contingente em si mesma, embora seja eterna por conta de causa externa.
- A) Se sua essência não inclui a existência, ela depende de uma causa para sua existência (6.B).
 - B) É, portanto, contingente em si mesma, embora exista eternamente.
8. A causa externa é, portanto, o ser absolutamente necessário.
- A) Sua essência inclui a existência.
 - i. Todas as coisas que têm existência adicionadas à sua essência são causadas por um ser cuja essência envolve a existência.
 - ii. É, portanto, necessário em si e causa da existência de todas as outras coisas.
- Maimônides assevera:

Agora fica claro que deve haver um ser com existência absolutamente independente, um ser cuja existência não pode ser atribuída a nenhuma causa externa, e que não inclui elementos diversos; ele não pode, portanto, ser corpóreo, ou uma força que

reside em um objeto corpóreo; esse ser é Deus (MAIMÔNIDES apud CRAIG, 1980, p. 148).

O teólogo judeu também afirma que deve haver apenas um Deus, pois, se houvesse dois seres absolutamente independentes, eles compartilhariam a propriedade de absoluta existência. Essa propriedade, portanto, seria adicionada às suas respectivas essências. Mas isso significaria que suas essências não envolveriam a existência e, portanto, não seriam seres absolutamente necessários. Ademais, um ser cuja essência envolve a existência seria absolutamente simples, isto é, seria o único membro de sua espécie e não possuiria nada em comum com outros seres. Portanto, só pode haver um ser cuja essência envolve a existência. Em outras palavras, só pode haver um Deus.

Craig (1980) expõe quatro provas para a existência de Deus em Maimônides. Este trabalho, por sua vez, selecionou apenas duas delas que contribuem para o seu objetivo, deixando de lado uma das provas do movimento que se assemelha à prova de Aristóteles já exposta aqui (CRAIG, 1980, p. 138-140), e a última prova, que trata da passagem da potência ao ato e conclui que deve haver um ser real que seja a constante causa dessa passagem (CRAIG, 1980, p.149; 151-152).

Não podemos esquecer que, embora Maimônides acredite que podemos provar a existência de Deus – e estabeleça pelo menos quatro provas para tal –, ele não pensa que isso desdobre qualquer conhecimento positivo da essência de Deus. O teólogo é adepto da teologia negativa, que considera que conhecemos apenas o que Deus não é. Obviamente, é possível perguntar se a tentativa de construção de provas racionais para a existência de Deus contradiz a concepção de Deus da teologia negativa, pois o fato de não podermos atribuir predicados a Deus também não deve permitir incluir predicados como incorpóreo, necessário, causa primeira etc. Com efeito, ao considerar Deus como causa primeira, atribuímos certa positividade ao conceito de Deus que contradiz o princípio básico da teologia negativa. Não seria contraditório, todavia, se o sentido de “causa primeira” fosse simbólico, o que não parece ser o caso, dado que os argumentos de Maimônides expressam uma cosmologia antiga e medieval, próxima àquela defendida pelos árabes.

Segundo Craig (1980), Maimônides influenciou grandemente os cristãos escolásticos em sua apresentação dos argumentos para a existência de Deus e também em sua teologia negativa. Até mesmo Tomás de Aquino utilizou a obra de Maimônides como “guia e modelo”, especialmente no que tange às suas famosas cinco vias (cf. CRAIG, 1980, p.152; RIEDL, 1936, p.27-28). Passaremos agora ao o argumento cosmológico delineado por cristãos medievais.

1.3 O cristianismo medieval e o argumento cosmológico

Como vimos, no *Monólogo* de Anselmo já aparecem provas *a posteriori* para a existência de Deus. Por essa razão, não retomaremos novamente aquelas provas. Compete-nos abordar apenas o século XIII da Idade Média, especialmente dois pensadores cristãos que propõem diferentes argumentos cosmológicos: Tomás de Aquino e Duns Escoto. Há também um terceiro que realizou diversos debates com Tomás de Aquino sobre teologia natural, a saber: Boaventura.

Segundo Tillich (2007), o século XIII é o mais importante da Idade Média, pois nele se define o destino do mundo ocidental. Pedro Lombardo, que viveu no século XII, exerceu influência sobre todos os pensadores do século posterior por meio dos quatro livros de sentenças. “Todos os grandes escolásticos começaram a carreira escrevendo comentários sobre as sentenças de Lombardo. O século treze pode ser descrito teologicamente em três etapas, representadas por três nomes: Boaventura, Tomás de Aquino e Duns Escoto” (TILLICH, 2007, p. 186). Segundo Tillich (2007, p.186), “Duns Escoto foi o maior dos três, enquanto pesquisador e cientista (...) Tomás de Aquino é o pensador clássico da Igreja Romana (...) Boaventura representa o espírito de Agostinho e de São Francisco”. Tillich (2007) destaca quatro feições da escolástica: dialética²⁴² e tradição, agostinianismo²⁴³ e aristotelismo, tomismo e escotismo²⁴⁴, nominalismo e realismo²⁴⁵.

²⁴² O sentido original desse termo, em grego, era conversação, isto é, “fala a respeito de determinado problema, por meio do ‘sim’ e do ‘não’, alguém representando o ‘sim’ em oposição a um outro representado o ‘não’ (...) Foi daí que surgiu o método dialético do ‘sim’ e do ‘não’. Esse método foi aplicado aos problemas teológicos. Contudo, esse método não agradava os guardiões da tradição” (TILLICH, 2007, p.150).

²⁴³ “Os agostinianos eram representados pela ordem franciscana; os aristotélicos, pelos dominicanos. Tínhamos, então, agostinianos contra aristotélicos, ou franciscanos contra dominicanos. Boaventura, cardeal da igreja, importante membro da ordem franciscana, opunha-se a Tomás de Aquino, grande teólogo dominicano. Um dos problemas fundamentais da filosofia da religião veio à tona quando Agostinho e Aristóteles, ou melhor, Platão e Aristóteles – uma vez que Agostinho era neoplatônico – se encontraram e continuaram sua conversa eterna” (TILLICH, 2007, p.151).

²⁴⁴ O debate entre Tomás de Aquino e Duns Escoto representa ainda a discussão entre franciscanos e dominicanos, pois Duns Escoto era franciscano, enquanto Tomás de Aquino era dominicano. “Mas tratava-se de um problema novo, decisivo também para o mundo moderno, envolvendo o conflito entre o intelecto e a vontade, considerados princípios supremos. O intelecto era considerado pelos dominicanos, tomistas que eram com toda a racionalidade aristotélica introduzida na igreja por Tomás, o poder predominante. O homem é homem *qua* intelecto. Para os agostinianos até Duns Escoto, a vontade é o poder predominante e capaz de fazer com que o homem seja homem e Deus, Deus. Deus é, primeiramente, vontade, e somente num segundo plano, intelecto. O mundo foi originalmente criado pela vontade, sendo, por isso, irracional” (TILLICH, 2007, p.151-152).

²⁴⁵ . O realismo “considera a razão subjetiva como um efeito da totalidade da realidade sobre uma de suas partes,

Iniciaremos falando brevemente sobre os argumentos místicos de Boaventura para então falarmos sobre Tomás de Aquino e Duns Escoto.

1.3.1 Boaventura e o argumento *kalam*

Contemporâneo de Tomás de Aquino, Boaventura (1221-1274) realizou diversos debates com Tomás sobre teologia natural. Segundo Sweetman (2013, p.24), Boaventura estabelece um argumento cosmológico *kalam*, isto é, um argumento que supõe que o mundo teve início e, com efeito, Deus o criou. Kenny (2005, p.78) também considera que há um argumento cosmológico em Boaventura. Destarte, o teólogo medieval cristão ocupa-se da leitura de Aristóteles com finalidade crítica, pois pensava que era impossível aceitar que o mundo fora criado e, ao mesmo tempo, que existisse desde toda eternidade. Propõe, por isso, uma série de argumentos semelhantes aos que foram usados por Filopono e pelos teólogos de *kalam* para provar que o mundo teve um início no tempo. Sweetman simplifica e atualiza o argumento de Boaventura da seguinte forma:

Boaventura e aqueles que compartilham a sua abordagem básica começam tomando qualquer evento físico no mundo, por exemplo, o rio Amazonas e perguntando como ele foi causado (...) o filósofo quer saber a causa maior, mais profunda e (...) uma maneira óbvia de procurar a causa última é considerar algumas das causas anteriores que levaram ao rio Amazonas como resultado final. Assim, poderíamos dizer que a grande queda nas temperaturas na maior parte da superfície da Terra causou a Idade do Gelo, que essas baixas temperaturas foram provocadas por fortes ventos que varreram todo o planeta, que os ventos foram causados (...) O que está acontecendo agora é uma cadeia de causas que remonta ao passado, cada uma causando a seguinte e trazendo-nos até o presente grupo de eventos que compõem o universo, incluindo o rio Amazonas. (...) ela [a cadeia de causas] pode recuar eternamente no passado, ou teve um começo? Houve um primeiro evento na cadeia de causas? (...) As únicas opções plausíveis e razoáveis que existem para a forma como

isto é, a mente” (TILLICH, 2005, p.89). O autor assinala que, no realismo, a “mente” é vista como parte da realidade e um tipo de efeito dela. A palavra “realismo” indica “que os universais, as estruturas essenciais das coisas, são o realmente real nelas” (TILLICH, 2005, p.187). Tillich também diz que o realismo medieval é quase o oposto do que chamamos hoje de realismo e assemelha-se ao que chamamos de idealismo. “Os universais, as essências, a natureza do homem, a natureza das coisas, a natureza da verdade etc, são, para os medievais, poderes que determinam o que os seres individuais, tais como árvores e pessoas, vão se tornar quando, afinal, se desenvolverem. Poderíamos chamar esse tipo de pensamento de realismo místico ou de idealismo. *Universalia realia* – os universais são realidades” (TILLICH, 2007, p.152). Por sua vez, o nominalismo pensava o contrário disso: “só existem este Pedro e este Paulo, somente aquela árvore particular ali na esquina da rua 116 com a Riverside Drive e não a ‘arvoridade’, o poder de ser que faz com que essa árvore particular seja, afinal, árvore. Trata-se de uma diferença na maneira de sentir a realidade” (TILLICH, 2007, p.152-153).

a cadeia de eventos começou é que haja um primeiro princípio ou que o universo tenha um passado infinito (SWEETMAN, 2013, p.24-25).

Ora, o universo não pode ter um passado infinito, pois, do contrário, não haveria o presente. Segundo Sweetman (2013), essa versão do argumento cosmológico de Boaventura (que se assemelha ao argumento *kalam*) ganha grande destaque a partir do filósofo contemporâneo Willaim Lane Craig.

Não devemos deixar de mencionar que Boaventura considerava que a razão humana, sem a ajuda da fé ou da Revelação, era incapaz de cumprir sua função original em razão da situação pecaminosa do ser humano pós-adâmico e, portanto, o conhecimento puramente racional de Deus tende a ser não somente limitado, mas falso (GILSON, 1938, p.104). Para ele, um filósofo que tentasse demonstrar a unidade de Deus não iria conhecê-la realmente até que conhecesse, primeiramente, a Trindade (GILSON, 1938, p.107).

Quando um objeto, como Deus, extrapola os limites da razão humana, o conceito pode representar com precisão apenas parte dele, mas a ideia é uma representação confusa que marca em nós o lugar de uma intuição da qual nós estamos privados. Embora tenhamos apenas um conhecimento implícito e confuso da essência de Deus, todos os homens possuem uma ideia inata da existência de Deus.

Como vimos no capítulo anterior, Boaventura incorpora, de certo modo, a *ratio anselmi*. Para ele, a impossibilidade de Deus não existir não é um dado atestado pela pura lógica, mas pela presença e pela iluminação que o próprio Deus exerce sobre a alma. Ele assevera: “Porque Deus, ou a suma verdade, é o mesmo ser, melhor do qual nada se pode pensar; portanto, não pode Ele não ser, nem ser pensado como não ser, porquanto o predicado se encerra já no sujeito” (BOAVENTURA apud GILSON, 1948, p.134).

Ademais, o teólogo expressa diversos elementos agostinianos em seus escritos, pois, para ele, tal como é impossível afirmar que não há verdade, é impossível afirmar que Deus, que é a Verdade, não existe. Portanto, Deus não é uma conclusão a ser comprovada, mas sim o fundamento para qualquer conhecimento. Ora, dado que, para o teólogo, “a existência de Deus está impressa em todas as mentes racionais” (BOAVENTURA apud GILSON, 1948, p.143), então não há necessidade de demonstração dela. Contudo, é preciso mostrar a maneira como conhecemos Deus: “o problema de Boaventura é, antes, o de saber qual é o tipo de certeza que caracteriza o nosso conhecimento de Deus” (VIER, 1997, p.35).

Destarte, o teólogo faz uso tanto do argumento cosmológico *kalam* para a existência de Deus quanto da *ratio anselmi* (ou argumento ontológico) e do argumento agostiniano. Ou

seja, cada um dos principais argumentos para a existência de Deus de seu tempo é retomado em seus escritos, sobretudo a partir de sua teologia.

Há, pois, duas concepções de conhecimento em Boaventura: a compreensão e a apreensão. A compreensão abarca um conhecimento completo do objeto, enquanto a apreensão consiste no conhecimento da existência do objeto que se manifesta. No que diz respeito ao conhecimento de Deus, pode-se conhecê-lo por apreensão, porém não em termos de compreensão (cf. GILSON, 1948, p.130).

Devemos frisar também que o caminho de ascensão a Deus comporta três estágios: 1) Descobrir, no mundo sensível, os vestígios de Deus (argumento cosmológico)²⁴⁶; 2) desvendar, em nós mesmos, uma imagem espiritual e imortal de Deus²⁴⁷; 3) realizar a contemplação mística do princípio sem princípio, transcendente e eterno, isto é, do ser do qual não se pode pensar nada maior (argumento ontológico).

Assim orando, somos iluminados de modo a conhecer as etapas da ascensão a Deus. Com efeito, para nós homens, em nossa atual condição, toda a realidade constitui uma escada para ascender a Deus. Ora, entre as coisas, algumas são vestígios de Deus, outras sua imagem; algumas são corpóreas, outras espirituais; algumas são temporais, outras são imortais; e, portanto, algumas estão fora de nós, outras, ao contrário, em nós. Por conseguinte, para chegar à consideração do primeiro Princípio, que é puro espírito, eterno e transcendente, é necessário que passemos antes pela consideração de seus vestígios que são corpóreas, temporais e externos a nós, e isto significa ser conduzido no caminho de Deus. É necessário, finalmente, que nos elevemos ao que é eterno, puro espírito e transcendente, fixando o olhar sobre o primeiro Princípio, e isso significa alegrar-se com o conhecimento de Deus e com a adoração de sua majestade (BOAVENTURA, 2005, p.264).

Expusemos brevemente as vias de Boaventura para chegar ao conhecimento de Deus, especialmente o argumento que expressa que o mundo teve um início (*kalam*). Agora podemos falar sobre os mais influentes argumentos cosmológicos da Idade Média, isto é, o de Tomás de Aquino e o de Duns Escoto.

²⁴⁶ É possível encontrar a Deus fora de nós mesmos porque o sentido do mundo exterior é revelar a Deus: “Portanto, dessa realidade visível o intelecto se eleva à consideração da potência, sabedoria e bondade de Deus, existente, vivente, inteligente, puramente espiritual e imutável” (BOAVENTURA, 2005, p.266).

²⁴⁷ Aqui reside também a influência agostiniana no pensamento de Boaventura.

1.3.2 Tomás de Aquino e o argumento cosmológico

Quando o assunto é o argumento cosmológico para a existência de Deus, Tomás de Aquino se destaca como um dos filósofos mais conhecidos. As famosas cinco vias para provar a existência de Deus foram, e continuam sendo, estudadas e analisadas por diversos filósofos e teólogos. Elas geralmente são lidas isoladamente do resto do pensamento de Tomás, obscurecendo sua verdadeira natureza. A fim de se evitar isso, é importante comparar essas provas com os filósofos e teólogos já abordados neste capítulo e, sobretudo, situar-nos no escopo de sua própria obra e de outras que esclarecem conceitos e ideias centrais do seu pensamento. Segundo Craig (1980, p.159), os leitores modernos criticam Tomás de Aquino em sua conclusão “isso é o que todos entendem por Deus”, mas o fazem de forma descontextualizada.

Um dos leitores contemporâneos de Tomás de Aquino, chamado Mascall, em sua obra *Existência e analogia* (1949), discute as provas para a existência de Deus, especialmente do ponto de vista de sua natureza. O autor rejeita a tentativa de provar a existência de Deus por meio de uma análise de essências ou de conceitos, isto é, a partir do argumento ontológico, e elabora uma prova existencial da existência de Deus: a partir de uma existência contingente e finita somos forçados a perguntar por uma existência infinita e misteriosa; consequentemente, aceita-se esse mistério a fim de evitar o absurdo. Mascall (1949) interpreta, nessa perspectiva, o método de Tomás de Aquino e considera que Tomás não estaria tentando provar a existência de Deus nem formar um argumento distinto, mas expressar o caráter “radicalmente dependente dos seres finitos” (MASCALL, 1949, p.78-79)²⁴⁸. Todavia, Craig (1980, p.160) rejeita a interpretação de Mascall e diz que ela é “simplesmente fora de questão”, isto é, consiste em um modo atrativo de criar uma nova leitura que “não representa a Aquino de forma alguma”.

Savian Filho (2005) utiliza as questões 2-13 da *prima pars* da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino para mostrar que, na chamada “questão de Deus” implicam-se, ao menos, três questões: a afirmação da evidência ou não-evidência da existência de Deus; a possibilidade da justificação racional da afirmação de sua existência; e a estrutura gnoseológica-

²⁴⁸ Vale observar que Tillich tem uma abordagem dos argumentos semelhante à de Mascall. Na obra *The Secularisation of Christianity: An Analysis and a Critique*, o autor mostra como se sentiu estimulado e provocado em sua leitura de Tillich. Alguns pontos de sua ontologia se aproximam da ontologia tillichiana, especialmente a análise sobre a existência de Deus.

epistemológica do discurso sobre Deus. Craig (1980) também considera que é preciso ler as cinco vias de Tomás a partir do contexto das questões 2 a 11 da *Suma*.

1.3.2.1 Questões que circundam as cinco vias de Tomás

A questão 2 da *Suma Teológica* de Tomás trata da existência de Deus que, por sua vez, insere-se na consideração feita pelo autor sobre a essência divina: “Quanto à essência divina, indagaremos: 1. Deus existe?; 2. Como é Ele ou, antes, como não é?; 3. Como age, isto é, sua ciência, sua vontade e seu poder” (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p. 161). Notamos que a questão da existência de Deus é parte de uma discussão maior sobre a essência e a manifestação de Deus.

Tomás levanta três outras perguntas que verificarão se a existência de Deus é evidente por si mesma, se é possível demonstrá-la e se Deus realmente existe. Quanto ao artigo 1, “A existência de Deus é evidente por si mesma?”, Tomás expõe três fortes argumentos de seu tempo em favor da tese de que a existência de Deus é evidente por si mesma, a saber: 1) o que concebe Deus como a felicidade do homem²⁴⁹; 2) o ontológico de Anselmo, que fora amplamente exposto no capítulo anterior desta tese; 3) o que assume Deus como a verdade²⁵⁰ e, dado a existência da verdade, tem-se que a existência de Deus é evidente por si mesma. O pressuposto da resposta de Tomás é a afirmação de Aristóteles, feita nos *Primeiros Analíticos* e no livro IV da *Metafísica*, segundo a qual ninguém pode pensar o oposto de algo que é evidente por si. Deduzimos dessa afirmação que a existência de Deus não é evidente por si, uma vez que é possível mostrar o contrário dela. Tomás, então, se propõe a discutir essa aparente contradição e expõe sua resposta.

“Algo pode ser evidente por si de duas maneiras: seja em si mesmo e não para nós; seja em si mesmo e para nós. Uma proposição é evidente por si se o predicado está incluso na razão do sujeito” (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.162). A proposição é evidente para todos se a definição do sujeito e do predicado é conhecida por todos (por exemplo: ente e não-ente, todo e parte). Contudo, se alguém ignorar a definição do sujeito e do predicado, a pro-

²⁴⁹ Eis o argumento: Todo homem conhece a felicidade uma vez que a deseja. Ora, a felicidade do homem é Deus. Logo, todo homem conhece a Deus. “São João Damasceno afirma que o conhecimento da existência de Deus é naturalmente inato no homem; mas Tomás explica que esse conhecimento natural de Deus é confuso e vago (...) O homem tem um desejo natural de felicidade (*beatitudo*), e um desejo natural supõe um conhecimento natural; mas ainda que a verdadeira felicidade só se deve buscar em Deus, disso não se segue que todo homem tenha um conhecimento natural de Deus como tal” (COPLESTON, 2008, p.274).

²⁵⁰ Uma referência ao famoso argumento agostiniano e que também é retomado por Boaventura, conforme vimos.

posição será evidente por si mesma e não evidente para quem ignora o sujeito e o predicado. É o caso da proposição “Deus existe”; ela é evidente por si, pois nela o predicado é idêntico ao sujeito, mas não é evidente para nós, porque não conhecemos a essência de Deus. Daí a necessidade de se demonstrar a existência de Deus por meio de seus efeitos, pois, desse modo, podemos mostrar que há uma causa.

Em sua primeira objeção, Tomás assevera que, apesar de haver um confuso conhecimento da existência de Deus, quando se concebe Deus como a felicidade do ser humano, nem todos veem a felicidade como o próprio Deus, pois há alguns que a definem como as riquezas, os prazeres ou outras coisas. O argumento de Tomás nessa objeção repousa na relatividade da concepção de felicidade.

Na segunda objeção, que trata do argumento ontológico, o autor também recorre, inicialmente, às diversas possibilidades hermenêuticas na compreensão de Deus. Em seguida, supõe que, ainda que todos dêem ao nome Deus o mesmo significado do argumento ontológico,

não se segue daí que cada um entenda que aquilo que é significado pelo nome exista na realidade, mas apenas na apreensão do intelecto. Nem se pode deduzir que exista na realidade, a não ser que se pressuponha que na realidade exista algo que não se possa cogitar maior, o que recusam os que negam a existência de Deus (TOMÁS DE AQUINO, 2001, p.163).

Ou seja, a compreensão do nome de Deus não implica a realidade de Deus. Sobre isso, Savian Filho (2005, p.42) evoca dois problemas tradicionais: a passagem da ordem lógica para a ordem ontológica²⁵¹ e a incapacidade humana de conhecer a realidade divina:

Tomás indica o equívoco que está em sua raiz, o de passar, sem nenhuma mediação justificável, da ordem da lógica para a ordem da ontologia (...) mesmo que se admitisse alguma continuidade entre a lógica e a ontologia, ainda assim o nosso conhecimento de Deus não corresponderia necessariamente à realidade divina (SAVIAN FILHO, 2005, p.42).

A crítica de Tomás de Aquino à *ratio Anselmi* consiste nos seguintes pontos: 1) a noção de Deus como o “*id quo Maius cogitari nequit*” não é universal²⁵²; 2) ainda que o fosse,

²⁵¹ “Tomás argumenta, ademais, tanto na *Suma contra os Gentios* como na *Suma Teológica*, que o argumento de Santo Anselmo compreende um processo ou transição ilícita da ordem ideal à ordem real. Concedido que Deus se concebe como o Ser sobre o qual não se pode pensar nada maior não se segue que tal ser existe (...) fora da mente” (COPLESTON, 2008, p.275). De modo geral, a existência não provém da essência.

²⁵² Segundo Copleston, ainda que essa observação de Tomás seja indubitavelmente verdadeira, ela pode não ser pertinente, pois Anselmo não disse que todos possuíam aquele conceito de Deus. “Não se deve esquecer que Santo Anselmo considerava que seu argumento era um argumento ou demonstração, não uma intuição imedi-

não se pode concluir disso que Deus exista efetivamente na realidade²⁵³; 3) a mera negação da existência de Deus não implica necessariamente na possibilidade de pensar qualquer coisa superior a ele. Portanto, “a passagem de uma existência mental a uma existência real é ilícita” e “não há contradição na negação da existência de Deus depois de se admitir a ideia de Deus, pois trata-se de dois níveis lógicos distintos e não imediatamente relacionados um com o outro” (TIMOSSI, 2005, p.241).

Gilson (1960) considera que a crítica de Aquino à *ratio anselmi* reside em sua epistemologia empírica, ou seja, na concepção de que o conhecimento se origina a partir de intuições sensoriais. Hobbes também parece estar de acordo com a crítica de Tomás a Anselmo sobre o conceito de Deus não ser universal (TIMOSSI, 2005). Seria possível uma hipotética causa primeira partindo da fé ou da imaginação que não encontra qualquer correspondência no conhecimento empírico e que, portanto, não pode fornecer “nenhuma prova da existência de um Ser eterno” (TIMOSSI, 2005, p.247). Segundo Timossi (2005), o nominalismo de Hobbes o leva a contestar diretamente a existência de uma essência divina, uma vez que conceitos como *Ser necessário* são, por si mesmos, apenas nomes.

Ademais, Locke também segue a crítica de Tomás, pois parte da diversidade de pontos de vista que existe em torno da natureza e existência de Deus e entende que, se os homens não têm de *facto*, e talvez nem sequer de *jure*, uma noção universal de Deus, não se pode obter acordo na noção de Deus como o “*id quo maius cogitari nequit*”, ainda que seja sempre possível pensar em algo maior (e, em termos de perfeição, melhor). Com efeito, o argumento ontológico não prova a existência de Deus, mas a possibilidade da existência de algo maior no intelecto humano (TIMOSSI, 2005, p.248).

Como vimos no texto de Tomás de Aquino, a conclusão da existência na realidade somente seria possível se o pressuposto fosse a existência de algo do qual não se possa cogitar nada maior na própria realidade. Mas esse pressuposto²⁵⁴ é negado pelos que não aceitam essa definição.

ata de Deus” (COPLESTON, 2008, p.275).

²⁵³ Para Tomás, deve haver uma correspondência necessária entre a coisa e o nome que a define, pois a verdade lógica consiste na adequação do intelecto à coisa e não da coisa ao intelecto. Ou seja, mesmo que concebamos Deus como o ser sobre o qual não se pode pensar nada maior é também possível pensar que esse ser exista: “Contudo, daquele que o espírito concebe quanto ao nome ‘Deus’, só se pode concluir que Deus existe apenas na nossa mente” (TOMÁS DE AQUINO, 1996, p.67). É preciso, desse modo, procurar na natureza indícios que nos conduzam a Deus ou, em outras palavras, ao conhecimento de Deus por seus “efeitos” no mundo.

²⁵⁴ Uma maneira de negar esse pressuposto é afirmando que tudo o que existe na realidade pode ser transcendido. Se tudo o que existe na realidade pode ser transcendido, então não há, na realidade, algo sobre o qual não é

Por fim, na terceira objeção do artigo 1, o autor diz que a existência da verdade, em geral, é evidente por si, mas a existência da verdade primeira não é evidente para nós. Em suma, nem tudo o que é evidente por si é também evidente para nós. Nisso consiste a crítica de Tomás aos argumentos *a priori*.

Essa distinção entre o que é evidente por si (*secundum se*) e o que é evidente para nós (*quoad nos*), segundo Savian Filho (2005, p.43), mostra que “o nosso conhecimento de Deus se processa *quoad nos*, de maneira que, ao abordá-lo, temos de ter consciência sobre o alcance, possibilidades e limites de nossas estruturas de conhecimento”. Savian Filho (2005) também assevera que, apesar de Deus ser evidente por si mesmo, ele é um mistério para nós. Consequentemente, em nosso discurso sobre Deus, não falamos diretamente sobre ele, mas “sobre nossas próprias estruturas de conhecimento: trata-se de um discurso, antes de tudo, sobre a nossa maneira de perceber e exprimir o transcendente, o mistério de Deus” (SAVIAN FILHO, 2005, p.43).

A resposta de Tomás ao problema levantado repousa no âmbito da finitude humana e do conhecimento, isto é, daquilo que é evidente para nós. Ela também tem como base as diversas possibilidades interpretativas do conceito de felicidade e do nome de Deus, as quais tornam impossível que algo seja evidente para todos. Isso nos faz perguntar se Tomás estava abordando a questão de Deus a partir de um prévio estabelecimento das condições nas quais se dá o nosso conhecimento ou de um relativismo. Copleston (2008, p.276) e Gilson (1960) negam a primeira hipótese. O segundo autor afirma que “considerar necessário pôr a teoria do conhecimento no princípio do sistema é fazê-la desempenhar um papel que nosso Doutor jamais lhe atribuiu. Sua filosofia não tem nada de uma filosofia crítica” (GILSON, 1960, p.71); a análise das condições de possibilidade do conhecimento é uma perspectiva inaugurada pela filosofia moderna. O relativismo, por sua vez, é negado pelo próprio Tomás, pois este considera que “objeto próprio do nosso intelecto é a quiddidade da coisa” (TOMÁS DE AQUINO, 2006, p.169), ou seja, o intelecto não pode falhar acerca da quiddidade da coisa²⁵⁵.

possível cogitar nada maior. Outro modo de negá-lo é por meio da afirmação de que tudo o que é objeto do conhecimento humano pode ser transcendido. Essa segunda forma de negação torna inviável a aceitação de Deus como um “objeto do conhecimento”, dado que tornaria possível ao conhecimento transcender Deus.

²⁵⁵ “O intelecto nunca se engana na consideração absoluta da quiddidade da coisa e do que é conhecido através dela na consideração absoluta da quiddidade da coisa e do que é conhecido através dela” (TOMÁS DE AQUINO, 2006, p.171).

Mas, o intelecto, pode falhar acerca do que acompanha a essência ou quiddidade da coisa, na medida em que ordena um ao outro, compondo ou dividindo ou ainda raciocinando. Por isso também não pode errar acerca daquelas proposições que são conhecidas imediatamente, uma vez conhecida a quiddidade dos termos, tal como acontece acerca dos primeiros princípios: A partir dos quais ocorre também a infalibilidade da verdade acerca das conclusões, de acordo com a certeza da ciência (TOMÁS DE AQUINO, 2006, p.169-170).

Ora, tendo mostrado em que sentido a questão de Deus é evidente por si mesma e em que sentido ela não o é, Tomás passa a perguntar pela existência de Deus. Se Tomás aceitasse que a questão de Deus é evidente por si mesma, não faria sentido qualquer prova *a posteriori* de Sua existência. Mas, “como não conhecemos a essência de Deus, esta proposição não é evidente para nós; precisa ser demonstrada²⁵⁶ por meio do que é mais conhecido para nós, ainda que por sua natureza seja menos conhecido, isto é, pelos efeitos” (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.163).

Antes de elaborar sua prova para a existência de Deus, Tomás ainda questiona se é possível demonstrar a existência de Deus. Ele já havia explicitado que esta não é evidente para nós e, portanto, precisa ser provada por seus efeitos. Expõe, como de costume, três posições em favor da tese de que não é possível demonstrar a existência de Deus. A primeira considera que questões de fé não podem ser demonstradas. A segunda trata da impossibilidade de uma demonstração lógica da existência de Deus, em função do desconhecimento de sua essência²⁵⁷. E a terceira trata impossibilidade de se demonstrar a existência de Deus por causa da desproporção entre finito e infinito.

A citação de autoridade contrária a essas três posições é o texto de Romanos que diz que as perfeições invisíveis de Deus se tornam visíveis à inteligência humana por meio de suas obras. Dado que, para Tomás, a primeira coisa que se deve conhecer de algo é sua existência e que o texto bíblico expõe a possibilidade de conhecer a Deus por meio das coisas visíveis; então, é possível demonstrar a existência de Deus a partir de sua criação.

²⁵⁶ Tomás utiliza o termo “demonstrar” em conformidade com os *Analíticos* de Aristóteles, considerando a demonstração como um raciocínio que passa de verdades já conhecidas a verdades ainda não conhecidas (cf. SAVIAN FILHO, 2005, p.43).

²⁵⁷ O argumento apresentado por Tomás (2014, p.164) é: O termo médio de uma demonstração é o que ele é. Ora, de Deus não podemos saber o que Ele é, mas unicamente o que não é. Logo, não podemos demonstrar a existência de Deus.

O autor elabora sua resposta expondo que uma demonstração pode ser feita por meio da causa (*propter quid*)²⁵⁸ ou por meio dos efeitos (*quia*)²⁵⁹. Se os efeitos de uma causa são mais conhecidos para nós do que a causa, então deve-se demonstrar a existência desta por meio deles, ainda que isso não nos permita conhecer a essência dessa causa. “Sempre que um efeito é mais manifesto do que a causa, recorremos a ele a fim de conhecer a causa” (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.164). Ademais, visto que os efeitos dependem da causa, se é estabelecida a existência do efeito, tem-se a pré-existência da causa. Obviamente, o pressuposto de Tomás é que Deus é a causa primeira; e os argumentos que demonstram isso são apresentados no artigo posterior, o terceiro artigo da questão 2 da *Suma Teológica*. Portanto, a existência de Deus “pode ser demonstrada pelos efeitos por nós conhecidos” (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.164).

Aquino (2014) faz objeções aos argumentos que diziam não ser possível demonstrar a existência de Deus. Ao argumento que propõe que questões de fé não podem ser demonstradas e que a existência de Deus é um artigo de fé, responde que a existência de Deus não é artigo de fé, mas preâmbulo dos artigos. Ainda assim, segundo o autor, nada impede que aquilo que por si é demonstrável e compreensível seja recebido como objeto de fé por aquele que não consegue apreender a demonstração. A terceira objeção de Tomás, referente à desproporcionalidade entre a causa infinita e o efeito finito, é que, de fato, não se pode obter um conhecimento perfeito daquela por meio deste, mas se pode supor a existência da causa por meio de seus efeitos. “Assim, partindo das obras de Deus, pode-se demonstrar sua existência, ainda que por elas não possamos conhecê-lo perfeitamente quanto à sua essência” (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.165).

Em sua segunda objeção, Tomás mostra que a definição empregada logicamente para provar a existência de Deus decorre do efeito, não da causa.

²⁵⁸ Segundo Tomás de Aquino (2014), essa demonstração parte do que é simples ou absolutamente anterior (*prior simpliciter*) (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.164).

²⁵⁹ A demonstração pelos efeitos (*quia*) parte do que é anterior a nós (*priora quoad nos*). “A causa é anterior a seu efeito na ordem do ser, e é ela que o faz existir e existir como tal. Em consequência, quando podemos demonstrar o efeito a partir da causa, não somente sabemos que ele existe e que é de tal modo, mas sabemos por que (e o mesmo ocorre quando demonstramos a propriedade a partir da essência conhecida pela definição): é a demonstração *propter quid*. Quando somos obrigados a partir do efeito (porque a causa não é diretamente conhecida), podemos somente demonstrar que a causa existe (*quia est*), e se partimos das propriedades podemos alcançar não uma definição propriamente dita da essência, mas uma descrição que faz conhecê-la como a fonte oculta das propriedades: sabemos da causa, ou da essência, que ela é, mas não o que ela é: é a demonstração *quia*” (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.164-165). O modo de se demonstrar a existência de Deus, segundo Tomás, é o *quia*.

Para provar que algo existe, deve-se tomar como termo médio não *o que é*, mas o que *significa o nome*²⁶⁰, porque a pergunta *o que é*²⁶¹, segue a pergunta *se existe*. Ora, os nomes de Deus lhe são dados de acordo com os seus efeitos, como se mostrará mais adiante; assim, ao demonstrar a existência de Deus por seus efeitos, podemos tomar como termo médio o que significa o nome de Deus (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.165).

Os significados dos nomes de Deus são dados de acordo com seus efeitos. Para entendê-los, precisamos considerar outras questões da *Suma*. Na introdução da questão 3, o autor subdivide três categorias importantes: como Deus é (ou melhor, como Deus não é), como Ele é conhecido por nós e como Ele é nomeado. Demonstra-se o que Deus não é, na questão 3, afastando dele o que não pode lhe convir. Dessa maneira, Aquino (2014) atesta que Deus não é um corpo, pois não há nele composição de forma e matéria; ademais, comprova que, em Deus, essência e existência são o mesmo, pois se não o fosse ou Deus seria causado ou nele algo haveria em potência; declara que Deus não está em nenhum gênero; afirma que não há n'Ele nenhum acidente nem partes; e assegura que Ele é totalmente simples (cf. TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.169-185).

Tomás também mostra, na questão 12 da *Suma*, como nós conhecemos a Deus. Dentre as respostas às 13 perguntas levantadas pelo autor, vale destacar algumas conclusões. Os intelectos bem-aventurados veem a essência de Deus (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.257). Alega que a essência de Deus não pode ser vista pelos sentidos nem pela imaginação, mas pelo intelecto (p.261). Assinala que um intelecto criado não pode ver a essência divina por suas próprias faculdades naturais (p.262-263). Indica que a graça divina aumenta a capacidade intelectual (iluminação do intelecto) para que esta possa ver a essência de Deus. Assevera que os que veem a Deus em sua essência não O compreendem, ou seja, não O conhecem perfeitamente, pois “compreender a Deus é impossível a qualquer intelecto criado” (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.270). Expõe: “o homem não pode ver a Deus em sua essência, a menos que deixe essa vida mortal (...) É então impossível à alma humana, enquanto aqui vive, ver a essência divina” (p.278). Ademais, aponta que a partir do conhecimento das coisas sensíveis não se pode conhecer todo o poder de Deus nem ver sua essência, mas é possível conhecer “aquilo que é necessário que lhe convenha como à causa primeira universal, que transcende todos os seus efeitos. Por isso, conhecemos sua relação com as criaturas,

²⁶⁰ *Quid significet nomen.*

²⁶¹ *Quod quid est.*

a saber, que é a causa de todas elas, e a diferença das criaturas com relação a Deus” (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.281).

Ademais, na questão 13 da *Suma*, o autor expõe como Deus é nomeado. No primeiro artigo dessa questão, Tomás cita Dionísio Pseudoareopagita²⁶² como aquele que defende que nenhum nome convém a Deus. Segundo pseudo-Dionísio (2004), não é possível designar o nome de Deus nem o seu modo de ser, pois Ele está acima de todo entendimento e é um mistério distante da realidade das coisas. Tomás (2014) aceita a concepção de Dionísio, considerando que os nomes são deficientes²⁶³ para representar a Deus: “a razão pela qual se diz que Deus não tem nome, ou que está acima de denominação é porque a essência de Deus está acima do que conhecemos dele e significamos com palavras” (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.285).

Ademais, como o autor expõe na questão 12, Deus não pode ser visto por nós nesta vida em sua essência, mas nós o conhecemos a partir das criaturas, isto é, a partir de sua representação nas perfeições das criaturas. É exatamente por essa razão que Tomás conclui que “podemos nomeá-lo a partir das criaturas, não porém a tal ponto que o nome que o significa exprima a essência devida tal qual ela é” (p.285).

Os nomes significam Deus de acordo com o que nosso intelecto conhece dele. Ora, nosso intelecto conhece Deus a partir das criaturas, assim, ele o conhece como estas o representam. Já ficou demonstrado que Deus, que contém em si todas as perfeições das criaturas, é absolutamente universal e perfeito. Assim, uma criatura qualquer representa Deus e lhe é semelhante enquanto é dotada de alguma perfeição; não que ela o represente, como algo da mesma espécie ou do mesmo gênero, mas como o princípio transcendente de cuja forma os efeitos são deficientes, dela porém eles guardam certa semelhança, como as formas dos corpos inferiores representam a energia do sol. (...) Portanto, os nomes alegados significam a substância divina, mas o fazem de modo imperfeito, como as criaturas o representam também de modo imperfeito. Então, quando se diz: “Deus é bom”, isso não quer dizer: Deus é a causa de bondade, ou, Deus não é mau; mas o sentido é: o que chamamos

²⁶² Segundo Costa e Oliveira (2007, p.3), Tomás de Aquino cita Dionísio Pseudoareopagita “aproximadamente 1700 vezes ao longo de sua volumosa obra”. Castro (2009) e Twetten (2005) mostram a grande influência de Dionísio sobre Tomás de Aquino, sobretudo na definição de Deus.

²⁶³ Segundo Santos (2001), se o homem pudesse falar sobre Deus de forma absoluta, então ele seria Deus. Mas, como o ser humano é uma frágil criatura, não é possível falar sobre a essência de Deus. Contudo, Tomás não se limita a Dionísio Pseudoareopagita, pois discute a nomeação de Deus a partir da perspectiva filosófico-teológica. Salles (2010, p.68) afirma que o tema da nomeação de Deus em Tomás surge da correlação entre a perspectiva filosófica e a teológica, ou seja, embasa-se “tanto na perspectiva da nomeação de Deus pela via natural/racional quanto na perspectiva da nomeação de Deus pela via da doutrina sagrada, que se baseia na revelação bíblica”.

bondade nas criaturas preexiste em Deus, e de maneira superior (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.288).

O intelecto, portanto, percebe certo grau de perfeição nas coisas e nos homens e, por meio do princípio de participação – o homem é coparticipante da perfeição de Cristo –, infere que há em Deus um grau de perfeição absolutamente superior àquele que existe no ser humano (SANTOS, 2001). “Estas perfeições se encontram em Deus segundo um modo mais eminente do que nas criaturas” (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.290).

Sobre isso, Salles ressalta:

Graças à realidade do ser como ato causado e participado e ao valor epistemológico da analogia, os nomes predicados de Deus significam realmente a essência divina, mas não de modo perfeito tal como é em si mesma, mas segundo o nosso modo de entendê-lo, isto é, imperfeitamente e analogicamente. Com efeito, os nomes divinos significam essencialmente o que Deus é, mas não segundo a perfeição que possuem no *esse* divino, já que são concebidos por nós a partir das perfeições existentes nas coisas. (SALLES, 2010, p. 70).

Tomás também ressalta que nos nomes que atribuímos a Deus há duas coisas a se considerar: “as perfeições significadas, como a bondade, a vida etc., e o modo de significar” (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.290). Quanto ao que significam, segundo o autor, esses nomes são próprios de Deus, mais do que das criaturas, “e se atribuem a Ele por primeiro”, mas, quanto ao modo de significar, “esses nomes não mais se atribuem a Deus com propriedade, porque seu modo de significar é próprio das criaturas” (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.290). Destarte, Tomás responde à pergunta que cogita se algum nome é atribuído a Deus em sentido próprio ou se isso se realiza somente em sentido metafórico dizendo que alguns nomes só podem ser atribuídos a Deus por metáforas, mas outros “significam as perfeições de maneira absoluta, sem que nenhum modo de participação esteja incluído em sua significação, tais como: ente, bom, vivente etc.; e estes nomes são atribuídos a Deus em sentido próprio” (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.290).

Segundo Tomás, o nome mais próprio de Deus é Aquele que é. O autor relembra a passagem bíblica em que Moisés pergunta a Deus qual seria o seu verdadeiro nome e recebe como resposta: “Eu sou o que sou” (Êxodo 3.14). Tomás expõe três razões pelas quais Eu sou (Aquele que é) é o nome mais próprio de Deus: 1. Este nome designa não uma forma, mas o próprio ser; 2. Este nome é universal, “o nome Aquele que é não determina nenhum modo de ser; ele é sem determinação em todos os modos, e é por isso que o nomeia ‘mar infinito de substância’” (p.311); 3. Este nome significa ser no presente, “o que convém ao

máximo a Deus, cujo ser não conhece nem passado, nem futuro, como afirma Agostinho” (p.311).

1.3.2.2 As cinco vias de Tomás

Tendo exposto resumidamente como Deus não é, como O conhecemos e como O nomeamos, então podemos voltar às provas para a existência de Deus, que compõem o objetivo desta tese. O terceiro artigo da segunda questão da *Suma* trata da existência de Deus. Nele, o autor inicia com dois argumentos comumente utilizados para negar a existência de Deus: a existência do mal e a irrelevância da afirmação da existência de Deus.

O primeiro argumento contra a existência de Deus é este:

Porque de dois contrários, se um é infinito, o outro deixa de existir totalmente. Ora, é isso que se entende com o nome de Deus, isto é, que se trata de um bem infinito. Assim, se Deus existisse não haveria nenhum mal. Ora, encontra-se o mal no mundo. Logo, Deus não existe (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.165-166).

A resposta de Tomás é semelhante à formulada por Agostinho para mostrar que Deus não permitiria de modo algum a existência de qualquer mal em suas obras se não fosse poderoso e bom a ponto de poder fazer o bem a partir do próprio mal. Ou seja, Deus permite males para deles tirar o bem.

O segundo argumento contra a existência de Deus exposto por Tomás é:

O que pode ser realizado por poucos princípios, não se realiza por muitos. Ora, parece que tudo o que é observado no mundo pode ser realizado por meio de outros princípios, pressuposta a inexistência de Deus, porque o que é natural encontra seu princípio na natureza, e o que é livre, na razão humana ou na vontade. Logo, não é necessário afirmar que Deus existe (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.166).

Em resposta, Tomás afirma que é preciso que o que é imutável e falível chegue a um princípio imóvel e necessário por si mesmo. Obviamente, a explicação clara sobre o motivo pelo qual a natureza e a vontade humana devem chegar a Deus encontra-se nas famosas “cinco vias” para provar a existência de Deus.

Das cinco vias, somente as três primeiras são argumentos estritamente cosmológicos. Em cada uma dessas três provas, Tomás raciocina a partir de dados particulares da experiência geral (mudança, causação, seres contingentes) para um Ser último que é a causa deles no mundo. O quarto argumento do autor é baseado em graus de ser e, no dizer de Craig (1980, p.160), não é cosmológico, mas platônico. O quinto, por sua vez, é um argumento

teleológico. Em virtude de Tillich considerá-lo, também o reconstruiremos. Em geral, os argumentos de Tomás lidam com as noções de movimento e mudança, causação, graus de perfeição na natureza e teleologia. Cada prova começa com algum aspecto da realidade empírica e conduz a um fundamento transcendente. “A ideia básica por trás de todos os argumentos é que o universo tem uma causa última.” (SWEETMAN, 2007, p.31). Diferentemente dos autores que compuseram o argumento *kalam* e de Boaventura, Tomás “não estava convencido de que, logicamente, o universo não poderia ter tido um passado eterno” (p.31), ou seja, o autor não define lógica e filosoficamente que o universo teve um início. Todavia, Tomás considera que, ainda que o universo tenha um passado eterno, este também deve ter uma causa última.

Além das cinco provas que aparecem na *Suma Teológica*, há também outras quatro provas de Tomás que aparecem na *Suma contra os gentios*. Por se tratar das mesmas provas, falaremos apenas daquelas que aparecem na *Suma Teológica*. Contudo, para a explicação de algumas delas, será preciso recorrer à *Suma contra os gentios*, pois essa obra explicita os argumentos com mais detalhes e, segundo Gilson (2002), ela aborda os argumentos de um ponto de vista mais físico, isto é, menos metafísico do que a *Suma Teológica*.

1.3.2.2.1 A primeira via de Tomás

No dizer de Tomás, a mais óbvia prova é aquela que é baseada na mudança (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.166). Craig (1980, p.161) considera que esse é o argumento favorito de Tomás porque o autor o expõe em outras obras de forma ainda mais elaborada. Ademais, essa prova já havia sido estruturada por Aristóteles, por alguns filósofos árabes, por Maimônides e por Alberto Magno (CRAIG, 1980, p.161; COPLESTON, 2008, p.277). Tomás chama esse argumento de *via manifestior* e também o desenvolve de maneira mais extensa em sua *Suma contra os Gentios* de maneira mais extensa (COPLESTON, 2008, p.277). Vejamos a prova:

Nossos sentidos atestam, com toda a certeza, que neste mundo algumas coisas se movem. Ora, tudo o que se move é movido por outro. Nada se move que não esteja em potência em relação ao termo de seu movimento; ao contrário, o que move o faz enquanto se encontra em ato. Mover nada mais é, portanto, do que levar algo da potência ao ato, e nada pode ser levado ao ato senão por um ente em ato. Como algo quente em ato, por exemplo o fogo, torna a madeira que está em potência para o calor, quente em ato, e assim a move e a altera. Ora, não é possível que a mesma coisa, considerada sob o mesmo aspecto, esteja simultaneamente em ato e em potência, a não ser sob diversos aspectos: por exemplo, o que está quente em ato não

pode estar simultaneamente quente em potência, mas está frio em potência. É impossível que sob o mesmo aspecto e do mesmo modo algo seja motor e movido, ou que mova a si próprio. É preciso que tudo o que se move seja movido por outro. Assim, se o que move é também movido, o é necessariamente por outro, e este por outro ainda. Ora, não se pode continuar até o infinito, pois neste caso não haveria um primeiro motor, por conseguinte, tampouco outros motores, pois os motores segundos só se movem pela moção do primeiro motor, como o bastão, que só se move movido pela mão. É então necessário chegar a um primeiro motor, não movido por nenhum outro, e este, todos entendem: é Deus (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.166).

A partir da tradução supracitada, podemos reconstruir a prova do seguinte modo:

1. Nossos sentidos atestam que algo se move neste mundo²⁶⁴.
2. Tudo o que se move é movido por outro.
 - A) Nada se move se não estiver, em potência, orientado àquilo pelo qual se move²⁶⁵.
3. O que move o faz enquanto se encontra em ato, pois:
 - A) Mover é levar algo da potência ao ato
 - B) Nada pode ser levado ao ato senão por um ente em ato
4. Não é possível que a mesma coisa esteja simultaneamente em potência e em ato.
5. É impossível que, sob o mesmo aspecto e do mesmo modo, algo seja motor e movido ou que mova a si próprio, pois:
 - A) Tudo o que se move é movido por outro (2).
6. Se o que move é também movido, o é necessariamente por outro, e este ainda por outro.
7. Mas não se pode continuar até o infinito, pois:
 - A) Não haveria primeiro motor.
 - B) Não haveria outros motores.
 - i. Porque os motores segundos só se movem pela moção do primeiro motor.
8. Portanto, deve haver um primeiro motor e este deve ser imóvel. Todos entendem que seja Deus.

De modo mais simples, Copleston (2008, p.277-278) reconstrói a prova:

²⁶⁴ “*Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo*” (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.166).

²⁶⁵ “*Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur*” (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.166).

Sabemos pela percepção sensível que algumas coisas no mundo se movem, que o movimento é um fato. “Movimento” se entende aqui no amplo sentido aristotélico de a passagem da potência ao ato, e Santo Tomás, seguindo Aristóteles, argumenta que uma coisa não pode ser reduzida a ato a partir de seu estado de potência, mas somente por algo que já está em ato. Nesse sentido, “tudo o que se move é movido por outro”. Se esse outro é por sua vez movido, deve ser movido por outro agente; e como uma série infinita é impossível, chegamos finalmente a um motor imóvel, a um primeiro motor, e todos nós entendemos que esse primeiro motor é Deus.

Craig (1980, p.161), por sua vez, expõe o argumento de maneira ainda diferente. Apresentamos, com nossas palavras, as colocações do autor:

1. Algumas coisas no mundo estão em processo de mudança.
2. Qualquer coisa em processo de mudança está sendo mudada por outra coisa além dela, porque:
 - A) Coisas em processo de mudança ainda não possuem, em ato, as características pelas quais elas estão mudando, embora as possuam em potência, enquanto as coisas que estão causando mudança já possuem esse traço.
 - i. Porque causar mudança é atualizar algo em potência, e isso só pode ser feito por algo já atual.
 - B) Algo não pode ser potência e ato em relação às mesmas qualidades e ao mesmo tempo.
 - C) Portanto, qualquer coisa em processo de mudança não pode mudar-se a si mesma; ela deve ser mudada por outra coisa.
3. Mas, se essa outra coisa estiver em processo de mudança, também está sendo mudada por outra coisa, e assim por diante.
4. Essa série de coisas que estão sendo mudadas por outras não pode ser infinita porque:
 - A) Não haveria primeira causa para as mudanças e, por conseguinte, nenhuma causa posterior de mudança.
 - i. Porque as causas subsequentes são movidas por uma causa primeira.
5. Portanto, deve haver uma causa primeira da mudança que seja ela própria imutável; e isso entendemos ser Deus.

Devemos considerar que quando Tomás diz, em suas três primeiras provas, que a série infinita é impossível, ele não se refere a uma série que se estenda no tempo, isto é, a uma série horizontal. O autor não acreditava na prova filosófica de que o mundo teve um início e foi criado, isto é, no argumento *kalam*. Mas o autor estava negando a “possibilidade de uma

série infinita na ordem das causas atualmente dependentes, ou seja, uma série vertical infinita”, pois “se se ascende verticalmente, sem alcançar nunca um fim, não se tem a explicação da existência da série” (COPLESTON, 2008, p.278). Ademais, Tomás não nega a possibilidade por si mesma de uma série infinita, mas a possibilidade de uma série infinita de ordem ontológica de dependência, ou seja, ele nega que o movimento e a contingência do mundo em que vivemos “possa não ter nenhuma explicação ontológica última e adequada” (COPLESTON, 2008, p.279).

Segundo Jan Aertsen (1988, p.276), dentre todos os atos o movimento é o mais manifesto. Com efeito, uma prova que intente partir do dado sensorial deveria se basear primeiramente no movimento percebido pelos sentidos. Mas Aertsen (1988) considera que o movimento não deve ser entendido como mudança de local, e sim como processo, isto é, mudança em sentido amplo: a passagem da potência ao ato. Por sua vez, Stéphane-Marie Barbellion (1999, p.272-273) considera que Tomás se refere estritamente ao movimento local, ou seja, não faz qualquer menção ao movimento de geração ou corrupção ou ao movimento do corpo pela alma. De fato, para Tomás, “o movimento local é o primeiro dos movimentos na ordem cósmica. Afigura-se, pois, muito provável que, pelo menos no início, a primeira via se refira especificamente ao movimento local” (BOLINHAS, 2008, p.331).

O segundo passo da prova – “tudo o que é movido é movido por outro” – é interpretado por Barbellion (1999), assinalando que nenhum movimento natural existe sem ter sido causado por um outro elemento em ato. O leitor observa que a impossibilidade de algo passar da potência ao ato senão por algo que está em ato é uma afirmação aristotélica que pressupõe a anterioridade do ato em relação à potência:

Esta anterioridade não deve ser lida em uma ordem genética no sentido em que o ato existiria à medida do tempo, antes da potência, mas em uma ordem de perfeição e causalidade. Por exemplo, em Aristóteles, o mundo é eterno, coeterno ao “ato puro” (Deus). O que não impede que Deus seja o Princípio e Primeiro dos seres deste mundo, ou que o mundo seja dependente d’Ele. Este princípio nos conduzirá, portanto, não a um ato “muito antigo”, mas a um ato muito atual, que exerce uma causalidade não menos atual. É uma anterioridade ontológica quanto à mudança e quanto ao ser (BARBELLION, 1999, p.274).

Bolinhas (2008, p.332) diz que “a prioridade do acto relativamente à potência assenta (...) na prioridade ontológica da perfeição sobre a imperfeição” e que, se se supõe a identi-

dade entre ato e ser²⁶⁶, a passagem da potência ao ato equivale à passagem do não-ser ao ser, pois “o que é potencial não é verdadeiramente, embora possa vir a ser” (p.332). Ora, não se poderia explicar a existência a partir do que não existe²⁶⁷. Portanto,

em razão da prioridade (metafísica) do ato relativamente à potência, é necessário supor um primeiro movente, ou seja, um movente que não é movido por nenhum outro. Sem um primeiro motor, não teríamos um primeiro acto. Existe, pois, um acto puro, sem mescla de potência, que é causa da actualização dos restantes actos (BOLINHAS, 2008, p.333).

Barbellion (1999) e Bolinhas (2008) consideram ainda que o termo Deus aparece no final da prova, “após a demonstração da necessidade da existência de um primeiro movente, que não é o primeiro da série, mas o primeiro que está em vez do nada absoluto. Esta prova demonstra, pois, a existência do primeiro ente e acto de ser” (BOLINHAS, 2008, p.333). Na interpretação de Barbellion (1999) e Bolinhas (2008), a concepção de Deus como causa primeira do movimento equivale à concepção de Deus como ser.

1.3.2.2.2 A segunda via de Tomás

A segunda prova está baseada no livro II da *Metafísica* de Aristóteles e foi reelaborada, antes de o ser por Aquino, por Avicena, Alano de Lille, e Alberto Magno (COPLESTON, 2008, p.278). Ela parte noção de causa eficiente. Eis a prova:

Encontramos nas realidades sensíveis a existência de uma ordem entre as causas eficientes, mas não se encontra, nem é possível, algo que seja a causa eficiente de si próprio, porque desse modo seria anterior a si próprio: o que é impossível. Ora, tampouco é possível, entre as causas eficientes, continuar até o infinito, porque entre todas as causas eficientes ordenadas, a primeira é a causa das intermediárias e as intermediárias são a causa da última, sejam elas numerosas ou apenas uma. Por outro lado, supressa a causa, suprime-se também o efeito. Portanto, se não existisse a primeira entre as causas eficientes, não haveria a última nem a intermediária. Mas se tivéssemos de continuar até o infinito na série das causas eficientes, não haveria causa primeira; assim sendo, não haveria efeito último, nem causa eficiente intermediária, o que evidentemente é falso. Logo, é necessário afirmar uma causa eficiente primeira, a que todos chamam Deus (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.167).

²⁶⁶ Essa é a principal hipótese defendida por Maria Inês Bolinhas (2008) em seu artigo “Uma releitura das cinco vias de Tomás de Aquino à luz do conceito de ser”.

²⁶⁷ Essa afirmação equivale à afirmação de Tomás segundo a qual algo que está em potência só pode ser atualizado por aquilo que está em ato.

Podemos reconstruir esse argumento do seguinte modo:

1. Percebemos, nas realidades sensíveis, a existência de uma ordem de causas eficientes.
2. É impossível que algo seja a causa eficiente de si próprio, pois:
 - A) Caso o fosse, seria anterior a si próprio.
3. É impossível prosseguir ao infinito entre as causas eficientes, pois:
 - A) Não haveria causa primeira.
 - B) Dentre as causas eficientes ordenadas, a primeira é a causa das intermediárias e estas causam a(s) última(s).
 - C) Se não existisse a causa primeira, não existiriam as intermediárias nem a(s) última(s).
 - i. Se se suprime a causa, suprime-se também o efeito.
 - D) Mas isso é evidentemente falso.
4. Portanto, deve haver uma causa eficiente primeira e esta é chamada por todos de Deus.

Em razão das semelhanças entre as duas primeiras vias, a especificidade da segunda nem sempre é apreendida. Na primeira, a observação do movimento nos conduz à existência de uma ordem entre as causas motrizes e a Deus como causa primeira incausada. A segunda via constata que nas coisas sensíveis há uma ordem entre as causas eficientes e conclui que Deus é a causa eficiente primeira. Segundo Barbellion (1999), a afirmação de que não há uma causa eficiente que seja a causa de si mesma é paralela à afirmação da primeira via de que nada pode ser, sob o mesmo aspecto, movente e movido. Elas se distinguem na medida em que a primeira se refere ao movimento local, enquanto a segunda trata da mudança.

Craig (1980) diz que o primeiro passo do argumento envolve algumas dificuldades, pois, em seu dizer, não está claro o que Tomás de Aquino quer dizer com causas eficientes. Segundo Craig (1980, p.176), “Aristóteles falou sobre causas eficientes como causas moventes, isto é, causas que produzem mudanças de quantidade, de qualidade e de lugar. Nesse sentido, parece haver pouca diferença entre a primeira e a segunda via de Tomás de Aquino”.

Todavia, conforme vimos, Avicena expõe uma diferença entre causa movente e causa agente. Gilson (1956) sustenta que, nessa segunda via, Tomás está contemplando uma série de causas agentes que produzem não somente mudanças, mas o próprio ser de seus efeitos: “Enquanto o primeiro nos leva a Deus como a fonte do movimento cósmico (...), o segundo

nos leva a Ele como a causa da própria existência das coisas” (GILSON, 1956, p.67). Tomás está concluindo, nesse argumento, que Deus é a causa criativa do universo. Com efeito, em função da influência de Avicena em seu argumento, a segunda via é diferente da primeira.

Craig (1980, p.176) reconstrói o argumento. Representamos tal reconstrução do seguinte modo:

1. Observamos no mundo causas eficientes ordenadas em uma série.
2. Algo não pode ser autocausado porque:
 - A) Teria que proceder de si mesmo, o que é impossível.
3. Essa série não pode ser infinita porque:
 - A) Nela uma causa anterior produz uma intermediária que, por sua vez, produz uma última.
 - B) Se alguém eliminar a primeira causa, não haverá causa intermediária ou última.
 - i. Pois, se alguém elimina uma causa, exclui também os seus efeitos.
 - C) Assim, em uma série infinita de causas, não haveria causa inicial, nem mesmo causa intermediária ou causa final, o que é absurdo.
4. Portanto, deve haver uma causa primeira, a qual todos chamam de “Deus”.

O terceiro passo do argumento de Tomás mostra a razão pela qual a série não pode ser infinita. O autor recorre a um tipo de *reductio ad absurdum* que se assemelha ao argumento da primeira via. Em qualquer série causal há um membro anterior, intermediário e último. Se não houver um primeiro membro, não haverá intermediário ou último, pois “em uma série essencialmente subordinada, a eficácia causal das causas subsequentes é um efeito da primeira causa. Uma vez que se elimina uma causa, elimina-se o efeito” (CRAIG, 1980, p.179). Portanto, se a causa primeira é removida, os seus efeitos também o são. E isso seria logicamente absurdo, pois uma série sem membro primeiro, intermediário e último não seria uma série. Logo, a série não pode ser infinita.

O segundo passo do argumento mostra um dado também importante: algo não pode ser autocausado. No dizer de Bolinhas (2008, p.333), “uma vez que a causa é, por definição, anterior ao efeito, nada pode ser causa eficiente de si mesmo. Para que algo fosse causa de si próprio, teria que ser anterior a si mesmo – o que repugna, porque é impossível”.

Como vimos, Tomás entende que um ser potencial não pode atualizar-se, isto é, somente um ser em ato pode levar o que está em potência ao ato. Sendo assim, algo que não

possua existência em ato não pode causar qualquer tipo de existência, tampouco sua própria, já que Tomás considera, como afirma Craig (1980, p.179), que “nenhuma essência envolve o ato real de existir”. Ora, uma vez que um ser autocausado teria que proceder de si mesmo – ou seja, teria que existir antes de si mesmo – deve-se concluir que algo não pode ser autocausado, nem mesmo a causa primeira. Ademais, a causa primeira não pode ser causada, pois, caso contrário, não seria causa primeira. Desse modo, a causa primeira não pode ser autocausada e deve ser incausada.

O que seria uma causa incausada e que não é autocausada? Antes de explorarmos as cinco vias, mostramos que, segundo Tomás (2014), Deus não pode conter matéria. Como fonte de toda ação, Deus deve ser forma pura e não possuir matéria. Além disso, Deus é o mesmo que Sua essência, e Sua natureza é idêntica a sua existência. Ora, ou (1) Sua existência é derivada de Sua natureza ou (2) Sua existência é externa a Sua natureza, ou (3) Sua existência é a Sua própria natureza. A hipótese (1) representa um ser autocausado e, portanto, não diz respeito à concepção de Tomás. A segunda descreve um ser cuja existência é causada por outro, ou seja, que não pode ser a causa primeira e, conseqüentemente, não pode ser Deus. Resta, portanto, a hipótese (3) e é precisamente esta que é defendida por Tomás. Falaremos com mais detalhes sobre isso na terceira via do autor que trata do ser possível e do ser necessário.

1.3.2.2.3 A terceira via de Tomás

As noções de ser possível e ser necessário subjazem a diversos argumentos de Tomás, especialmente à terceira via. Sweetman (2007, p.31) sugere que o principal impulso por trás dos argumentos de Tomás “envolve as noções de ser contingente e necessário”. Em seu dizer, um ser contingente é um ser que não é a causa de si mesmo, ou seja, algo que foi causado e deve deixar de existir em algum momento²⁶⁸. Ademais, uma série contingente é aquela em que os seres contingentes estão ligados entre si por meio de causa e efeito. Segundo Sweetman (2007), Tomás considera que o universo seja essa série.

O autor também expõe a seguinte questão de Tomás: “o número de eventos em uma série contingente nos ajuda com a questão da causa última da série?” (SWEETMAN, 2007, p. 32). A resposta é “não” se o número de eventos da série for finito, pois haveria um primeiro evento contingente na série e este não poderia conter em si a explicação de sua pró-

²⁶⁸ Nas palavras de Tillich, este ser provém do não-ser e retorna a ele.

pria existência, ou seja, não poderia ser autocausado. Em outras palavras, se tentarmos explicar o universo por meio de algo que pertence à série contingente, não encontraremos causa primeira, pois aquilo que é contingente é sempre causado e não pode causar a si mesmo. Por outro lado, se a série contingente for infinita, ainda assim ela nada diz sobre a causa primeira, pois “uma série contingente de eventos ainda requer uma explicação definitiva para sua existência, não importa quantos membros existam na série” (SWEETMAN, 2007, p.32). Desse modo, a explicação de uma causa local de qualquer evento específico ou série de eventos não nos ajuda a explicar a existência de toda a série, dado que não se pode encontrar a causa de toda a série contingente dentro da série de eventos, mesmo que seja uma série infinita. É preciso, portanto, sair da série para explicá-la.

São Tomás diria que estão enganados aqueles que acham que, se conseguirem demonstrar que o universo é uma série infinita de eventos físicos, evitariam a pergunta sobre qual é a causa última ou global de toda a série (SWEETMAN, 2007, p.32).

Segundo Copleston (2008), Tomás recorre à noção de uma série vertical de causas ou de uma hierarquia de causas de um determinado evento, em vez de usar uma série horizontal de causas que se estende ao passado, ou seja, a ideia implícita do argumento é perguntar hierarquicamente como a série chegou até aqui. “Do ponto de vista de São Tomás, não estamos procurando especificamente o que seria uma causa anterior, no tempo, de qualquer membro de uma série temporal de eventos” (SWEETMAN, 2007, p.32), mas procuramos uma causa atemporal, ou seja, uma causa que esteja além do âmbito da série de eventos e da ordem temporal da série. Não há referência aos conceitos de tempo e de eventos ou às causas anteriores no tempo, pois a causa última não pode fazer parte da ordem temporal.

Analisemos, pois, a terceira via de Tomás:

Encontramos, entre as coisas, as que podem ser ou não ser, uma vez que algumas se encontram que nascem e perecem. Consequentemente, podem ser e não ser. Mas é impossível ser para sempre o que é de tal natureza, pois o que pode não ser não é em algum momento. Se tudo pode não ser, houve um momento em que nada havia. Ora, se isso é verdadeiro, ainda agora nada existiria; pois o que não é só passa a ser por intermédio de algo que já é. Por conseguinte, se não houve ente algum, foi impossível que algo começasse a existir; logo, hoje, nada existiria: o que é falso. Assim, nem todos os entes são possíveis, mas é preciso que algo seja necessário entre as coisas. Ora, tudo o que é necessário tem, ou não, a causa de sua necessidade de um outro. Aqui também não é possível continuar até o infinito na série das coisas necessárias que tem uma causa da própria necessidade, assim como entre as causas eficientes se provou. Portanto, é necessário afirmar a existência de algo necessário por si mesmo, que não encontra alhures a causa de sua

necessidade, mas que é causa da necessidade para os outros: o que todos chamam Deus (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.167).

Reconstruímos, em seguida, tal argumento:

1. Há coisas que podem ser ou não ser, pois:
 - A) Algumas coisas nascem e perecem.
 - B) O que nasce e perece pode ser ou não ser (é um ser possível).
2. O que pode ser e não ser não pode ser para sempre, pois:
 - A) O que pode não ser, em algum momento, não é.
3. Se tudo pode não ser²⁶⁹, em algum momento, nada havia.
4. Se, em determinado instante, nada havia, ainda hoje nada existiria, pois:
 - A) O que não é só passa a ser por intermédio daquilo que é.
 - B) Se não houve ente, foi impossível que algo começasse a existir.
 - C) Logo, nada existiria hoje.
 - D) Mas isso é falso.
5. Portanto, nem todos os entes são possíveis, mas algo tem de ser necessário.
6. O que é necessário tem ou não a causa de sua necessidade de um outro.
7. Não podemos continuar a série de seres necessários até o infinito, conforme vimos na via anterior.
8. Deve-se afirmar a existência de algo necessário por si mesmo, que é a causa da necessidade para os outros, e isso chamamos de Deus.

Segundo Craig (1980), a fonte imediata sobre a qual se fundamenta a terceira via de Tomás é a terceira prova para a existência de Deus de Maimônides. Gilson (1960) também considera que Tomás e Maimônides possuíam o mesmo pensamento a respeito dessa prova. Outra fonte remota dessa terceira via de Tomás é o argumento sobre a contingência de Alfarabi. Apresentaremos, pois, como Craig (1980) reconstrói esse argumento de Tomás:

1. Vemos no mundo coisas que existem mas não têm de existir, isto é, sua existência não é necessária, mas meramente possível.
 - A) Pois nós as vemos vir-a-ser (nascer) e deixar de ser (morrer).
2. Todas as coisas não podem ser meramente possíveis porque:
 - A) Se uma coisa é meramente possível, então, em algum momento, ela não existiu;

²⁶⁹ Em vez de dizer “se tudo pode não ser” também poderia ser dito: “se todos os seres são possíveis” ou “se nada é eterno”.

- B) Se todas as coisas fossem meramente possíveis, então, em certo instante, todas as coisas não existiam: não havia nada.
- C) Mas, se em algum momento nada existiu, então nada existiria agora,
i. Porque algo que não existe não pode trazer a si próprio à existência.
- D) Mas isso contradiz a nossa observação.
- E) Portanto, todas as coisas não podem ser meramente possíveis; deve haver algo que seja necessário.
3. Uma coisa necessária pode dever a necessidade de sua existência ou a outra coisa ou a si mesma.
4. A série de coisas necessárias que devem a necessidade de sua existência a outra coisa não pode ser infinita porque:
A) Isso já foi provado na segunda via.
5. Portanto, deve haver uma coisa absolutamente necessária que é necessária por si mesma e cause a necessidade de existência de outras coisas necessárias.

Gilson (2002) diz que o ponto de partida dessa terceira prova é a distinção entre o que é possível e o que é necessário. Em seu dizer, há duas premissas fundamentais na prova: “A primeira é que o que é possível é contingente, isto é, pode ser ou não ser, e, portanto, é oposto ao que é necessário. A segunda é que o que é possível não tem sua existência de si mesmo ou de sua própria essência, mas sua existência provém de uma causa eficiente” (GILSON, 2002, p.65). A partir dessas proposições e do princípio provindo das duas anteriores de “que é impossível regredir ao infinito numa série de causas, temos o que precisamos para estabelecer nossa prova” (GILSON, 2002, p.65). Plantinga (2002, p.78), ao analisar a terceira via de Tomás, também parte do significado de seres possíveis e seres necessários: “Primeiro de tudo, o que é um ser necessário? Bem, um ser contingente é um ser que pode ou não existir; portanto, presumivelmente, um ser necessário é um ser que não pode não existir. Um ser necessário existe em todos os mundos possíveis”.

Plantinga (2002, p.79) reconstrói esse argumento de Tomás do seguinte modo:

1. Há, no presente, seres contingentes (coisas que podem ou não existir).
2. O que pode deixar de existir, em algum momento não existe (aquilo que pode não-ser em algum momento não é).
3. Portanto, se todos os seres são contingentes, então em algum momento nada existia (2).
4. Tudo o que começa a existir passa a existir por causa de algo que já é existente.

5. Portanto, se em algum momento T nada existisse, então nada existiria em qualquer momento posterior (4).
6. Logo, se em algum momento nada existia, então nada existe agora (5).
7. Logo, se todos os seres são contingentes, nada existe agora (3) e (6).
8. Portanto, nem todos os seres são contingentes; há pelo menos um ser necessário (7) e (1).
9. Todo ser necessário tem sua necessidade causada por outro ser ou a tem em si mesmo.
10. Não pode haver uma série infinita de seres necessários, cada um tendo sua necessidade causada por outro.
11. Portanto, há um ser necessário que possui em si a sua própria necessidade, e isso todos os homens chamam de Deus (8), (9) e (10).

Craig (1980) faz dois esclarecimentos sobre o primeiro passo do seu argumento (que expusemos nas páginas anteriores): 1) Tomás não está falando sobre seres logicamente possíveis ou necessários²⁷⁰. Ou seja, o filósofo medieval não está sugerindo que alguns seres são possíveis porque a sua inexistência é logicamente possível, nem mesmo que um ser necessário é aquele cuja afirmação de sua inexistência implique em contradição. Ademais, 2) Aquino não define *possibilidade* e *necessidade* nos termos da distinção entre essência e existência. Craig (1980) faz uma série de citações de leitores atuais de Tomás de Aquino que sugerem que a primeira parte da terceira via começa considerando a possibilidade e a necessidade em termos puramente físicos, dado que a certeza que temos de que um ser é possível provém de nossa percepção de que ele é gerado e de que ele se corrompe, de modo que a finitude temporal de um ser o torna um ser possível.

Alguns pontuam que a terceira via possui um ponto de partida metafísico em vez de meramente físico (BARBELLION, 1999; BOLINHAS, 2008). Mas essa interpretação, no dizer de Craig (1980), ignora a segunda parte da terceira via bem como os laços históricos do argumento, isto é, a relação entre esse argumento com as versões árabes e judaicas. “É geralmente reconhecido hoje que a primeira parte da terceira via começa considerando a possibilidade e a necessidade em termos puramente físicos” (CRAIG, 1980, p.183). Se Tomás está seguindo Maimônides nesse terceiro argumento, então sua concepção de seres pos-

²⁷⁰ Como se vê, a análise de Craig se difere da análise de Plantinga desse mesmo argumento. Há uma crítica implícita ao Plantinga nessa fala do Craig.

síveis é idêntica à perspectiva de Maimônides sobre seres transitórios e, por sua vez, um ser necessário é um ser não transitório. Mas um ser necessário não seria o mesmo que eterno, pois poderia ainda ser criado *ex nihilo* ou ser aniquilado.

Ao afirmar “o que pode não ser não é em algum momento”, Tomás refere-se aos seres submetidos à geração e à corrupção²⁷¹. Em seguida, Tomás afirma “se tudo pode não ser, num dado momento não haveria nada”. Essa é uma das afirmações mais polêmicas dessa via, pois ela parece inferir do fato de que “cada coisa pode não ser” para o fato de que “tudo não era”. No comentário da *Suma Teológica I*, o comentador pergunta: “O que é verdade para cada ser corruptível é verdadeiro para a sua totalidade? Sto. Tomás não aceitou tal consequência, já que ele admite, com Aristóteles, que o universo poderia ter sido sempre” (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.168).

Alguns criticam a parte supracitada dizendo que Tomás comete a falácia da inversão dos quantificadores, por exemplo: “todas as coisas não existem em algum momento; portanto, há algum momento em que nada existia”. Outros afirmam que Tomás comete a falácia da composição argumentando que, “uma vez que todas as partes do mundo são possíveis, o todo também é possível”.

Craig (1980), porém, rejeita essa crítica e propõe duas possíveis interpretações, que partem de considerações temporais e tornariam a crítica inviável: 1) houve um tempo antes que qualquer coisa fosse gerada²⁷²; 2) em uma infinita duração de tempo todos os seres possíveis seriam corrompidos e nada seria deixado. Craig (1980) considera que a segunda interpretação é mais forte e consistente, dado que Tomás de Aquino não acreditava que a criação do mundo fosse demonstrável. Com efeito, o filósofo medieval assume a duração infinita do tempo no universo em todas as suas provas porque sustentava que se alguém pudesse provar a existência de Deus sob a suposição de que o mundo é eterno esse argumento seria mais forte do que a prova da existência de Deus que supõe que o universo teve um início.

²⁷¹ “... aí o seu princípio é incontestável: tudo o que vem a existir pela geração, e deixa de fazê-lo por corrupção, começou a partir do não-ser. Contudo, isso lhe dá o direito de prosseguir: ‘Se tudo pode não ser, em um dado momento não havia nada’? O que é verdade para cada ser corruptível é verdadeiro para a sua totalidade? Sto. Tomás não aceitou tal consequência, já que ele admite, com Aristóteles, que o universo poderia ter sido sempre. Na verdade, ele não se contradiz, pois é no próprio coração do universo composto de entes corruptíveis que descobrimos a necessidade: necessidade das essências, necessidade (relativa) das leis físicas, necessidade do próprio ser, pois o que é, por contingente que seja, não pode simultaneamente não ser. (Comentário da *Suma Teológica I*, TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.168).

²⁷² Essa hipótese hermenêutica seria a de que Aquino estaria argumentando que todos os seres presentes são possíveis e, portanto, houve um tempo no passado antes deles serem gerados. Mas Bobik considera inválido esse argumento (CRAIG, 1980, p. 187), pois a expressão “uma vez”, em seu dizer, não pode referir-se a um tempo após a existência dos possíveis, já que a prova diz respeito às coisas existentes em ato.

Sto. Tomás prefere passar dos seres corruptíveis, cuja contingência é manifesta, aos entes incorruptíveis – os puros espíritos, também os astros, de acordo com a cosmologia de sua época. Estes entes incorruptíveis são necessários, mas sua necessidade não tem o seu princípio em si mesmos: é causada, encontra-se na dependência de um Necessário anterior a ela, o qual, por sua vez, deve também sua necessidade a um outro, dependente deste de tal maneira que, caso não haja um ser necessário por si mesmo, princípio de toda a necessidade que encontramos no universo, tudo é contingente. Não é verdade, no entanto, que tudo seja contingente, pois a existência dos entes incorruptíveis é dotada de necessidade, como vimos. Além disso, toda existência, de fato, comporta uma certa necessidade, de modo que poderíamos ter demonstrado a existência do Necessário por si a partir unicamente dos seres incorruptíveis (Comentário editorial à questão II da *Suma de Teologia*, apud TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.168)²⁷³.

Em suma, um ser possível é suscetível a mudanças substanciais, logo, é material; o que não se dá com um ser necessário. “Os seres possíveis são seres que são gerados e corrompidos e, portanto, são transitórios. Uma vez que tal ser é temporariamente finito, então, em algum momento, não é” (BOUYGES *apud* CRAIG, 1980, p.185).

Patterson Brown (2012), em seu artigo *A doutrina de São Tomás sobre o ser necessário*, expõe erros interpretativos de Smart, Edwards, Hepburn e Martin que consistem nas seguintes afirmações: 1) Tomás pensa que tudo no mundo a nossa volta é ou deve ser contingente; 2) Aquino sustenta que um ser necessário deve ser infinitamente perfeito; 3) Aquino considera que ser necessário era sinônimo do que se compreende como ser logicamente necessário²⁷⁴. Ademais, segundo Brown (2012), um grande número de comentadores tem interpretado a primeira parte da terceira via de Tomás de acordo com este esquema: Se existe alguma coisa, então deve haver um ser logicamente necessário. Existe alguma coisa. Logo, deve haver um ser logicamente necessário.

São Tomás teria que ter sido assaz impreciso para defender tal tipo de argumento. Pois o ponto mais óbvio a respeito é que as duas premissas são completamente supérfluas. Isto é dizer que, se a existência de Deus é suposta como logicamente necessária, então certamente a conclusão se manterá de pé. A parte (III), em suma, constitui a versão racionalista do argumento ontológico. Assim, se essa maneira de interpretar a demonstração de Aquino estiver correta, a Terceira Via será de fato uma prova *a priori* meramente mascarada como *a posteriori*. Entretanto, o que foi aduzido até aqui revela um completo mal-entendido do pensamento de São Tomás. Porque, para começar, ele escreve sobre seres necessários distintos

²⁷³ A citação refere-se ao comentário “j” da questão II da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino.

²⁷⁴ Como vimos, Craig (1980) também pontuou esse último erro de interpretação.

de Deus tão frequentemente em suas obras (BROWN, 2012, p.203-204).

No dizer de Brown (2012), em Tomás, não há apenas um ser necessário, como supõe Copleston, Smart e outros, mas diversos²⁷⁵, pois, para Tomás, os corpos celestes, as almas humanas, a matéria e os anjos são todos incorruptíveis e, portanto, necessários. Tal como Craig (1980), Brown (2012, p.205) apresenta o conceito de “necessidade” de Tomás como aquilo que é incorruptível. Além disso, quando lemos a parte da terceira via de Tomás, que se confunde com o argumento ontológico²⁷⁶, devemos considerar essa diversidade de seres necessários, pois, no dizer de Brown (2012), seria ingênuo supor que haja uma causa eficiente para o que é logicamente necessário. Desse modo, Kant estaria completamente errado em sua alegação de que o argumento cosmológico subsume o argumento ontológico.

Vejamos a crítica kantiana:

A prova cosmológica usa (...) a experiência apenas para um único passo no argumento, ou seja, para concluir a existência de um ser necessário. Que propriedades este ser precisa ter, a premissa empírica não pode nos dizer (...) Se eu digo, o conceito do *ens realissimum* é um conceito e, de fato, o único conceito, o qual é apropriado e adequado para a existência necessária, devo também admitir que a existência necessária possa ser inferida desse conceito. Desse modo, o assim chamado argumento cosmológico deve, de fato, sua cogência, se tem alguma, à prova ontológica dos meros conceitos (KANT, 2001, p.521).

No dizer de Brown (2012) essa crítica kantiana é completamente incoerente, pois considera que o conceito de *ens realissimum* ou *perfectissimum* é o único conceito próprio à existência necessária, isto é, desconsidera que outros seres criados por Deus eram vistos por Tomás como seres necessários. Ademais, não se pode dizer que Aquino considerava o ser necessário como um ser que não pode não existir (ser logicamente necessário), dado que o próprio Tomás disse:

(...) o que é necessário não tem causa. Mas [São Tomás responde] isso é manifestamente falso (...) Existem alguns seres necessários que têm uma causa de sua necessidade. Mas a razão pela qual se requer uma causa eficiente não é meramente porque o efeito pode não existir, mas porque o efeito não existiria se a causa não existisse (TOMÁS DE AQUINO apud BROWN, 2012, p.206).

²⁷⁵ Essa afirmação está presente na segunda objeção do artigo 1 da questão 44 da *Suma Teológica*, além de Q.19, art. 8; Q. 22, art. 4.

²⁷⁶ “Portanto, nem todos os seres são meramente possíveis, mas deve existir algo do qual sua existência é necessária. Mas todo ser necessário ou tem sua necessidade causada por outro ou não” (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p. 167; BROWN, 2012, p.204).

Destarte, “São Tomás afirma abertamente que seres necessários podem não existir e, além disso, ter uma causa do seu ser (necessário)” (BROWN, 2012, p.206). Brown conclui: “Portanto, é impossível ter sido a visão de São Tomás que ‘x existe necessariamente’ é equivalente a ‘é logicamente impossível que x possa não existir’” (BROWN, 2012, p.206). Em suma, no dizer de Brown (2012), Aquino não afirma nem que tudo no mundo natural é contingente nem que um ser necessário é logicamente necessário ou mesmo que qualquer ser que é necessário deva ser o *ens realissimum*. Notamos, pois, que a concepção de Brown (2012) segue a perspectiva de Craig (1980), qual expusemos anteriormente.

As três vias apresentadas acima expõem as clássicas elaborações do argumento cosmológico. A quarta via é considerada como argumento ontológico/platônico e a quinta, por sua vez, como argumento teleológico.

1.3.2.2.4 A quarta via de Tomás

A quarta via de Tomás parte da constatação da existência de graus de perfeição presente nas coisas. E conclui que existe uma causa de ser, de bondade e de perfeição.

Encontra-se nas coisas algo mais ou menos bom, mais ou menos verdadeiro, mais ou menos nobre etc. Ora, mais ou menos se dizem de coisas diversas conforme elas se aproximam diferentemente daquilo que é em si o máximo. Assim, mais quente é o que mais se aproxima do que é sumamente quente. Existem em grau supremo algo verdadeiro, bom, nobre e, conseqüentemente o ente em grau supremo, pois, como se mostra no livro II da *Metafísica*, o que é em sumo grau verdadeiro, é ente em sumo grau. Por outro lado, o que se encontra no mais alto grau em determinado gênero é a causa de tudo o que é desse gênero: assim o fogo, que é quente, no mais alto grau, é a causa do calor de todo e qualquer corpo aquecido, como é explicado no mesmo livro. Existe então algo que é, para todos os entes, causa de ser, de bondade e de toda a perfeição: nós o chamamos Deus (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.168).

Tal como Anselmo (1973) o faz no *Monólogo*, Tomás (2014) considera que as coisas podem ser mais ou menos boas, mais ou menos verdadeiras, mais ou menos nobres etc. Todavia, segundo o autor, só podemos dizer que algo é mais ou menos bom, verdadeiro ou nobre se isso participa daquilo que é bom, verdadeiro e nobre em sumo grau²⁷⁷.

Se determinadas realidades, como a bondade, fossem próprias dos entes, então não encontraríamos disparidade de grau – todavia,

²⁷⁷ Poderíamos interpretar, como Tillich (2005), que esse grau máximo seja o bem-em-si, a verdade-em-si e, conseqüentemente, o ser-em-si, isto é, não necessariamente um ente, mas o incondicionado.

encontramo-la. Por essa razão compreendemos que os entes são participantes dessas realidades (BOLINHAS, 2008, p.337).

Wilcox (1998) considera que, ainda que a teoria de participação de Platão não seja mencionada no texto, ela está por trás dessa quarta via de Tomás. Craig (1980) não reconstrói essa via por não a considerar um argumento cosmológico.

Poderíamos estruturar o argumento da seguinte forma:

1. Encontra-se nas coisas maior ou menor bondade, verdade e nobreza.
2. Diz-se que algo possui mais ou menos graus de perfeição conforme se aproxima daquilo que é, em si, o máximo.
 - A. Algo é mais quente quando se aproxima do que é sumamente quente.
 - B. Algo é mais perfeito quando participa daquilo que é perfeito em sumo grau
3. Deve existir em grau supremo algo verdadeiro, bom e nobre.
 - A. O que é em sumo grau verdadeiro é ente em sumo grau (ou seja, não pode ser não-ente).
 - B. O que se encontra no mais alto grau em determinado gênero é causa de tudo o que é desse gênero.
 - i. Ex.: O fogo é a causa do calor.
4. Existe algo que é para todos os entes causa de ser, de bondade e de perfeição e nós o chamamos Deus.
 - A. A causa de ser, de bondade e de perfeição deve possuir ser, bondade e perfeição em sumo grau, pois:
 - i. O que se encontra no mais alto grau em determinado gênero é causa de tudo o que é desse gênero (3,B).
 - B. Deus possui ser, bondade e perfeição em sumo grau (pressuposto).
 - C. Portanto, Deus é a causa de ser, de bondade e de toda perfeição.

Barbellion diz que essa ordem causal entre uma referência máxima e os graus das coisas não desemboca em um absoluto do bem, do verdadeiro e do nobre, pois “os superlativos (*verissimum*, etc) e os *maxime* indicam cumes, mas não diretamente os infinitos. A via resulta formalmente numa *causa* para toda a bondade, perfeição ou ser” (BARBELLION, 1999, p.291). Ora, não se pode deduzir que Deus existe em função da existência da verdade, da bondade ou da nobreza exceto se o pressuposto for que Deus é a própria verdade, bondade ou nobreza, isto é, o ser-em-si. De fato, Tomás considera que Deus é o ser-em-si e, portanto, a causa da verdade, da bondade e da nobreza nos seres.

Em suma, esse argumento não é semelhante aos três anteriores, pois depende da teoria de participação de Platão e da concepção de uma referência máxima – que se torna um ente sumamente perfeito – ainda que o ponto de partida do argumento seja o mundo ou as coisas presentes nele. Poderíamos resumir e reinterpretar o argumento assim:

1. Percebemos perfeição nas coisas
2. Tudo o que possui perfeição participa do que é sumamente perfeito
3. O que é sumamente perfeito ou é ente ou não é nada
 - A) Se não fosse nada, não poderia ser perfeito.
 - B) Com efeito, o que é sumamente perfeito é ente (Ser perfeitíssimo).
4. Há, portanto, algo sumamente perfeito que causa a perfeição das coisas e nós lhe chamamos Deus.

Essa reconstrução do argumento põe em destaque o Ser Perfeitíssimo (Deus) que é o pressuposto do argumento. Segundo Gilson (2012, p.456), “o argumento assenta na ideia de que a totalidade do ser e das perfeições é uma participação de Deus; ou, por outros termos, ele supõe o exemplarismo tomista, que não se refere à ordem ideal, mas à ordem real”. Gilson (2012) também considera que Tomás não parte de uma simples ideia, mas de coisas concretas, fazendo culminar seus vários graus de perfeição em um grau absoluto.

1.3.2.2.5 A quinta via de Tomás

A quinta prova de Tomás de Aquino parte do governo e finalidade das coisas para inferir sobre o governador supremo delas. Aquino (1996), em sua obra *Suma contra os Gêntios*, assinala que essa prova provém de João Damasceno. Segundo Gilson (2002), não vale à pena procurar a origem filosófica dessa prova, já que a ideia de um Deus que dirige o universo era uma noção comum na teologia cristã. Por isso, o próprio Tomás atribui a prova ao monge cristão Damasceno.

A quinta via é tomada do governo das coisas. Com efeito, vemos que algumas coisas que carecem de conhecimento, como os corpos físicos, agem em vista de um fim, o que se manifesta pelo fato de que, sempre ou na maioria das vezes, agem da mesma maneira, a fim de alcançarem o que é ótimo. Fica claro que não é por acaso, mas em virtude de uma intenção, que alcançam o fim. Ora, aquilo que não tem conhecimento não tende a um fim, a não ser dirigido por algo que conhece e que é inteligente, como a flecha pelo arqueiro. Logo, existe algo inteligente pelo qual todas as coisas são ordenadas ao fim, e a isso nós chamamos Deus (TOMÁS DE AQUINO, 2001, p.168-169).

Essa prova pode ser reconstruída assim:

1. Os corpos físicos agem em vista de um fim.
 - A. Eles sempre, ou na maioria das vezes, agem da mesma maneira.
 - B. Eles agem com o fim de alcançar o que é ótimo.
2. Os corpos físicos alcançam o fim por causa de uma intenção, pois:
 - A. Os corpos alcançam um fim por acaso ou por causa de uma intenção
 - B. Aquilo que não tem conhecimento não tende a um fim se não for dirigido por algo que conhece e que é inteligente.
 - i. Ex: a flecha é dirigida por um arqueiro.
 - ii. A flecha não age em vista de um fim se não for dirigida por algo que conhece e que é inteligente.
 - C. Portanto, aquilo que não tem conhecimento (os corpos físicos) é dirigido pela intenção daquilo que tem conhecimento e é inteligente.
3. Existe algo inteligente que dirige todas as coisas naturais a determinado fim
 - A. Todas as coisas naturais tendem a um fim (pressuposto)
 - B. Elas são orientadas a um fim por causa de uma intenção (2)
 - C. Dessa forma, elas são orientadas a um fim por causa de algo inteligente (2,B).
 - D. Portanto, existe algo inteligente que ordena todas as coisas ao fim, e isso chamamos de Deus.

Gilson (2012, p. 456) reconstrói essa prova do seguinte modo:

Observamos que algumas coisas, carentes de conhecimento, tais como os corpos naturais, operam em vista de um fim; o que se conclui do fato de operarem sempre ou quase sempre do mesmo modo, para conseguirem o que é ótimo. Donde resulta que chegam ao fim, não pelo acaso, mas pela intenção. Ora, o que não possui conhecimento só tende ao fim quando dirigido por algo conhecedor e inteligente, como a seta pelo arqueiro. Há, pois, algo inteligente pelo qual todas as coisas naturais se ordenam ao fim, e a que chamamos Deus.

Na *Suma contra os gentios*, a prova é apresentada conforme segue:

É impossível que as coisas contrárias e dissonantes estejam sempre, ou muitas vezes, concordes em uma só ordem, a não ser que estejam também sob o governo de alguém pelo qual é dado a todas e a cada uma dirigirem-se para determinado fim. Ora, vemos no mundo as coisas concordes em uma ordem, não raramente nem por acaso, mas sempre e na maioria das vezes. Deve, por conseguinte, haver alguém por cuja providência o mundo é governado. E a este chamamos Deus (TOMÁS DE AQUINO, 1996, p.44).

Percebe-se que, na obra supracitada, Tomás de Aquino (1996) expõe que as coisas são contrárias e dissonantes e, apesar disso, agem conforme uma ordem ou um desígnio. Essa

ordem ou desígnio pressupõe a existência de um governador ou designador inteligente e, por conseguinte, pressupõe a existência de Deus. A existência de Deus é percebida mediante a ordem e a finalidade das coisas.

Segundo Bolinhas (2008, p.339), a regularidade natural resulta em uma ordem que transcende os seres desprovidos de conhecimento mencionados por Tomás na prova. O fato de essa “regularidade natural alcançar o ótimo (*optimum*) não pode ser por acaso. Pela sua constância, tal ordem não pode ser acidental, mas voluntária, porque se dirige a um fim”. Em suma, “através da observação, constatamos que as coisas naturais acontecem segundo uma ordem; não havendo ordem sem ordenador, é necessário que haja um ordenador (*ordinator*) das coisas visíveis” (BOLINHAS, 2008, p.339).

No dizer de Gilson (2002, p.74), “se se admite que as coisas sensíveis se ordenam por acaso admite-se também que haja um lugar no universo para um efeito sem causa, a saber, sua própria ordem”, pois, “se a forma de cada corpo explica adequadamente sua particular atividade, não explica de modo geral porque diferentes corpos e suas diferentes atividades são ordenados em um todo harmonioso” (GILSON, 2002, p.74). Por isso, é necessário pressupor um ordenador para as coisas que dê sentido, inclusive, à lei de causalidade. Gilson também alega que as várias vias que Tomás segue para chegar à existência de Deus são claramente distintas umas das outras se considerarmos seu ponto de partida, isto é, a realidade sensível. Mas elas são “obviamente conectadas se considerar sua estrutura e relações” (GILSON, 2002, p.74).

Bolinhas (2008), na tentativa de provar que o ser está pressuposto em todas as provas, afirma que, na quinta via, o conceito de ser não aparece com tanta clareza. Contudo, essa via “avança um passo relativamente às precedentes, ao mostrar que o primeiro ser, primeiro motor, causa eficiente, ser necessário e em sumo grau, sendo origem de toda a perfeição, é, enquanto causa final, necessariamente inteligente e providente” (BOLINHAS, 2008, p.339). Em geral, nas cinco vias de Tomás, Deus aparece como primeiro motor, causa eficiente primeira, ser necessário incausado, ser perfeitíssimo e ser inteligente. Cada um desses conceitos se funda no conceito de ser (BOLINHAS, 2008; BARBELLION, 1999).

Gilson (2012, p.456) também considera que as cinco vias seguem uma linha diretriz uniforme, pois: 1) todas elas “partem de uma realidade concreta, verificável e sensível, o que lhes dá um cunho essencialmente distinto de todos os argumentos genuinamente agostinianos, que partem preferentemente da experiência interna”; 2) Implicitamente, “todas empregam o princípio de causalidade. É o elemento racional que se junta ao elemento empíri-

co. Digno de reparo é o fato de todos os cinco argumentos (...) pressuporem um mundo hierarquicamente ordenado” (GILSON, 2002, p.456)²⁷⁸. Isso porque basta a verificação empírica de qualquer parte do mundo para se iniciar o itinerário para Deus, dado que é “impossível compreender cabalmente este mundo, sem admitir, acima dele, um princípio realmente existente e atuante, que lhe funde a existência e as atividades” (GILSON, 2012, p.456).

Kenny (2010, p.323) resume as cinco vias do seguinte modo:

1) o movimento no mundo só é explicável se houver um primeiro motor imóvel, 2) a série de causas eficientes no mundo tem de conduzir a uma causa incausada; 3) os seres contingentes e corruptíveis têm de depender de um ser independente e incorruptível; 4) os vários graus de realidade e bondade no mundo têm de ser aproximações de um máximo de realidade e bondade subsistente; 5) a teleologia comum de agentes não conscientes no universo implica a existência de um comandante universal inteligente.

No dizer de Kenny, sob a perspectiva de problemáticas científicas modernas e contemporâneas, nenhuma das cinco vias teria êxito como prova da existência de Deus, já que todas elas contêm algo que pode ser considerado discutível se for tomado ao pé da letra. Citemos alguns exemplos. A primeira “via depende da premissa que afirma que seja o que for que esteja em movimento é movido por uma outra coisa qualquer: um princípio universal que é rejeitado desde Newton” (KENNY, 2010, p.323). Na segunda via, a série mencionada “não é uma série de causas através do tempo (que o próprio São Tomás admitiu que poderia regredir para sempre), mas sim uma série de causas simultâneas como um homem que descola uma pedra acionando uma alavanca” (KENNY, 2010, p.323). Kenny afirma que “não há razão alguma pela qual a primeira causa em tal série tenha de ser Deus e não um vulgar ser humano” (KENNY, 2010, p.323). Assinala também que “a terceira via infere falaciosamente de ‘Toda a coisa tem algum tempo em que não existiu’ que ‘Há algum tempo em que nada existe’” (p.323). Ademais, considera que a quarta via depende de uma noção platônica e incoerente de bem. Por sua vez, a quinta via

é, de longe, o mais persuasivo dos argumentos, mas a sua premissa-chave, “As coisas destituídas de consciência não tendem para um fim, a menos que sejam dirigidas por algo com consciência e inteligência, como uma seta o é por um arqueiro”, carece, desde Darwin, de uma argumentação que a apoie melhor do que a que nos tem sido oferecida (KENNY, 2010, p.323).

²⁷⁸ Segundo Gilson (2012), a concepção de que o mundo é hierarquicamente ordenado é algo natural para um pensador medieval.

Muitas tentativas de reconstruções das cinco vias têm sido feitas, seja para eliminar as supostas premissas falsas e os raciocínios falaciosos apontados por Kenny (2010) ou mesmo para destacar outros erros na forma dos argumentos. Alguns leitores contemporâneos de Aquino tentam reelaborar as provas da existência de Deus a partir da obra *Suma contra os Gentios*²⁷⁹, que expressa algumas vias de forma mais elaborada do que a *Suma Teológica*. De modo geral, esses leitores argumentam conforme expõe Kenny (2010, p.323-324), que

toda coisa existente tem uma razão para a sua existência, seja pela necessidade da sua própria natureza, seja pela eficácia causal de alguns outros seres. Nunca toleraremos, no caso de um existente normal, uma jubilosa declaração de que não havia, simplesmente, razão para a sua existência; e é irracional abandonar este princípio quando a coisa existente em questão tudo permeia, como o universo. Suponha-se que A é uma coisa natural existente, um elemento de uma série (porventura sem início) de causas e efeitos que, pela sua própria natureza, é indiferentemente propenso à existência ou à inexistência. A razão para que A exista tem de residir na eficácia causal de outros seres. Por maior que seja o número de seres que possam contribuir para a existência actual de A, não poderiam ser a razão desta se não houvesse uma qualquer causa primeira, no início da série – algo tal que tudo aquilo que é diferente dele deve ser investido até à causa do seu ser.

Kenny (2010) critica o sentido de “indiferentemente propenso à existência ou inexistência” da leitura contemporânea supracitada do argumento cosmológico. Se essa frase significa “indiferentemente propenso a continuar ou não a existir”, então, na perspectiva de Kenny (2010), os seres contingentes do mundo cotidiano não preenchem os requisitos e o ponto de partida do argumento perde o sentido. Mas se quer dizer “indiferentemente propenso a passar ou não passar a existir”, então caímos em um absurdo: “antes de A existir, nada há de semelhante a um A inexistente para ter ou deixar de ter tendência para passar a existir” (KENNY, 2010, p.324).

Em suma, em que pese o valor da crítica ao argumento cosmológico de Tomás de Aquino, ele continua atual, sendo defendido por alguns e rejeitado por outros, semelhantemente ao argumento ontológico de Anselmo. Como bem expôs Tillich (2005), a crítica geralmente baseia-se na forma do argumento, enquanto a aceitação ressalta o seu pressuposto.

²⁷⁹ Além dos leitores expostos nesta tese, vale destacar a obra de Norman Kretzmann chamada *The Metaphysics of Creation* (KRETZMANN, 1999, p.84-138).

1.3.3 O argumento de Duns Escoto

O franciscano João Duns Escoto, tal como Tomás e grande parte dos pensadores escolásticos, foi profundo conhecedor das obras de Aristóteles, de Averróis e de Avicena. Seu argumento, segundo Craig (1980), tem sido aclamado como um marco na história do argumento cosmológico, sendo mais significativo do que os de seus antecessores. Wolter (1954) considera que Escoto dedicou mais atenção ao desenvolvimento da prova da existência de Deus do que qualquer outro escolástico.

A principal de suas obras chama-se *Ordinatio*, também conhecida como *Opus Oxoniense*, que é uma última ordenação dos comentários de Duns Escoto aos quatro livros das *Sentenças* de Pedro Lombardo. Assim, seguindo a estrutura das *Sentenças*, a *Opus Oxoniense* é dividida em quatro livros e introduzida com um extenso prólogo composto pelo autor. Importa-nos abordar a parte da obra que trata do argumento de Escoto; contudo, antes, devemos considerar a relação entre filosofia e teologia no pensamento do filósofo medieval.

1.3.3.1 A relação entre filosofia e teologia

Escoto opôs-se à concordância entre filosofia e teologia operada pelo tomismo e propôs a distinção clara entre ambas, dada a diferença de método e de objeto de ambas.

Enquanto a filosofia se ocupa do ente enquanto tal e de tudo o que é redutível a ele ou dele dedutível, a teologia trata dos *articula fidei* ou objetos da fé. A primeira segue o procedimento demonstrativo e se detém na lógica do natural; a segunda segue o procedimento persuasivo e move-se na lógica do sobrenatural. De modo geral, a filosofia é essencialmente especulativa, enquanto a teologia tende à prática, pois nos conduz a verdades que desdobram ações morais. A primeira não deve ser posta sob a tutela da segunda nem a segunda deve se submeter à primeira.

Escoto se opõe à pretensão dos aristotélicos avicenistas e averroístas de submeter a teologia à filosofia, ou ao anseio dos agostinianos de submeter a filosofia à teologia, e também à tentativa dos tomistas de buscar a concordância entre razão e fé, filosofia e teologia. Em suma, no que diz respeito à relação entre filosofia e teologia, Escoto possui sua própria posição, demonstrando grande aprofundamento em ambas, apesar de ter estabelecido um hiato entre elas.

Segundo Kenny (2010), a filosofia da mente de Escoto divergiu profundamente do ponto de vista de Tomás de Aquino. Enquanto este acredita que não há conhecimento pura-

mente intelectual de indivíduos, dado que a individuação é feita pela matéria e o pensamento é isento de matéria, Escoto pensa que

existe um elemento individual, ou *haecceitas*, que é um objeto do conhecimento: não é exatamente uma forma, mas é suficientemente parecido com uma forma para estar presente no intelecto. E é porque cada coisa tem, no interior de si, um princípio formal e inteligível que o fundamento no qual São Tomás baseou a necessidade de um intelecto agente específico dos seres humanos é cortado pela base (KENNY, 2010, p.262).

Com efeito, os indivíduos, em vez de universais, vêm à existência e saem dela. Se os objetos próprios do intelecto “incluem, além dos universais, itens individuais como a *haecceitas*, há, então, a possibilidade de um objeto como este estar no intelecto sem que realmente exista” (KENNY, 2010, p.262). Possibilidade esta que a teoria da intencionalidade de Tomás quis evitar. Assim, para Escoto, uma forma individual pode existir na mente mesmo que o indivíduo correspondente não exista, já que “a forma individual presente no intelecto pode, por isso, ser uma representação do objeto cujo conhecimento incorpora, mas já não lhe pode ser idêntica” (KENNY, 2010, p.262). Abre-se, pois, um espaço que conduz aos problemas epistemológicos modernos gerados a partir de Descartes.

As diferenças entre São Tomás e Escoto no que respeita ao intelecto não são tanto uma questão de rejeição explícita por parte deste das posições assumidas pelo primeiro. O que acontece é que, ao atentarmos nas posições de Escoto, somos levados a refletir sobre as suas incompatibilidades de fundo com a antropologia tomista. Quando passamos do intelecto para a vontade, as coisas são, porém, muito diferentes. Aí, Escoto rejeita conscientemente a tradição que o precede (KENNY, 2010, p.262).

Não nos aprofundaremos no tema do conhecimento em Duns Escotos nesta tese²⁸⁰, mas apenas mostraremos sua prova para a existência de Deus. Posteriormente, exporemos a relação entre seus conceitos e o pensamento de Paul Tillich.

Enquanto na tradição tomista o intelecto caracterizava Deus e o ser humano, para Duns Escoto, o que distingue a relação de Deus com o ser humano é a vontade. Sobre isso, Tillich diz que, para Escoto, Deus e o homem são vontade: “A vontade é universalmente criadora. Não há razão para a vontade divina (...) Nada determina a vontade. O bem é bom simplesmente porque Deus quer” (TILLICH, 2007, p.195). Tillich também assevera:

²⁸⁰ Para uma leitura aprofundada sobre o tema do conhecimento em Duns Escoto, conferir o livro de Ribas Cezar (1996) intitulado *O conhecimento abstrativo em Duns Escoto*.

Não há nenhuma necessidade intelectual para que o mundo seja o que é (...) Tudo é possível para Deus com a única exceção de que ele não pode deixar de ser Deus. Duns Escoto falava da *potentia absoluta* de Deus. Deus usa esse poder absoluto para criar o mundo com suas ordens definidas. Referia-se, então, às *potestas ordinata* de Deus (...) O poder absoluto de Deus permanece, ameaçadoramente, por detrás do poder ordenado, podendo mudar todas as coisas (TILLICH, 2007, p.195).

Segundo Tillich (2007), essa concepção de poder absoluto favorece o positivismo, seja na ciência, na política, na religião ou na psicologia, pois “Se Deus é vontade – isto é, determinado pela vontade e não pelo intelecto – o mundo se torna incalculável, incerto e inseguro. E somos compelidos a nos submeter ao que nos é dado positivamente” (TILLICH, 2007, p.195-196). Não é à toa que Tillich sustenta que todos os perigos do positivismo emanam desse conceito.

Fica exposta, portanto, a clara diferença teológica entre Tomás de Aquino e Duns Escoto, que se expressa também no conflito entre franciscanos e dominicanos. Tillich (2007) dizia que enquanto Tomás de Aquino era um teólogo da mediação, isto é, utilizava a teologia como mediadora, Duns Escoto era um “pensador radical”.

Ele dividiu o que parecia unido. Lutou contra as mediações de Tomás de Aquino. Tampouco seguiu os seus antecessores franciscanos. De certa forma, seguia Tomás ao aceitar o aristotelismo, muito embora se dando conta das consequências que Tomás não conseguia perceber. Duns Escoto percebia a enorme distância que havia entre o finito e o infinito (TILLICH, 2007, p.192).

Com efeito, o finito não pode alcançar a Deus cognitivamente, nem sequer em termos de imediatez, como supunham os franciscanos ou mesmo em termos de demonstrações, como presumiam os dominicanos e também Tomás de Aquino. No dizer de Tillich,

os nominalistas apreciam ainda hoje as críticas que Duns Escoto fazia aos princípios fundamentais, à *transcendentalia*. Ele dizia que o ser em si (*esse ipsum*) é apenas uma palavra; indica certa analogia entre o finito e o infinito, e nada mais. A palavra ‘ser’ não se aplica a Deus e ao mundo, ao mesmo tempo (...) Há, portanto, um só caminho para se chegar a Deus, que é o da autoridade, ou seja, o caminho da revelação recebido pela autoridade da igreja (TILLICH, 2007, p.192).

De modo geral, o conhecimento de Deus²⁸¹ se dá somente mediante a revelação do próprio Deus. Koser (2008, p.63-64) distingue três tipos de revelação de Deus em Escoto:

²⁸¹ “Se Deus fosse o objeto supremo da metafísica ou, no presente caso, o sujeito, cujas propriedades lhe cumpre demonstrar, seria necessário que a ‘existência deste objeto fosse provada por outra ciência, posto que nenhu-

pelos efeitos, pela palavra e pela essência. O primeiro tipo identifica-se com a chamada “revelação natural”, advinda da interpretação do texto bíblico de Romanos 1.19-20. O segundo é chamado de “revelação da graça” e remete à revelação de Deus por meio de sua palavra (Bíblia), daquilo que não era perceptível pela revelação natural. A terceira, e mais alta revelação, consiste na visão de Deus face a face, por intermédio da qual o ser humano conhecerá a essência de Deus.

Gilson (2012, p.490) expõe a questão levantada por Escoto sobre a necessidade da revelação: “Será necessária ao homem, em seu estado presente, uma doutrina sobrenaturalmente revelada e inatingível à luz natural do seu intelecto?”. A resposta é sim e há pelo menos três razões que fundamentam essa necessidade: A primeira se dá “por não possuímos um conhecimento distinto de nosso verdadeiro fim” (GILSON, 2012, p.491); isto é, posto que os filósofos erraram na determinação do fim derradeiro do homem ou permaneceram em dúvida, há uma impossibilidade radical de se conhecer distintamente esse fim. A segunda ocorre “por desconhecermos as três condições necessárias para a consecução desse fim” (p.491); ela inclui questões como chegamos a esse fim, quais os meios que a ele nos conduzem e sobre a real suficiência desses meios. Por fim, tal necessidade deriva da “impossibilidade de atingirmos, com a razão natural o conhecimento que há de mais valioso e necessário, a saber, de certas notas essenciais do mundo espiritual e da própria divindade” (GILSON, 2012, p.491).

Ora, há uma demarcação clara entre a teologia em si²⁸² e a nossa teologia (e também a metafísica). Nossa teologia e a metafísica tratam de Deus mediante conceitos comuns: “o mesmo Deus é apreendido confusamente (confuse)” (GILSON, 2012, p.494)²⁸³. Ademais,

ma ciência demonstra a existência do seu próprio objeto. Esta outra ciência – e Averróis efetivamente o afirma – não pode ser outra que a física; de sorte que a metafísica se subordinaria à física” (GILSON, 2012, p.493). Nesse caso, Escoto optou pela posição de Avicena que defende que o objeto da metafísica é ser, opondo-se a Averróis, que concebe que o objeto da metafísica é o próprio Deus. Ora, dado que uma ciência não pode demonstrar a existência de seu próprio objeto e que Deus não é o objeto supremo da metafísica, a metafísica pode demonstrar a existência de Deus, pois ela é mais competente do que a física e “principia pela análise do ser e de seus atributos, para se elevar a um ser necessário e primeiro. E assim a metafísica não só demonstra algo mais sobre Deus do que a física, mas algo mais perfeito” (GILSON, 2012, p.493).

²⁸² Gilson (2012, p.492) pontua a distinção que Escoto faz entre uma teologia em si e uma teologia para nós, que, por sua vez, baseia-se na distinção entre um conhecimento em si e um conhecimento em nós: “Conhecimento em si é aquele que atinge o seu objeto na medida exata em que este pode manifestar-se a um entendimento proporcionado. Conhecimento em nós é o que pode ser alcançado por nosso entendimento. Teologia em si é, pois, o conhecimento atingível por um intelecto proporcionado ao objeto teológico, ao passo que a nossa teologia é o conhecimento acessível ao nosso intelecto limitado”.

²⁸³ “Como em Henrique de Gand, também em Duns Scotus o caminho para o conhecimento leva do confuso para o distinto. O conhecido confusamente (...) é aquele que nós apreendemos no conhecimento cotidiano de uma coisa e designamos através de um mero nome. O conhecido distintamente é, em contrapartida, o univer-

entre a nossa teologia e a metafísica há ainda uma diferença: “a nossa teologia trata de Deus enquanto ser infinito, que é a noção mais perfeita de Deus que podemos atingir; a metafísica trata do ser como tal, para se elevar ao conceito do ser primeiro, que encerra o conceito do ser infinito” (GILSON, 2012, p.494).

Mostramos nesta seção a diferença entre teologia e filosofia para Duns Escoto. Podemos, então, passar ao que nos interessa, a saber: o argumento cosmológico de Escoto.

1.3.3.2 O argumento cosmológico de Duns Escoto

Escoto (1973) considera os argumentos para a existência de Deus de Tomás e estabelece diversas críticas sobre eles, elaborando o seu próprio²⁸⁴. A prova de Escoto para a existência de Deus foi a maior e mais consistente entre os escolásticos. Ele organiza muitas provas para a existência de Deus que haviam sido elaboradas na Idade Média, agrupando-as em duas categorias gerais: “o caminho da causalidade e o caminho da eminência. O primeiro conjunto inspirou-se nos princípios de Aristóteles, enquanto o segundo era de caráter agostiniano” (CRAIG, 1980, p.213). Gilson (2012) considera que há uma grande afinidade entre o pensamento escotista e o de Anselmo, embora Escoto não considere a proposição “Deus existe” como autoevidente e, portanto, insiste na demonstração *a posteriori*.

Escoto não ignora nem rejeita a *via manifestior* de Tomás, que é o argumento aristotélico por excelência, mas também não a considera uma verdadeira prova metafísica. Segundo Kenny (2010), apesar de criticar as provas da existência de Deus de Tomás de Aquino, Escoto aproxima-se da argumentação da *Suma contra os Gentios* de Tomás, pois usa o conceito de causalidade para provar a existência de uma primeira causa. Ou seja, Escoto estabelece um argumento cosmológico. Todavia, ele não aceita a concepção de Deus como primeiro motor. Sobre isso, Copleston (1950, p.520-521) comenta:

A concepção de Deus como primeiro Motor foi uma concepção muito inadequada, pois não ultrapassa o mundo físico e atinge o Ser transcendente e infinito sobre o qual todos os seres finitos dependem essencialmente.

sal apreendido na definição da coisa, cujos elementos de conteúdo particulares também são por si apreendidos evidentemente” (KOBUSCH, 2008, p.68).

²⁸⁴ Cf. DUNS SCOTUS (1973). *Ordinatio*. O texto está em *Ordinatio*, livro I, distinção 2, parte 1, questão 1, números 1-9 e 39-156, cuja abreviação clássica, a partir da edição Vaticana é: Ord. I d. 2 p. 1 q. 1 nn. 1-9. 39-156.

O problema é que se o ponto de partida for a mera física, não há como passar do cosmos finito. Gilson (2012, p.502-503) afirma: “não é permissível passar imediatamente da contemplação das criaturas para a existência de um Deus infinito”. As propriedades absolutas de Deus, como Inteligência infinita, Vontade infinita etc. são “menos fáceis de atingir a partir das criaturas do que aquelas que se relacionam diretamente com estas” (GILSON, 2012, p.503). Por sua vez, as propriedades divinas relativas às criaturas, segundo o autor, são três: causalidade eficiente, causalidade final e eminência. Estas constituem a famosa tríplice primazia mediante a qual Escoto formulou seu argumento para a existência de Deus.

Ademais, em oposição a Tomás de Aquino, o filósofo nega uma real distinção entre essência e existência, isto é, ele acredita que não podemos conceber o que é ser algo sem conceber esse algo existindo realmente. “Escoto argumenta que, se ‘Deus existe’ e ‘Criaturas existem’ isso não quer dizer que a palavra ‘existe’ signifique a mesma coisa, então é vago falar sobre prova da existência de Deus” (CRAIG, 1980, p.205). É preciso um conceito unívoco de ser que possa ser aplicado a Deus e às criaturas. Com efeito, ser é justamente aquilo que se opõe ao nada. Há, pois, dois modos de ser: finito e infinito. A concepção unívoca de ser²⁸⁵ é uma abstração provinda do estado atual bifurcado da realidade. Como o próprio ser, Deus é o oposto do nada de maneira infinita.

Wolter afirma que o conceito próprio de Deus não é somente ser, mas ser infinito:

Os conceitos próprios são aqueles que se aplicam exclusivamente a Deus, como “ser infinito”, “bondade suprema” e outros. No primeiro dos dois, Scotus enfatiza que “infinito” não é uma diferença

²⁸⁵ “O conceito distinto é obtido através de uma ‘análise’ (*resolutio*) do conhecido confusamente. A análise do conhecido confusamente leva, por fim, ao conceito absolutamente simples de ente, o qual não é posteriormente analisável em outros conceitos, o qual, porém, já está contido por sua vez em todos os conceitos quiditativamente determinados. O conceito absolutamente simples de ente, assim obtido, serve como ponto de partida do caminho inverso, que Scotus chama de *via divisionis*, o desdobramento conceitual através do qual é desdobrada a constituição metafísica das coisas (...) O conceito de ente é, por isso mesmo, o primeiro conceito conhecível distintamente, muito embora seja, ao mesmo tempo, no sentido de um todo, um confuso conhecido” (KOBUSCH, 2008, p.68-69). Segundo Gilson (2012, p.499), o ser em sua generalidade é objeto primeiro do intelecto, pois nosso intelecto se encontra aberto para a totalidade do ser e lhe é “possível conhecer todo o ente (...) Assim como a vontade pode querer tudo o que de algum modo se lhe apresenta como um bem, assim o intelecto pode conhecer tudo o que é verdadeiro”. Contudo, no presente estado de “peregrinação terrena nosso intelecto não pode ser posto em movimento senão por objetos materiais (...) E é precisamente este conceito do ser, despertado pelas coisas sensíveis, e formado pelo intelecto, que irá servir de base para a nossa metafísica. Ainda que o ser imaterial não nos seja dado imediatamente, podemos contudo atingi-lo neste conceito do ser” (GILSON, 2012, p.499). “Ser é um termo, um conceito, que é predicável de toda a realidade ou de todo o ente. O termo é unívoco; não o são, porém, as coisas. É um conceito real e não lógico, visto ser predicado, não de conceitos, mas de coisas; é um conceito enunciado *in quid* (a modo de uma essência) e não *in quale* (a modo de uma propriedade) de cada coisa, porquanto designa as coisas como tais, e não em suas propriedades (...) este conceito real e absoluto do ser é unívoco, por designar todo ente como tal, sem qualquer determinação ulterior (GILSON, 2012, p.499-500).

específica ou um atributo em qualquer sentido do termo. Em vez disso, é um modo intrínseco, expressando algo que pertence ao caráter formal do ser como encontrado em Deus (WOLTER, 1947, p.7).

Destarte, “embora Escoto enfatize um conceito unívoco de ser, ele preserva a transcendência de Deus em relação ao universo, tornando o ser das criaturas e o de Deus completamente diferentes na realidade” (CRAIG, 1980, p.206). E, como já exposto, o objetivo da prova de Escoto é mostrar a existência desse ser infinito. Seu argumento pode ser encontrado tanto na obra *Opus oxoniense* ou *Ordinatio* como na obra *De primo princípio*. A primeira obra expõe uma versão extensa do argumento, enquanto a segunda mostra uma versão resumida.

O filósofo medieval desenvolve uma prova metafísica para a existência de um ser infinito. Em seu *Opus oxoniense*, ele pergunta se no reino dos seres existe algo infinito em ato²⁸⁶. Essa questão expõe sua busca por provar que existe um ser infinito entre os seres e que este ser é Deus.

As questões 1 e 2 do livro 1 da Parte 1 do *Opus oxoniense* ou *Ordinatio* (1973) expõem o tema da existência de Deus, ou melhor: a existência de um ser infinito atualmente existente. O primeiro artigo trata das propriedades do ser infinito e se desdobra em três partes: 1) a tríplice primazia do ser – primazia na causalidade eficiente, na causalidade final e na eminência; 2) a demonstração da coincidência entre a tríplice primazia; 3) e o argumento sobre a unidade da natureza entre as três primazias. Em geral, a tríplice primazia do ser é o assunto preponderante do artigo. Por sua vez, o segundo artigo aborda as propriedades absolutas do ser infinito. Esse artigo possui duas partes: a que trata da inteligência e da vontade no ser primeiro e a que trata da infinidade desse ser. Demonstra-se, com efeito, a existência do ser infinito em ato.

Vejamos como Kenny reconstruiu o argumento de Escoto.

Suponha-se que temos algo capaz de ser trazido à existência. O que é que pode trazê-lo à existência? Tem de ser alguma coisa, porque nada não pode causar nada. Tem de ser algo diferente de si próprio, pois nada pode ser causa de si próprio. Chamemos A a esse algo de diferente. É A causado por si próprio? Se não é, é uma causa primeira, aquilo de que andávamos à procura. Se é causado, seja B essa causa. Podemos repetir o mesmo argumento com B. Assim, ou continuamos a fazer isso para sempre, o que é impossível, ou

²⁸⁶ A tentativa de prova para um ente (ser) infinito em ato equivale à prova para a existência de Deus, dado que a razão natural apenas pode alcançar essa descrição sobre Deus.

chegamos a uma causa primeira absoluta (KENNY, 2010, p.324-325).

A reconstrução reduzida de Kenny (2010) do argumento de Escoto tem por objetivo rejeitar alguns pressupostos da prova e, por isso, carece de detalhes. Ademais, Kenny (2010) não expõe, sequer, a totalidade da primeira parte do argumento, a saber: a tríplice primazia. Todavia, Kenny (2010) apresenta importantes conceitos de Escoto, especialmente, os dois tipos de séries que estão presentes no argumento de Escoto: a que é “essencialmente ordenada” e a que é “acidentalmente ordenada”.

Escoto admite a possibilidade de uma regressão infinita de causas acidentalmente ordenadas, por exemplo.: série de seres humanos, cada um deles originado por um anterior. “Numa série essencialmente ordenada, A não causa apenas B, que é a causa de C, mas é realmente a causa de B causar C. Só no caso de uma série essencialmente ordenada (...) é que a regressão infinita é afastada” (KENNY, 2010, p.325). Percebe-se que nas causas essencialmente ordenadas, “a causa segunda depende da primeira para poder causar” (GILSON, 2012, p.504), “a própria causalidade não é de ordem ou natureza idêntica; a causa primeira exerce uma causalidade distinta da segunda; a causa superior sempre é mais perfeita que a inferior”; “as causas essencialmente ordenadas devem agir simultaneamente” (GILSON, 2012, p.504), o que não ocorre com as causas acidentalmente ordenadas. Uma série acidentalmente ordenada é uma série horizontal de causas, enquanto uma “série essencialmente ordenada é uma hierarquia vertical; (...) Escoto diz que a ‘infinidade é impossível numa ordem ascendente’” (KENNY, 2010, p.325). Segundo Craig (1980, p.96), “uma série essencialmente ordenada de causas da existência deve terminar em um ser necessário, isto é, um ser que não é causado e cuja existência está envolvida em sua essência”.

Kenny (2010) alega que não é clara a razão pela qual o argumento não leva a muitas causas primeiras em vez de conduzir a uma só. Ademais, expõe críticas aos diferentes tipos de “possível” em Escoto, isto é, às possibilidades: lógica, epistêmica e real. Kenny (2010, p.326) afirma: “a partir da mera possibilidade lógica da existência de Deus, nada se segue sobre se existe realmente ou não (...) ‘É possível que haja um Deus’ não é o mesmo que ‘É possível que Deus venha a existir’”. Diferentemente de Kenny (2010), Gilson (2012) e Craig (1980) tentam salvaguardar o argumento de Escoto, reconstruindo-o detalhadamente sem escapar a seu contexto.

Como vimos, Gilson (2012) sustenta que é preciso começar a análise do argumento a partir das propriedades divinas relativas às criaturas, isto é, a tríplice primazia (causalidade eficiente, causalidade final e eminência). A demonstração de Escoto se processa em várias

etapas. Podemos resumi-la do seguinte modo: demonstra-se, primeiramente, que na ordem da causalidade eficiente, da causalidade final e da eminência há um ser primeiro que existe por si mesmo e, portanto, é necessário. Consequentemente, comprova-se que essas três primazias devem coincidir em um só ser. Com isso, o autor analisa se é da essência da natureza suprema “o se realizar num só indivíduo”. Segundo Gilson (2012, p.503), “a unicidade se prova pela demonstração da infinidade, a partir da vontade e do intelecto de Deus; da infinidade se deduz a unicidade”.

Passemos então à leitura de Gilson (2012) sobre a tríplice primazia.

1.3.3.3 A tríplice primazia: primeira parte do argumento

Sobre a existência de um ser primeiro na ordem da causalidade eficiente, Escoto estabelece, em uma primeira conclusão, a possibilidade de um ser primeiro em cada uma das três ordens; na segunda conclusão, “mostra que em nenhuma das três ordens o ser primeiro pode estar subordinado a outro; e, finalmente, a terceira conclusão estabelece que tal ser deve existir realmente” (GILSON, 2012, p.503). Tem-se, pois, três conclusões para provar a existência de um ser primeiro na ordem da causalidade eficiente. Isso também ocorre com a primazia da causalidade final e da eminência.

Eis a argumentação de Duns Escoto: Algum ser é efetível. Ora, o que é efetível só pode sê-lo ou por si mesmo, ou pelo nada, ou por outro ser. É óbvio que não pode efetuar-se pelo nada, pois o que nada é, nada causa; nem por si mesmo, pois é impossível que alguma coisa se cause a si própria. Logo, deve efetuar-se por outro, que é sua causa eficiente. Chamemos este outro de A. Se A é primeiro no sentido absoluto do termo, a conclusão já está provada. Se não é a causa primeira, forçoso é que seja causa segunda (*posterius effectivum*), visto ser efetível por outro ou agir em virtude de outro. Chamemos este outro de B. Com relação a B devemos formular as mesmas perguntas que já pusemos com relação a A. E assim, ou retrocedemos ao infinito (*in infinitum*), ou nos deteremos num primeiro a que nada é anterior. Ora, numa ordem ascendente deste gênero, a infinidade é impossível. Logo, é necessário haver um primeiro (GILSON, 2012, p.503-504).

Em uma primeira conclusão, Escoto considera que “é possível haver uma causa eficiente absolutamente primeira que não é produzida por nenhuma outra, nem deriva sua existência de outra” (GILSON, 2012, p.503). Isso porque: A) uma infinidade de causas essencialmente ordenadas é impossível; B) uma infinidade de causas acidentalmente ordenadas é impossível que haja apoio na causalidade essencial; C) uma infinidade de causas seria impossível, mesmo que se negasse a série essencial.

Precisamos entender melhor esses pontos. Começemos pelo A. A impossibilidade da infinidade de causas essencialmente ordenadas se deve por cinco razões. A primeira sublinha que os efeitos essencialmente ordenados são causados em sua totalidade; “e, por conseguinte, esta é produzida por uma causa diferente, pois, do contrário, ela seria causa de si própria” (GILSON, 2012, p.504). Ou seja, o conjunto de coisas dependentes é também dependente, mas não de alguma causa específica dentro da série. Por isso, “deve haver uma causa exterior à totalidade” (GILSON, 2012, p.504).

A segunda indica que se há a suposição de um regresso infinito, tem-se um número infinito e simultâneo de causas atualmente existentes, dado que as causas essencialmente ordenadas devem agir simultaneamente. Tal premissa seria inadmissível aos filósofos.

Na terceira, parte-se do pressuposto de que, onde não há uma causa primeira, não pode haver causa essencialmente anterior ou posterior. Tal conclusão deriva da ideia que, “segundo Aristóteles, o anterior é o que está mais próximo do primeiro” (GILSON, 2012, p.504).

A quarta assevera que,

na ordem causal em questão, a causa superior é mais perfeita. Por conseguinte, o que é infinitamente superior em sua ação causal é infinitamente mais perfeito; logo, deve possuir uma atividade causal infinitamente perfeita; e, por esta razão não causa em virtude de outra causa; pois toda causa que age em virtude de outra, age imperfeitamente, por depender dela em sua atividade causal (GILSON, 2012, p.504).

Por último, a quinta explicita que a capacidade de produzir um efeito não implica imperfeições; por isso, nada impede que algum ser a possua sem qualquer imperfeição. “Se, porém, nenhum ser a possuísse independentemente de outro anterior, nenhum a possuiria sem imperfeição. Portanto, uma causalidade eficiente independente pode inerir a alguma natureza” (GILSON, 2012, p.505), que é simplesmente a primeira. Logo, uma causalidade eficiente primeira é possível.

Assim, Escoto demonstra a possibilidade ou não-contraditoriedade do primeiro eficiente. É justamente dessa possibilidade que se deduzirá a sua existência real.

No que diz respeito ao ponto B, isto é, à premissa que diz que uma infinidade de causas acidentalmente ordenadas é impossível sem que se apoie em uma série essencialmente ordenada, devemos lembrar que a sucessão temporal é um fator fundamental nesse gênero de causas. “Ora, uma tal infinidade de causas acidentalmente ordenadas seria impossível, se não fosse prolongada ou perpetuada por uma natureza infinitamente permanente, da qual depende a totalidade da série e cada parte dela” (GILSON, 2012, p.505). Ademais, esse

elemento permanente não pode fazer parte da sucessão, “visto que a relação entre coisas sucessivas é invariavelmente a mesma; antes, ele deve ser essencialmente anterior, uma vez que cada membro particular depende dele” (GILSON, 2012, p.505). Deve, pois, pertencer a outra ordem diferente daquela a que pertence a causa imediatamente anterior.

O ponto C pode ser resumido assim: dado que nada pode ser produzido do nada, deve haver alguma natureza eficiente.

Se os princípios eficientes ativos não são essencialmente ordenados, esta natureza não causa em virtude de outra. E mesmo que se suponha causada em algum caso particular, não será causada em outro; será primeira; e com isso temos a prova de que há pelo menos uma natureza incausada. Pois, na suposição de ser causada em todos os casos particulares, incorreríamos em contradição: teríamos uma ordem causal acidental sem ordem essencial a outra natureza (GILSON, 2012, p.505).

A segunda conclusão é: “Se é possível haver uma causa eficiente absolutamente primeira, esta é, por isso mesmo, incausável” (GILSON, 2012, p.505). Essa causa eficiente é incausável segundo os quatro gêneros de causas propostos por Aristóteles, pois, até aqui, Escoto já demonstrou que ela não depende de nenhuma causa ulterior; “independe também de toda causa final (...) Com a eliminação das causas externas ficam excluídas igualmente, as internas, a saber: as causas material e formal, visto pressuporem aquelas” (GILSON, 2012, p.505).

Por sua vez, a terceira conclusão supõe que: “Existe, na realidade, um ser primeiro capaz de exercer atividade causal eficiente; há, pois, uma natureza verdadeira e atualmente existente, capaz de exercer tal atividade” (GILSON, 2012, p.506).

Aquilo cuja natureza repugna ser produzido por outro, pode existir por si mesmo, suposto que possa existir; ora, à natureza da causa eficiente absolutamente primeira repugna existir por outro, como se vê pela segunda conclusão; ademais, ela pode existir, como se depreende da primeira conclusão... Logo, uma causa eficiente absolutamente primeira pode existir por si mesma. O que não existe por si mesmo não pode existir por si mesmo; pois, do contrário, um ser não existente traria alguma coisa à existência, o que é impossível; além do mais, em tal caso ele seria causa de si mesmo, e portanto deixaria de ser absolutamente incausável. Esta última conclusão, a saber, a existência da primeira causa eficiente, também pode ser estabelecida de outra maneira; com efeito, seria inconveniente que o universo carecesse do supremo grau possível do ser (ESCOTO *apud* GILSON, 2012, p.506).

Nesse argumento, Escoto deduz da possibilidade real do ser primeiro, da sua primazia e da sua incausabilidade a sua existência. Gilson (2012, p.506) aponta que a expressão “possibilidade real” não se refere a uma simples não contraditoriedade lógica, mas refere-se a

“uma não contrariedade baseada no fato real primitivo: aliquid est effectum (algo é causado) (...) este fato constitui o ponto de partida do argumento”, sob a forma de um enunciado necessário na ordem da possibilidade.

Assim, tendo demonstrado a existência de Deus como causa eficiente, também é possível demonstrar sua existência como causa final. Passamos então para o argumento da causalidade final. Escoto desdobra três conclusões a partir da possibilidade: 1) “algum fim é absolutamente primeiro” (GILSON, 2012, p.506), ou seja, não pode estar ordenado a outro fim posterior; 2) “o primeiro fim é incausável”, pois não é ordenável a nenhum outro fim; 3) “o primeiro fim existe realmente e há uma natureza atualmente existente a que compete aquela primazia” (GILSON, 2012, p.506).

Por último, argumenta-se a favor da eminência. Escoto (apud GILSON, 2012, p.507) apresenta outras três conclusões: 1) “Alguma natureza eminente é simplesmente primeira em perfeição”; 2) “a natureza mais eminente é incausável”; 3) “a natureza suprema realmente existe” (p.507). Conclui-se, assim, a prova pela via das três primazias. Resta, ainda, provar que essas primazias coincidem em uma só natureza. Antes, porém, devemos expor, com nossas palavras, a reconstrução lógica de Craig (1980, p.207-213) dessa parte do argumento, a saber: a tríplice primazia.

1. A tríplice primazia: no reino dos seres, existe algo que é simplesmente primeiro em ordem de causalidade eficiente e causalidade final, e em razão da preeminência.

A) A primazia da eficiência

i. Entre os seres que podem produzir efeito, um é simplesmente o primeiro.

- a. Algum ser é produzido.
- b. É produzido por si mesmo ou por nada ou por outro ser.
- c. Não pode ser produzido por nada.
 - (i) Porque nada não pode causar nada.
- d. Não pode ser produzido por si mesmo
 - (i) Porque nada pode produzir-se a si mesmo
- e. Deve, portanto, ser produzido por outro ser.
- f. Este ser é ou não primeiro.
- g. Se for primeiro, existe uma causa eficiente primeira.
- h. Se não for primeiro, existe uma causa eficiente primeira:

- (i) Porque nós podemos argumentar sobre esse ser, assim como discutimos sobre algo que é causado.
- (ii) A série de seres causados por outro poderia ir *ad infinitum*²⁸⁷.
- (iii) Um infinito em uma ordem ascendente é impossível.
- (iv) Portanto, uma primeira causa deve existir.

i. A objeção de que uma série infinita de causas é possível não é convincente.

(i) As causas essencialmente ordenadas diferem das causas acidentalmente ordenadas de três maneiras: nas causas essencialmente ordenadas, a segunda causa depende da primeira precisamente em seu ato de causação; a causa superior é mais perfeita do que a causa inferior e todas as causas são simultaneamente necessárias para causar o efeito. Isso não ocorre com as causas acidentalmente ordenadas.

(ii) Uma infinita série de causas essencialmente ordenadas é impossível²⁸⁸, pois:

a. Primeiro argumento:

(a) Supondo que possa haver uma série infinita essencialmente ordenada de causas; nesse caso, as causas secundárias dependem da primeira.

(b) Com efeito, toda a série infinita dependeria de uma primeira causa²⁸⁹.

²⁸⁷ Segundo Craig (1980), se essa coisa não é a primeira causa eficiente, então somos levados a uma regressão infinita quando perguntamos pela causa de cada causa. Mas um infinito em uma ordem ascendente é impossível, isto é, não se pode regredir ao infinito numa ordem que se move do efeito à causa. Escoto acredita que um regresso infinito no tempo em uma ordem ascendente é possível, mas não é possível quando se trata de uma ordem ascendente de natureza hierárquica. Assim, como a série é finita, deve haver uma primeira causa eficiente, uma vez que é inadmissível causas circulares. Essa prova de Escoto assemelha-se à segunda via de Tomás de Aquino.

²⁸⁸ Como vemos, Escoto irá mostrar que uma série essencialmente ordenada não pode ser infinita por cinco razões. Craig (1980) diz que o argumento é curioso, pois o autor parece assumir a existência da série infinita que ele próprio havia refutado. Sobre isso, William Rowe assevera que Escoto acredita na possibilidade de uma série essencialmente ordenada infinita, ainda que não consiga explicar racionalmente porque esses efeitos existem, ou seja, Escoto não fornece uma razão suficiente para esses efeitos. Mas Craig (1980, p. 214) considera que a compreensão de Rowe da prova é um “completo equívoco, pois Escoto prossegue argumentando em quatro outros pontos fundamentais que uma série essencialmente ordenada não pode ser infinita. Ademais, Escoto está procurando aqui uma primeira causa eficiente, não uma razão final”.

²⁸⁹ Segundo Craig (1980), o argumento aqui é mal colocado, pois não prova que uma série infinta não pode não existir, mas mostra que a prova de Escoto para uma primeira causa se mantém mesmo que uma série causal essencialmente ordenada possa ser infinita. Craig também pontua que o argumento em si pode levantar a falácia da composição, pois o raciocínio parece supor que uma vez que cada membro da série é dependente, então toda a série é dependente.

- (c) Essa primeira causa não poderia ser parte da série, porque então ela seria autocausada.
- (d) Portanto, mesmo que houvesse infinitas causas, elas ainda dependeriam de uma causa primeira que estivesse fora da série.
- b. Segundo argumento²⁹⁰:
 - (a) Se um número infinito de causas essencialmente ordenadas se combinassem para produzir um efeito, um número infinito de causas simultaneamente causaria o efeito.
 - (b) Mas ninguém aceitaria isso.
- c. Terceiro argumento:
 - (a) Uma coisa, para ser anterior à outra, deve estar mais próxima do que é primeiro.
 - (b) Mas em uma série infinita não há primeiro.
 - (c) Portanto, não poderia ser anterior.
- d. Quarto argumento:
 - (a) Em uma série essencialmente ordenada, o que é infinitamente maior é infinitamente mais perfeito.
 - (b) Mas o que é perfeito não pode ser causado por outra coisa, pois dependeria de algo além para o exercício de causalidade.
 - (c) Com efeito, não poderia ser infinitamente mais perfeito.
- e. Quinto argumento
 - (a) Um ser perfeito pode exercer causalidade.
 - (a.1) Porque a causalidade não implica nenhuma imperfeição.
 - (a.2) E o que não implica imperfeição pode ser realizado por seres perfeitos.
 - (b) Mas, se toda causa é dependente de alguma causa anterior, então a causalidade eficiente não é nunca encontrada sem imperfeição.

²⁹⁰ Há aqui uma redução ao absurdo. No dizer de Craig (1980, p.215), esse argumento também não é claro. “Escoto poderia argumentar, seguindo Aquino e Aristóteles, que é absurdo dizer que um efeito singular é produzido por um número infinito de causas, ou ele poderia afirmar que nenhum infinito poderia existir em ato”. Segundo Craig, é possível considerar que ele estivesse argumentando algo assim, uma vez que a versão do *De primo principia* do argumento parece implicar isso. Mas essa afirmação de Escoto explicitada no argumento não permite certeza quanto à interpretação do seu significado.

(c) Portanto, é ao menos possível que exista uma natureza que cause sem imperfeição e seja simplesmente a primeira.

(iii) Uma série infinita acidentalmente ordenada de causas é impossível, a menos que as séries de causas essencialmente ordenadas sejam finitas.

a. Em uma série acidentalmente ordenada, as causas existem sucessivamente.

b. Mas tal série não pode existir sem alguma natureza de duração infinita da qual a série toda e cada parte dela dependam.

(a) Porque nenhuma mudança na forma permanece existindo, a menos que algo permanente, que não seja parte dessa sucessão, exista.

(a.1) Porque qualquer coisa na sucessão não pode coexistir com toda a série.

c. Com efeito, tudo o que depende de uma causa acidentalmente ordenada depende ainda mais de uma causa essencialmente ordenada.

(iv) Se uma ordem essencial de causas é negada, um infinito ainda é impossível.

a. Algo natural (*nature*) é capaz de exercer uma causalidade eficiente.

(a) Porque nada pode provir de nada.

b. Se não for causada, é a primeira causa eficiente.

c. Se é causada acidentalmente, a primeira causa eficiente deve existir.

(a) Porque uma série de causas acidentalmente ordenadas não pode existir sem uma série de causas essencialmente ordenadas.

j. A objeção de que este argumento não alcança o status de uma demonstração porque está baseado sobre premissas contingentes não é convincente.

(i) O argumento baseia-se em uma proposição contingente, mas, entretanto, expressa.

a. Porque é obvio que, quando ocorre uma mudança, o produto final desta produzido ou efetuado.

b. Por conseguinte, algo é produzido.

c. Portanto, existe alguma causa eficiente para produzir isso.

(ii) O argumento pode ser reformulado de tal forma que se baseie em premissas necessárias, a saber: algo é apto a produzir um efeito.

- a. Porque algo está apto a ser produzido.
- (a) Pois alguma coisa pode ser mudada.

ii. Entre os seres que podem produzir um efeito, o que é simplesmente primeiro é por si mesmo incapaz de ser causado.

- a. Porque não tem causa eficiente.
- b. E não tem causa final.
 - (i) porque uma causa final somente age metaforicamente ao mover uma causa eficiente a produzir um efeito.
- c. e não possui causa material ou formal:
 - (i) Primeira razão:
 - (a) Se uma coisa não tem causa extrínseca, ela não possui uma causa intrínseca
 - (a.1) porque uma causa intrínseca implica imperfeição
 - (a.1.1) porque é parte da coisa que causa.
 - (b) Assim, uma causa extrínseca tem prioridade sobre a causa intrínseca
 - (c) e ao negar a causa anterior, automaticamente também nega a posterior.
 - (ii) Segunda razão:
 - (a) Causas intrínsecas são causadas por causas extrínsecas, seja em seu ser, seja em sua composição, ou em ambos.
 - (b) Assim, sem uma causa extrínseca, causas intrínsecas não podem existir.

iii. Existe, na realidade, um ser primeiro capaz de exercer atividade causal eficiente; há, pois, uma natureza verdadeira e atualmente existente, hábil para exercer tal atividade.

- a. Aquilo cuja natureza repugna ser produzido por outro, pode existir por si mesmo.
- b. Um ser primeiro na ordem da causalidade eficiente é de tal natureza.
- c. É possível que esse ser exista.
- d. Portanto, ele existe.

- (i) Porque, a menos que ele exista em ato, ele não seria capaz de existir por si mesmo.
 - (a) Caso contrário, um ser não existente causaria a existência de algo.
 - (b) O que é impossível
 - (c) bem como autocontraditório.
 - (c.1) porque a primeira causa não seria então incausada, mas autocausada.
 - (ii) E porque seria inapropriado que faltasse ao universo o mais alto possível grau de ser.

B) A primazia da finalidade

i. Algum fim é simplesmente último

ii. O fim último não pode ser decorrente de qualquer tipo de causa.

- a. Porque ele não poderia ser ordenado para um fim.
 - (i) De outro modo, ele não seria último.
- b. Não pode ser causado por uma causa eficiente.
 - (i) Porque toda causa eficiente o é em função de um fim.
 - (ii) E nada pode ser produzido sem uma causa eficiente.
 - (iii) Mas qualquer coisa que não tenha um fim não possui causa eficiente.
- c. Não pode ter causa formal ou material.
 - (i) As razões já foram discutidas no argumento.

iii. O ser que pode ser um fim último realmente existe, e essa primazia pertence a alguma natureza realmente existente.

- a. Por causa das razões já discutidas anteriormente.

C) A primazia da perfeição (ou eminência)

i. Alguma natureza é primeira em perfeição

- a. Porque existe uma ordem essencial entre as essências
- b. E em tal ordem uma natureza última é encontrada
 - (i) Por causa das razões já discutidas nos argumentos anteriores.

ii. Essa natureza suprema não pode ser causada.

- a. Porque não pode ser ordenada para um fim
 - (i) Pois o fim supera uma coisa em perfeição

- b. Não pode ter uma causa eficiente.
 - (i) Porque tudo o que é produzido tem uma ordem essencialmente ordenada de causas.
 - (ii) E, em uma série essencialmente ordenada, a causa é mais perfeita do que o efeito.
- iii. Essa natureza suprema existe realmente.
 - a. Por causa das razões já discutidas anteriormente.

Mostramos a reconstrução de Gilson (2012) e a estrutura lógica da primeira parte do argumento, conforme apresentado por Craig (1980). Com isso, é preciso mostrarmos como Escoto prova a coincidência das três primazias em uma só natureza.

1.3.3.4 Demonstração da coincidência entre a tríplice primazia

O objetivo de Escoto nessa segunda parte do argumento é provar a incidência das três primazias em uma só natureza. “Entre a primeira natureza e seus efeitos há uma relação de diversidade, porque aquela não é da mesma ordem que estes. Ela é superior às criaturas, e transcendente a elas” (GILSON, 2012, p.507). Com efeito, a primeira causa eficiente é mais elevada e mais sublime do que as outras causas eficientes; “a primeira causa eficiente é, igualmente, a mais eminente: *primum efficiens est eminentissimum*” (GILSON, 2012, p.507). Além de ser a mais eminente, como vimos na primeira parte do argumento, é também o primeiro fim. Escoto pretende mostrar que é impossível haver mais do que uma essência primeira: “*ostendo, quod illa triplex primitas uni soli nature convenit ita quod non pluribus naturis differentibus specie vel quidditative*” (ESCOTO apud GILSON, 2012, p.508).

Duns Escoto estabelece, em um primeiro momento, a necessidade da existência da primeira causa eficiente, que também é a primeira causa final e o ser mais eminente. Tal necessidade provém do fato de ela existir por si mesma. Em seguida, propõe estas três conclusões: 1) é impossível a existência de duas naturezas necessárias; 2) é impossível a existência de duas naturezas supremas e eminentíssimas no universo; 3) é impossível que o universo esteja ordenado para dois fins supremos. Em suma, o autor conclui a impossibilidade da dualidade de naturezas necessárias, eminentíssimas e possuidoras de fins supremos.

Enfim, há um argumento comum às três primazias, a saber: é impossível que uma e a mesma coisa (A) dependa total e simultaneamente de duas outras (B e C); caso contrário, A dependeria de tal modo de B que a remoção de C não envolveria

nenhuma diminuição daquela dependência: A continuaria dependendo exatamente como se C continuasse presente; em outras palavras, A não depende em nada de C. Ora, tal é precisamente o gênero de dependência que vigora entre o universo e a primeira causa eficiente, o primeiro fim e o ser mais eminente (GILSON, 2012, p.508).

Craig (1980, p.211) reconstrói essa parte do argumento. Reformulamos essa reconstrução do seguinte modo:

1. As três primazias estão inter-relacionadas, porque:
 - A) A primeira causa eficiente é o fim último.
 - i. Pois a primeira causa age em virtude do primeiro fim.
 - a. Porque todas as causas eficientes agem em virtude de um fim.
 - b. E todas as causas anteriores agem em virtude de fim anterior.
 - ii. A primeira causa não age em virtude de nada distinto de si mesmo.
 - a. Porque, de outro modo, essa coisa seria mais nobre do que a causa eficiente.
 - iii. Portanto, a primeira causa eficiente é o fim último.
 - B) E a primeira causa é a natureza suprema.
 - i. Porque a primeira causa primeira é mais perfeita do que os seus efeitos.
 - ii. Portanto, é a natureza supremamente perfeita.

1.3.3.5 Demonstração da unidade das três primazias

Craig (1980, p.212-213) também sistematiza a demonstração da unidade das três primazias. Expomos, em seguida, com nossas palavras, tal construção:

1. As três primazias estão unidas em uma natureza, porque:
 - A) A causa eficiente primeira tem necessidade de ser
 - i. Porque ela é completamente incausada
 - ii. Nada pode ser não-existente, a menos que possa existir algo categórica ou privadamente impossível (*impossible*) com ela.
 - a. Porque nenhum ser pode ser destruído, exceto por algo impossível (*impossible*) com ele.
 - iii. Mas nada pode ser impossível (*impossible*) com um ser que é totalmente incausado e que existe por si mesmo.
 - a. Porque o que é impossível pode existir por si mesmo ou por outro.
 - b. Se ele pode existir por si mesmo, ele existirá por si mesmo.

- c. Mas então dois seres impossíveis coexistiriam, ou, em vez disso, nenhum deles existiria.
 - (i) Pois cada um destruiria o outro.
- d. O que é impossível não pode existir por outro.
 - (i) Porque um efeito que é impossível com algum ser pode destruir aquele ser apenas se sua própria existência é mais perfeita e intensa.
 - (ii) Mas nenhum efeito pode ter existência mais perfeita do que o ser de autoexistência.
 - (a) Porque todo efeito tem uma existência dependente, enquanto o autoexistente é independente.

B) Duas naturezas necessárias não podem coexistir

- i. Porque, se o fizessem, alguma realidade, em cada uma delas, seria distinta de outra.
- ii. Essas distinções reais são ou não necessárias.
- iii. Se elas são necessárias, cada natureza teria duas razões para sua existência necessária: as diferenças e as semelhanças que compartilham.
- iv. Mas isso é impossível.
 - a. Porque, se uma razão fosse eliminada, os seres ainda existiriam em virtude de outra razão.
 - b. E isso significa que os seres são necessários em virtude de algo que, se eliminado, deixa-os tal como antes.
- v. Se essas diferenças não são necessárias, então elas não são de natureza essencial e, portanto, pertencem ao ser possível, não ao necessário.

C) Duas causas primeiras não podem existir

- i. Porque duas naturezas supremamente perfeitas não podem existir
 - a. Porque nenhuma das duas ocorrem no mesmo nível

D) E dois fins últimos não podem existir no mesmo universo

- i. Porque se eles existissem, teríamos dois grupos separados de seres, cada um dirigido a seu próprio fim último e sem relação entre si.
 - a. Porque o que é ordenado para um fim último não pode ser ordenado para outro
 - (i) Porque se o fosse, um fim último poderia ser tirado e nada seria alterado.

ii. Então, esses dois grupos não formariam um universo.

1.3.3.6 Resumo do argumento de Escoto feito por Craig

Segundo Craig (1980), esse argumento de Escoto é uma fusão interessante de dois tipos de pensamentos: o empirismo aristotélico (primeira parte) e o apriorismo anselmiano (segunda parte). Ademais, embora sendo influenciado pelo tomismo dominicano, Escoto manteve o elemento franciscano-agostiniano em seu pensamento. A prova de Escoto também expressa grande influência de Henrique de Gand, especialmente no que diz respeito à tripla primazia.

Além da reconstrução do argumento de Duns Escoto, Craig (1980, p.227-229) faz uma releitura do argumento visando simplificá-lo e esclarecê-lo. Traduzimo-la da seguinte forma:

1. A tríplice primazia: no reino dos seres existe uma causa primeira eficiente, um fim último e um mais perfeito ser.

A) Existe uma causa primeira eficiente.

- i. Há seres causados.
 - (a) Seres passam a existir.
 - (b) Mudança existe.
- ii. Esses seres são causados por nada, por eles próprios ou por outro.
- iii. Eles não podem ser causados por nada
 - (a) Nada não pode causar qualquer coisa
- iv. Eles não podem ser causados por eles próprios
 - (a) Algo não pode trazer-se a si mesmo à existência
- v. Portanto, eles são causados por outro.
- vi. Esta causa é primeira ou não
- vii. Se for primeira, existe uma causa primeira eficiente.
- viii. Se não for primeira, existe uma causa primeira eficiente.
 - (a) Essa causa é causada por outra, que é ou não a primeira, e assim por diante.
 - (b) Uma série causal essencialmente ordenada não pode ser infinita.
 - (b.1) Se fosse infinita, ainda dependeria de uma causa primeira fora dela.
 - (b.2) É impossível ter um número infinito de causas simultâneas que agem para produzir um efeito.

(b.3) Em uma série infinita, nenhuma causa poderia ser anterior a qualquer outra.

(b.4) É impossível haver seres infinitamente superiores e perfeitos que sejam causados por qualquer coisa.

(c) Existe uma série causal essencialmente ordenada.

(c.1) Uma sucessiva série causal acidentalmente ordenada não pode existir sem uma natureza de duração eterna sobre a qual a série inteira e todas as partes dependam.

(c.1.1) A mudança não pode ser perpetuada a menos que algo permanente exista fora da sucessão.

(c.2) Portanto, tanto faz se for uma causa essencialmente ordenada ou uma causa acidentalmente ordenada.

(d) Essa série essencialmente ordenada finita não pode ser circular.

(d.1) Um ser causalmente anterior a uma causa é também causalmente anterior ao efeito da causa.

(d.2) Portanto, a causa não pode ser o efeito de seu próprio efeito.

(e) Portanto, a série deve terminar numa primeira causa eficiente.

ix. Essa causa eficiente é totalmente incausada

(a) Ela não possui causa eficiente, final, material ou formal.

B) Existe um fim último

i. Qualquer coisa causada é causada em virtude de algum fim

ii. Um fim último deve existir (1.a.viii)

iii. Esse fim último é totalmente incausado, pois não possui causa eficiente, final, material ou formal.

C) Existe um mais perfeito ser

i. Existe uma ordem essencial na natureza

ii. Deve existir uma natureza mais perfeita (1.a.viii)

iii. Essa natureza última é totalmente incausada, pois não possui causa eficiente, final, material ou formal.

2. Essas três primazias estão inter-relacionadas

- A) A primeira causa eficiente é o fim último
 - i. A primeira causa eficiente age em vista de um fim último
 - ii. A primeira causa eficiente não age por qualquer outra coisa além de si mesma
 - iii. Portanto, a primeira causa eficiente é o fim último
- B) A primeira causa eficiente é a natureza mais perfeita
 - i. A primeira causa eficiente é mais perfeita do que todos os seus efeitos
 - ii. Portanto, é a natureza mais perfeita.

3. Essas três primazias estão unidas em uma única natureza

- A) Qualquer coisa que não possui causa eficiente tem existência necessária
 - i. Nada poderia força-la a não existir
 - (a) Se um ser impossível incausado existisse, não poderia força-la a não existir; pois ambos ou nenhum deles existiriam.
 - (b) Se um ser impossível causado existir, não poderia força-la a não existir; Nenhum ser causado existente dependente poderia suplantá-lo um ser incausado existente independente.
 - B) A existência necessária pertence apenas a uma natureza
 - i. Se duas naturezas necessárias existirem, uma não poderia ser distinta da outra
 - ii. Ambas as naturezas necessárias não poderiam ser perfeitas
 - iii. Duas naturezas necessárias não poderiam existir no mesmo universo.
 - C) Cada primazia não possui causa eficiente
 - D) Portanto, cada primazia existe em uma natureza necessária
4. Portanto, existe uma natureza incorpórea e necessária que é a primeira causa, fim último e o mais perfeito ser de todos os que existem.

Percebemos que até aqui Duns Escoto não conclui que essa natureza seja Deus. Essa conclusão se dá na obra *De primo principio*, em que o autor lança outra elaborada discussão sobre a simplicidade, a infinitude e a intelectualidade do ser primeiro. Essa reflexão consiste em 11 proposições por meio das quais o autor prova que há um Deus. No dizer de Craig (1980), os argumentos cosmológico e ontológico estão tão misturados no argumento de Escoto, sendo extremamente difícil distinguir o que é ontológico do que é cosmológico; portanto, o estudo desse autor serve para ambos os tipos de abordagens.

1.4 O argumento cosmológico na Modernidade

Willam Rowe (1971) considera que o argumento cosmológico se inicia em Platão e Aristóteles e floresce em Tomás de Aquino, Duns Escoto, Leibniz e Samuel Clarke, além de ser fortemente criticado por Hume e Kant (ROWE, 1971; REICHENBACH, 1972). Rowe (1971) considera que há dois grandes marcos na história do argumento cosmológico, sendo o primeiro no século XIII, representado pelas três primeiras vias de Tomás de Aquino, e o segundo no século XVIII, ilustrado pela forma que o argumento toma nos escritos de Leibniz e Samuel Clarke. Como já falamos do século XIII, discorreremos sobre o argumento cosmológico na modernidade.

Craig (1980) define o argumento a favor da existência de Deus de Espinosa e o de Leibniz como os mais centrais da modernidade. Trataremos, primeiro, de Espinosa e, em seguida, de Leibniz.

1.4.1 O argumento “cosmológico” de Espinosa

Já apresentamos, na parte sobre o argumento ontológico, o argumento ontológico de Espinosa. Compete-nos então expor brevemente o aspecto “cosmológico” do argumento juntamente e alguns conceitos centrais de Espinosa. Segundo Humber (1972), o argumento ontológico de Espinosa pressupõe o cosmológico. Humber (1972) mostra que as quatro provas de Espinosa são um argumento extenso e que elas são empiricamente embasadas.

Espinosa (1930) estabelece as definições e os termos necessários para a compreensão de sua prova para a existência de Deus, por exemplo, a causa de si mesmo. Ele entende por “causa de si mesmo” aquilo “cuja essência envolve a existência; ou aquilo cuja natureza não pode ser concebida como não existente” (ESPINOSA, 1930, p.94). Com efeito, “autocausado” é aquilo que existe necessariamente, de modo que é de sua essência existir. Conforme Craig (1980), Espinosa não entende, como os escolásticos, que a essência do que é autocausado seja a existência deste, mas fala de algo que tem uma essência que não pode ser concebida a menos que seja considerada como existente. Espinosa emprega a palavra “causa” não como “causa eficiente”, mas como um tipo de “razão”. Segundo Chauí (2002), na tradição teológico-metafísica, Deus sempre foi definido como incausado, “era a ausência de causa que o fazia absoluto”. Contudo, a autora aponta que essa ideia já havia sido empregada por Plotino para se referir ao Uno-Bem, por Crisipo e Sêneca aludindo ao deus, e por Descarte apontando para Deus. “Estoicos, neoplatônicos e Descartes haviam concebido a causa de si

tomando como fio condutor a ideia aristotélica da *héxis* como disposição interior e ato livre porque ‘em vista de si mesmo’ e ‘para si mesmo’” (CHAUÍ, 2002, p. 90).

A causa *sui* servia para distinguir aquilo que age tendo a si mesmo como fim e aquilo que age em vista de um fim que é posto por outro. De acordo com Chauí (2002, p.90), “na tradição, a causa de si não se referia à autoposição do absoluto e sim à sua ação, de tal maneira que a causa formal (a essência do agente) estava articulada à causa final”. Espinosa rejeita essa acepção quando postula que a causa de si é a autoposição do absoluto.

A palavra "causa", como é geralmente usada nas filosofias racionalistas e em toda a escrita de Espinosa, deve ser despojada de muitas das suas associações presentes (...) O que é comum ao uso de Espinosa e ao nosso uso contemporâneo da palavra é simplesmente que uma causa deve ser tomada como qualquer coisa que *explique* a existência ou as qualidades do efeito (...), “explicar” significa mostrar que uma proposição verdadeira é a consequência logicamente necessária de alguma outra; explicação envolve essencialmente exibir conexões necessárias, e "conexões necessárias" neste contexto significa uma conexão estritamente lógica a ser descoberta pela análise lógica das idéias envolvidas (HAMPSHIRE, 1951, p.35).

Espinosa concebe causalidade como uma relação envolvendo fundamento e consequente. Quando ele fala de algo que é a causa de si mesmo, estabelece que este é um ser autoexplicado, que é sua própria razão para a existência. Pollock (1899, p.149) afirma que Espinosa toma o conceito *causa sui*²⁹¹ e o redefine, de modo que deixa a “causação completamente fora” do conceito. É por isso que se diz que Espinosa pode ter considerado a existência de Deus como realmente causada por sua essência, “mas é igualmente verdadeiro que Deus é também autocausado de modo que sua essência é a base lógica ou a razão de sua existência” (CRAIG, 1980, p. 237).

A definição de Espinosa de causa de si, segundo Chauí (2003, p.92)

possui duas partes conectadas por um ‘ou seja’ (sive), indicando que a segunda parte não explica a primeira (...), mas é equivalente. A definição enuncia, portanto, que a essência é uma atividade (uma natureza) e que a natureza é uma ação imanente da essência existente (é esta essência). Assim, as duas partes destinam-se a estabelecer a identidade de essência e natureza (...) Da essência do que é a causa de si, é dito que ela *envolve* a existência; da natureza do que é a causa de si é dito que não pode *conceber-se* senão existente.

Conforme Chauí (2003, p.92), o verbo envolver (*involvere*) é empregado aqui em suas “três grandes acepções seiscentistas: incluir/conter, implicar/depender e unificar/igualar

²⁹¹ Uma discussão ampla é feita sobre o emprego da ideia de causa de si em CHAUI, M (1999).

(...). O tríplice sentido de *involvere* indica que a causalidade de que se trata não é uma sequencia temporal de eventos, nem uma sucessão de fatos encadeados”, mas “a ação de uma causa que dá a razão de sua existência e que por isso mesmo não pode conceber-se se não existente” (CHAUÍ, 2003, p.93). No dizer da autora, “estamos diante de uma atividade em que a causa não tem o poder para produzir o efeito, mas é esse poder absolutamente atual – ‘senão existente’ – e por isso existente em si e concebido por si” (CHAUÍ, 2003, p.93). Em suma,

uma causa de si é inteligível por inteiro porque diz o que é a essência do definido – ela envolve a existência – e porque diz como deve ser reconhecida – só pode conceber-se existente. A essência é a forma como razão de seus constituintes e de suas propriedades; a natureza²⁹², a forma como razão de suas operações (CHAUÍ, 2003, p.94).

Além da noção de causa, o conceito de substância também é central na filosofia de Espinosa. Para o autor, substância é o que “é em si mesmo e é concebido através de si mesmo; em outras palavras, a concepção que não necessita da concepção de outra coisa por meio do qual ela deve ser formada” (SPINOZA, 1930, p.94). A questão “o que é a substância?” equivale à indagação metafísica “o que é o ser?”. Com efeito, a resposta a ela é a solução ao problema central da metafísica.

Percebemos que esse conceito de substância se diferencia do conceito de Tomás de Aquino, pois diz respeito àquilo que é concebido por meio de si mesmo. Para Espinosa, o conhecimento de um efeito envolve o conhecimento da causa. Portanto, “ao definir a substância como aquilo que não requer a concepção de qualquer outra coisa para ser concebida”, Espinosa “implicitamente afirma que substância não é um efeito, isto é, não possui causa externa” (CRAIG, 1980, p.237). Pollock (1899, p.151) define a concepção de substância de Espinosa como aquilo “que existe sem qualquer razão externa para a sua existência”. Em suma, a substância é o que estrutura a existência de todas as coisas, ou seja, o que constitui a essência do real.

O terceiro conceito central na filosofia de Espinosa é o conceito de Deus²⁹³. Ora, uma vez que todas as coisas, para o autor, ou existem em si, ou existem em outro, então não pode

²⁹² “*Natura* é o que tem em si mesmo o princípio de suas ações e operações, imanência ativa daquilo que é auto-suficiente e auto-regulado em si mesmo, não carecendo de causa externa para ser e agir; em suma, a causa eficiente interna. (...) uma essência que envolve existência é uma natureza só concebível existente” (CHAUÍ, 2003, p. 94).

²⁹³ Para entender o conceito de Deus, devemos entender também o conceito de modo do autor. Modo é tudo aquilo que existe ou que pode vir a existir e que assume uma forma característica qualquer, ou seja, que pos-

haver substância alguma além de Deus. E, se a substância é aquilo que não necessita de nada além de si mesma para ser concebida, coincide com a *causa sui*, ou seja, ela é a causa ou a razão de si mesma. Com efeito, Deus é absolutamente infinito, isto é, ele é “a substância que consiste de atributos infinitos, cada um dos quais expressa a eterna e infinita essência” (SPINOZA, 1930, p.94). Espinosa entende por atributo²⁹⁴ “aquilo que o intelecto percebe da substância, como se constituísse sua essência” (SPINOZA, 1930, p.94).

“O atributo *constitui* a essência²⁹⁵ de substância, por conseguinte, é em si e concebido por si e é exatamente por isso que o intelecto o percebe como constituindo a essência dela. O atributo não é um predicado, mas constituinte da essência da substância” (CHAUÍ, 2003, p.104). Ou seja, a substância²⁹⁶ é conhecida por nós somente por meio dos atributos perceptíveis para nós, e os atributos são qualidades que compõem o ser da substância²⁹⁷.

Deus é afirmado como a substância de atributos infinitos. Ele deve, portanto, ser absolutamente infinito, porque ele não é simplesmente infinito de um modo (...), mas em todos os aspectos. Deus é, portanto, uma substância absolutamente infinita (CRAIG, 1980, p.238).

A concepção de Deus de Espinosa é contrária às formas tradicionais de conceber Deus como um ente separado²⁹⁸ que age conforme seus desígnos e sua vontade suprema que controla todas as coisas. Segundo Tillich, o pensamento espinosiano seria panteísmo e consistiria em afirmar a existência de uma única substância eterna na qual “todas as coisas existentes seriam apenas modos dessa substância. Essa substância possuía inúmeros atributos, embora só conheçamos dois deles, a mente e a extensão (...) A substância está presente em to-

sui um formato da realidade, ainda que este formato seja transitório. É o caso de todas as coisas que se manifestam e se apresentam de diferentes maneiras.

²⁹⁴ Segundo Craig (1980), uma das grandes controvérsias nos estudos de Espinosa é identificar se os atributos são somente aspectivos ou se eles são realmente distintos da substância, o que levaria à necessidade de verificar se isso destrói o seu monismo.

²⁹⁵ “Dizer que o atributo constitui a essência da substância significa afirmar que: 1) é uma maneira de ser da substância; 2) é a natureza da substância conforme a si mesma; 3) é ato, ação ou atividade de um agente conforme a si mesmo; 4) é contemporaneidade do ser e do agir da substância. Núcleo da definição de atributo, ‘constituindo’ diz literalmente que: 1) a substância é inteligível em si mesma (o intelecto percebe o que constitui a essência dela); 2) a substância não é um fundo indeterminado, mas uma essência cuja constituição é inteligível (o atributo); 3) o atributo é uma atividade ou ação constituinte, uma ação que é o seu próprio ser; 4) a essência da substância é auto-ordenada ou conforme a si mesma e por si mesma; 5) a substância é uma ligação ou união firme e permanente de ações (de seu atributo) das quais ela é a nascente ou origem” (CHAUÍ, 2003, p.106).

²⁹⁶ Essa substância (que é Deus) é livre, no sentido de que existe e age por necessidade de sua natureza e também é eterna ou necessária, pois sua essência envolve a sua existência.

²⁹⁷ Nesse aspecto, pensamento e extensão são manifestações e atributos da substância divina.

²⁹⁸ Como vimos, Tillich (2005) nomeia como supranaturalismo essa concepção de Deus como um ente separado, que está ao lado ou acima das criaturas.

das as coisas” (TILLICH, 2010, p.99)²⁹⁹. Em suma, tudo o que existe, existe em Deus, pois sem Deus nada pode existir nem ser concebido.

A substância (que é Deus) pode ser entendida de duas formas: *natura naturans*³⁰⁰, que significa a natureza criativa, “o fundamento criativo de todos os objetos naturais” (TILLICH, 2005, p.302); e *natura naturata*, que é o resultado dessa criação, o lado passivo dessa mecânica, que é o que já foi criado e construído. No dizer de Craig, *natura naturata* é “o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou dos atributos de Deus, isto é, todos os modos atributos de Deus na medida em que são considerados como coisas que estão em Deus” (CRAIG, 1980, p.251) e não podem ser concebidos sem Deus. A *natura naturans* é idêntica a Deus; porém, a *natura naturata* não é.

Podemos, então, passar ao argumento cosmológico de Espinosa. Alguns afirmam que este se trata de uma outra versão do argumento ontológico, enquanto outros asseveram que os quatro argumentos de Espinosa (1930) partem de premissas empíricas. Consideraremos apenas um dos argumentos de Espinosa, que pode ser visto tanto como um argumento *a priori* como *a posteriori*:

na última demonstração desejei provar a existência de Deus de maneira *a posteriori*, para que a demonstração seja mais fácil de entender, e não porque a existência de Deus não se demonstra *a priori* pelos mesmos motivos (SPINOZA, 1930, p.104-105).

Essa frase mostra que Espinosa acredita que a existência de Deus pode ser demonstrada tanto *a priori* como *a posteriori*. Vejamos o argumento de Espinosa.

Incapacidade de existir é impotência e, por outro lado, a capacidade de existir é o poder, como é auto-evidente. Se, portanto, não há nada que exista necessariamente, exceto as coisas finitas, segue que as coisas finitas são mais poderosas do que o Ser absolutamente infinito, e isso (como é auto-evidente) é absurdo. Portanto, ou nada existe ou o ser absolutamente infinito também existe necessariamente. Mas nós mesmos existimos, quer em nós mesmos ou em algo que existe necessariamente. Portanto, o ser absolutamente infinito, isto é, Deus, necessariamente existe (SPINOZA, 1930, p.104).

Craig (1980, p.244) reconstrói a prova. Apresentamos, a seguir, nossa tradução dessa reconstrução:

²⁹⁹ É da noção de substância de Espinosa que vem o que Tillich (2010, p.99) chama de princípio de identidade: “Todas as coisas se identificam na substância eterna e divina que tudo fundamenta. Entre o infinito e o finito a identidade é completa”.

³⁰⁰ *Natura naturans*, deve ser entendida como o que é em si mesmo e é concebido por meio de si mesmo ou como aqueles atributos da substância que expressam uma essência eterna e infinita.

1. Incapacidade de existir é impotência, enquanto capacidade de existir é poder.
A) Isso é autoevidente
2. Se apenas seres finitos existem, então seres finitos são mais poderosos do que o ser absolutamente infinito.
3. Mas isso é absurdo
A) Isso é autoevidente
4. Portanto, ou nada existe, ou existe o ser absolutamente infinito.
5. Mas nós existimos.
6. Portanto, o ser absolutamente infinito, ou Deus, existe.

Espinosa não se refere aos seres possíveis ou contingentes dos argumentos cosmológicos já mencionados aqui nesta tese, mas afirma que ser incapaz de existir é mais fraco do que ser capaz de existir. Com efeito, algo que existe possui mais poder do que algo que não existe. Daí entendemos a afirmação: “se apenas seres finitos existem, então seres finitos são mais poderosos do que o ser absolutamente infinito”. Segue-se logicamente dessa afirmação que um homem existente tem mais poder do que um Deus não existente. Para tentar evitar alguns problemas hermenêuticos e discussões sobre o argumento, Craig (1980, p.246) elabora sua própria versão do argumento. Segue a nossa leitura dessa versão:

1. Ou um absolutamente infinito e necessário Ser existe, ou não existe
2. Se um absolutamente infinito e necessário Ser não existe, nada existe.
A) Se um absolutamente infinito e necessário Ser não existe, ou nada existe ou existe apenas ser finito.
B) Mas é impossível que exista somente ser finito.
 - i. A capacidade de existir é poder; a incapacidade de existir é impotência.
 - ii. Se existe apenas ser finito, então ser finito seria mais poderoso do que ser absolutamente infinito.
 - iii. E isso é um absurdo.
- C) Portanto, se não há um absolutamente infinito e necessário Ser, nada existe.
- D) Portanto, existe um absolutamente infinito e necessário Ser.

Para entender a natureza do ser absolutamente infinito e necessário, precisamos lembrar que Deus é o único ser que é em si mesmo e é concebido por meio de si mesmo. Espinosa (apud CRAIG, 1980, p.246) argumenta que “desde que Deus, por definição, é um ser que possui atributos infinitos, se houvesse alguma outra substância na existência, então

ela compartilharia um atributo em comum com Deus”, mas isso seria um absurdo, pois duas substâncias que possuem os mesmos atributos seriam a mesma substância. Ora, como Deus possui todos os atributos, qualquer atributo que fosse possuído por outra substância compreenderia parte da essência de Deus, ou seja, seria parte de Deus.

Espinosa provavelmente chamaria isso de modo de Deus, pois não teria nenhum ser independente de seu próprio ser. Espinosa acrescentaria que não podemos conceber outra substância além de Deus, pois nós a conceberíamos como existente, e isso também é parte da essência de Deus. Portanto, Deus é a única substância, o único ser em si mesmo e é concebido por meio de si mesmo (CRAIG, 1980, p.247).

Isso nos conduz ao segundo ponto levantado por Espinosa: “o que é, é em Deus, e nada pode ser ou ser concebido sem Deus”. Segundo Craig (1980, p.247), Espinosa quer dizer que “tudo o que é é Deus”. Isso decorre, no dizer de Craig (1980), da definição de Espinosa das categorias da realidade. “Tudo é uma substância ou um modo de uma substância. Uma vez que Deus é a única substância e os modos são meras modificações de substância, então tudo o que é é simplesmente Deus e seus vários modos” (CRAIG, 1980, p.247). Em suma, Deus é idêntico à Natureza. Para esclarecer esse ponto, observemos a fala de Tillich (2005, p.302): “a expressão *Deus sive natura* (...) não diz que Deus é idêntico à natureza, mas que ele é idêntico à *natura naturans*, à natureza criativa”. Mas Tillich também pontua, como já citado, que há uma única substância eterna e todas as coisas existentes seriam apenas modos dessa substância, pois a substância é em si mesma necessariamente infinita, causa de si, individualizada por seus atributos e incapaz de ser produzida. Ademais, vimos também que extensão e pensamento são atributos de Deus.

Devemos considerar, além disso, que Espinosa não considera a existência como o faz Tomás de Aquino, por exemplo. Não a vê como um ato, mas como uma propriedade, uma essência. “Para Aquino, o ato de existir é o primeiro, e a essência de Deus se reduz a ele; mas, para Espinosa, a essência vem primeiro, e a existência de Deus se reduz (e é deduzida) dela” (CRAIG, 1980, p.250).

Craig (1980, p.250) conclui sua análise afirmando: “Para Espinosa, Deus não é pessoal, exceto na medida em que as pessoas são modos de Deus. O próprio Deus é simplesmente substância, isto é, o ser autoexistente do qual tudo é apenas um modo ou atributo”. Com efeito, o argumento cosmológico de Espinosa é importante porque, segundo Craig (1980), seu conceito de Deus é tão antitético ao conceito tradicional de Deus do teísmo que seu argumento levanta a questão de saber se o ser absolutamente necessário postulado pelo argumento cosmológico não passa do próprio universo.

1.4.2 O argumento cosmológico de Leibniz

Leibniz é um dos mais importantes filósofos na história dos argumentos para a existência de Deus. Todo o seu sistema filosófico se baseia na existência de Deus, conforme a tradição teísta. Sua prova para a existência de Deus utiliza o argumento ontológico, conforme já mostramos no capítulo anterior desta tese, o argumento cosmológico, uma forma especial do argumento teleológico e o argumento das verdades eternas. Trataremos apenas do argumento cosmológico do filósofo, que é a versão que foi empregada por Wolff e atacada posteriormente por Kant.

Leibniz procurou desenvolver uma versão do argumento cosmológico a partir da contingência, de uma maneira completamente diferente de Tomás de Aquino. Segundo Craig (1980), essa versão da prova cosmológica de Leibniz não é dependente de sua monadologia e, portanto, pode-se renunciar uma discussão ampla de sua metafísica em geral. Como fizemos anteriormente com os outros filósofos, devemos apenas expor alguns princípios subjacentes à prova.

Ortega y Gasset, na obra *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, inicia dizendo que, formal ou informalmente, o conhecimento é sempre contemplação de algo por intermédio de um princípio.

Na ciência, isso é formalizado e se torna um método ou procedimento deliberado: os dados do problema são referidos a um princípio que os “explica”. Na filosofia, isso é levado às últimas consequências, e não somente se procura “explicar” as coisas por meio de seus princípios, mas se exige que esses princípios sejam últimos, ou seja, em sentido radical (princípios) (ORTEGA Y GASSET, 1992, p.3).

Ortega y Gasset (1992) expõe dez princípios presentes na filosofia de Leibniz: 1) princípio dos princípios; 2) princípio de identidade; 3) princípio de contradição; 4) princípio da razão suficiente; 5) princípio da uniformidade ou princípio de Arlequín; 6) princípio da identidade dos indiscerníveis ou princípio da diferenciação; 7) princípio da continuidade; 8) princípio do melhor ou da conveniência; 9) princípio do equilíbrio ou lei da justiça; 10) princípio do mínimo esforço e das formas ótimas. Embora se possa falar em diversos princípios na filosofia de Leibniz, de acordo com Graig (1980) e Timossi (2005), é preciso entender apenas dois pressupostos básicos antes de entrar na prova de Leibniz, a saber: o princípio de contradição e o princípio da razão suficiente. O próprio Leibniz expõe a importância desses princípios:

Nossos raciocínios se baseiam em dois grandes princípios, o de contradição, em virtude do qual nós julgamos como falso o que envolve contradição, e verdadeiro o que é oposto ou contraditório ao falso. E o de razão suficiente, em virtude do qual consideramos que nenhum fato pode ser real ou existente, nenhuma afirmação é verdadeira, a menos que haja uma razão suficiente pela qual ela é assim e não de outra forma, embora na maioria das vezes essas razões não podem ser conhecidas por nós (LEIBNIZ, 1951, p.539).

O princípio de contradição de Leibniz é sinônimo do princípio de identidade. Ele próprio, escrevendo para Clarke, diz: “o princípio da contradição ou da identidade” (LEIBNIZ apud CRAIG, 1980, p.258). É, portanto, o princípio primeiro da razão e não pode ser negado se quisermos raciocinar.

Por sua vez, o princípio da razão suficiente tem como pano de fundo a afirmação de que nada acontece sem uma razão. Em outras palavras, é preciso que algo possua uma razão ou causa. Louis Couturat (1972, p.21) sustenta que esse princípio evoluiu do princípio de “dar uma razão”, passando pelo princípio de “razão determinante”, até chegar ao princípio de “razão suficiente”. O princípio da razão determinante afirma que “nada acontece sem uma causa ou pelo menos uma razão determinante” (LEIBNIZ, 1951b, p.147). Sobre o princípio de razão suficiente, Tessa Lacerda (2004) alega:

O princípio de razão suficiente que exprime o axioma “nada é sem razão” e dá inteligibilidade à pergunta pelo Ser (...) parece definir mais que a passagem, nos *Princípios da natureza e da graça*, de um registro físico para um registro metafísico; esse princípio não caracteriza apenas o percurso argumentativo da filosofia de Leibniz nesse texto, mas a própria concepção do que seja filosofia para Leibniz (LACERDA, 2004, p.XV).

Craig (1980, p.260) assevera que, de modo geral, “para Leibniz ‘razão’ significa ‘causa’; neste caso, o princípio da razão suficiente seria simplesmente o princípio de causalidade”. Em seguida, Craig (1980) destaca as cartas de Leibniz a Clarke, nas quais aparece o uso de razão como sinônimo de causa. Gottfried Martin (1964, p.9) também vê relação entre razão suficiente e causa, pois afirma: o “princípio de causalidade é um caso (*case*) especial do princípio de razão suficiente”.

Outro sentido da palavra razão é propósito ou causa final. Há, em geral, pelo menos três sentidos de razão suficiente, segundo Craig (1980, p.261), expressos especialmente na última carta de Leibniz a Clarke: “1) a existência de qualquer ser possui uma razão suficiente; 2) a ocorrência de qualquer evento possui uma razão suficiente; 3) a manifestação (*taking place*) de qualquer verdade requer uma razão suficiente”. Craig (1980, p.261) também afirma que “enquanto os dois primeiros podem ser interpretados simplesmente em termos de

causa eficiente e final”, esse não é o caso do último. Ao tratar deste, Leibniz refere-se a sua doutrina que apregoa que o predicado de toda afirmação verdadeira está contido no sujeito.

Na demonstração eu uso dois princípios (...) o da contradição, o outro determina que uma razão pode ser dada para cada verdade (que não é idêntica ou imediata), isto é, que a noção do predicado é sempre explícita ou implicitamente contida na noção de seu sujeito (LEIBNIZ *apud* CRAIG, 1980, p.261).

Leibniz está dizendo que “qualquer proposição verdadeira deve ter uma razão de ser verdadeira, e essa razão é que o predicado está contido no sujeito” (CRAIG, 1980, p.261). Portanto, além de causa eficiente e final (propósito), a palavra razão, para Leibniz, “também significa, quando aplicada às verdades, um fundamento racional” (p.261), isto é, a base inteligível de qualquer verdade.

Apesar de Leibniz não elaborar uma longa e clara defesa de seu princípio de razão suficiente, o filósofo indica algumas linhas de defesa, tanto *a priori* como *a posteriori*. Trataremos apenas da defesa *a priori*. O filósofo “diz que o princípio é requerido pela natureza das coisas, sendo um princípio essencial da razão, cuja negação conduz a uma posição indefensável e à destituição da parte mais importante da filosofia” (CRAIG, 1980, p.261). Em suma, a defesa *a priori* elaborada por Leibniz de seu princípio de razão suficiente consiste no fato de que: 1) a natureza das coisas exige esse princípio e 2) esse princípio não pode ser negado com consistência. Craig (1980, p.263-269) apresenta uma discussão elaborada sobre o que significa ser “requerido pela natureza das coisas” e não poder ser “negado com consistência”, além de expor outras maneiras de se defender o princípio de razão suficiente. Contudo, como não é o objetivo desta tese aprofundar a discussão sobre essa concepção de Leibniz, devemos então passar diretamente à análise do argumento cosmológico, tendo em vista que já expusemos os elementos essenciais para a compreensão dele.

No sétimo parágrafo da obra *Princípios da natureza e da graça*, Leibniz menciona o princípio da razão suficiente e sua importância para a metafísica:

Até aqui só falamos como simples físicos; agora devemos elevar-nos à metafísica, valendo-nos do grande princípio, pouco empregado usualmente, que afirma que nada se faz sem razão suficiente, isto é, que nada ocorre sem que seja possível àquele que conheça suficientemente as coisas dar uma razão que baste para determinar porque é assim e não de outro modo (LEIBNIZ, 2004, p.158).

Segundo o filósofo, a primeira pergunta que devemos formular é: “Por que existe alguma coisa e não nada? Pois o nada é mais simples e mais fácil do que alguma coisa. Ademais, supondo-se que devam existir coisas, é preciso que se possa dar a razão pela qual elas

devem existir assim e não de outro modo” (LEIBNIZ, 2004, p.158). O autor então discorre sobre a impossibilidade de se encontrar essa razão suficiente na série das coisas contingentes, ou seja, “na série dos corpos e de suas representações nas Almas” (LEIBNIZ, 2004, p.158), uma vez que não poderíamos encontrar na matéria a razão do movimento, mesmo que este fosse determinado.

E ainda que o movimento presente, que está na matéria, provenha do precedente, e este de outro precedente, com isso não conseguiríamos avançar, ainda que retrocedêssemos indefinidamente, pois sempre permanece a mesma questão. Assim, é preciso que a razão suficiente, que não necessita de outra razão, esteja fora desta série de coisas contingentes e se encontre em uma substância que seja sua causa, e que seja um ser necessário, que tenha em si a razão de sua existência, pois de outro modo não teríamos ainda uma razão suficiente na qual pudéssemos parar. E esta última razão das coisas se chama Deus (LEIBNIZ, 2004, p.158).

Além da prova supracitada, Craig (1980, p.168-169) cita outras três versões do argumento cosmológico de Leibniz. Explicitaremos aqui a primeira e a terceira. A primeira encontra-se na obra *Sobre a origem última das coisas*, escrita em 1697. Apresentamo-la a partir da compilação dos Wiener (1951, p.345-346) dos escritos de Leibniz:

Além do mundo ou agregado de coisas finitas, há uma unidade que domina, não somente a alma em mim, ou melhor, mas também o próprio Ego em meu corpo, mas em um sentido mais elevado. Pois a unidade que domina o universo (...), que o cria e o modifica, é superior ao mundo e, por assim dizer, é extramundano; portanto, é a razão última das coisas. Pois a razão última da existência não pode ser encontrada em qualquer coisa particular, em uma série de coisas ou em um todo agregado de coisas. Suponha que houvesse um livro eterno sobre elementos geométricos e que outros tenham sido sucessivamente copiados dele, é evidente que, embora nós possamos descrever o livro que chegou até o presente por meio do livro que foi seu modelo, nunca poderíamos, ao assumir qualquer número de livros, alcançar uma razão perfeita para eles; pois nós poderíamos sempre desejar saber porque aqueles livros existem entre outros e porque eles foram escritos daquele modo. O que é verdadeiro sobre os livros é também verdadeiro sobre os diferentes estados do mundo, porque, a despeito de certas leis de mudança, um sucessivo estado é, de certa maneira, somente uma cópia de seu precedente, e você pode voltar a qualquer estado anterior que nunca encontrará uma razão completa pela qual há algum mundo entre outros (...) E mesmo se você imaginar o mundo como eterno, uma vez que você postula uma sucessão de estados e não encontra uma razão suficiente para nenhum deles, pois a quantidade destes não traz uma razão suficiente, é evidente que a razão deve ser buscada em outro lugar (...) Disso se segue que, mesmo supondo a eternidade do mundo,

uma razão última extramundana das coisas, ou Deus, não pode ser evitada (LEIBNIZ apud WIENER, 1951, s/p)³⁰¹.

A segunda encontra-se na obra *Teodicéia* (1719) e a terceira, na *Monadologia*. Vejamos a terceira versão:

Mas a razão suficiente deve encontrar-se também nas verdades contingentes ou de fato, ou seja, na série das coisas espalhadas pelo universo das criaturas; onde a resolução em razões particulares poderia chegar a um detalhamento sem limite devido à variedade imensa das coisas da natureza e à divisão dos corpos até o infinito. Há uma infinidade de figuras e de movimentos presentes e passados que entram na causa eficiente desse meu ato presente de escrever, e há uma infinidade de pequenas inclinações e disposições de minha alma, presentes e passadas, que entram na sua causa final. E como todo este detalhe não encerra senão outros contingentes anteriores ou mais detalhados, cada um dos quais ainda necessitando de uma análise semelhante que pudesse explicá-lo, não se logrou avançar mais com isso: a razão suficiente ou última tem de estar fora da sequência ou séries deste detalhe das contingências, por infinito que este possa ser. Assim sendo, a razão última das coisas deve estar em uma substância necessária, na qual o detalhe das mudanças só esteja eminentemente, como em sua fonte: é o que chamamos Deus (LEIBNIZ, 2004, p.138).

Craig (1980) considera que esses argumentos não são distintos, mas são apenas versões da mesma prova. O problema, segundo Craig (1980, p. 273), reside na busca de Leibniz por “uma causa final ou uma base inteligível para o mundo”. Loemker (apud CRAIG, 1980, p.273) “argumenta que Leibniz está buscando uma causa final do mundo e esta é a vontade de Deus”. Mas Craig (1980, p.273) considera essa interpretação errada, pois, em seu dizer, Leibniz não está investigando “‘Por que este mundo e não outro?’”, mas ‘Por que o mundo em vez de nada?’ (...) Não é a causa final que é procurada, mas uma base racional de inteligibilidade para o mundo”. Ou seja, Leibniz está querendo saber se há razão para a existência do mundo ou não. “Este parece ser o sentido do argumento de Leibniz: deve haver uma razão, um fundamento de inteligibilidade ou de racionalidade para tudo, inclusive para o mundo” (CRAIG, 1980, p.274). Passemos, pois, a nossa leitura da reconstrução de Craig (1980, p.274) do argumento cosmológico de Leibniz:

1. Algo existe.
2. Deve haver uma razão ou fundamento racional pelo qual há algo e não nada.

³⁰¹ LEIBNIZ, “On the Ultimate Origin of Things” in: WIENER, *Leibniz Selections*, 1951.

3. Essa razão suficiente não pode ser encontrada em qualquer coisa singular ou na totalidade de coisas agregadas ou nas causas eficientes de todas as coisas.
 - a. As coisas no mundo são contingentes, isto é, determinadas em seu ser por outras coisas de tal modo que se a matéria e o movimento fossem alterados, elas não existiriam.
 - b. O mundo é simplesmente o conglomerado de tais coisas e, portanto, é contingente em si mesmo.
 - c. As causas eficientes de todas as coisas são simplesmente estados anteriores do mundo, e esses estados sucessivos não explicam por que há qualquer estado ou qualquer mundo entre outros.
4. Portanto, deve existir fora do mundo e dos estados do mundo uma razão suficiente para a existência deste.
5. Essa razão suficiente será um ser metafisicamente necessário, isto é, um ser que contenha a razão suficiente para a existência.

Em outra obra, Craig e Moreland (2005, p.569) sintetizam o argumento cosmológico de Leibniz assim:

1. Toda coisa existente possui explicação para sua existência, quer seja a necessidade de sua natureza quer uma causa externa.
2. Se o universo possui uma explicação para sua existência, essa explicação é Deus.
3. O universo é uma coisa existente.
4. Portanto, a explicação para a existência do universo é Deus.

“O que se pode saber sobre Deus, a razão última de todas as coisas? Primeiro, Deus deve possuir todas as perfeições” (CRAIG, 1980, p.274). Para ser a causa de todas as perfeições, argumenta Leibniz, é preciso que Deus possua todas elas:

Esta substância simples primitiva deve conter em si mesma eminentemente as perfeições contidas nas substâncias derivadas que são seus efeitos; assim terá a potência, o conhecimento e a vontade: isto é, terá onipotência, onisciência e bondade soberanas (LEIBNIZ, 2004, p.158).

Como criador deste mundo, além da infinidade de mundos possíveis, Deus deve ser perfeito de todos os modos necessários para atualizar a possibilidade deste mundo. “Em segundo lugar, só pode haver um Deus. Essa é a implicação necessária da busca de Leibniz por uma razão suficiente e última para tudo o que existe” (CRAIG, 1980, p.275). Leibniz diz:

Assim sendo, a razão última das coisas deve estar em uma substância necessária, na qual o detalhe das mudanças só esteja eminentemente, como em sua fonte: é o que chamamos Deus. Ora, sendo esta substância uma razão suficiente de todo este detalhe, o qual também está interligado em toda parte, não há mais que um Deus e este Deus é suficiente. (...) Donde se segue que Deus é absolutamente perfeito, pois a perfeição não é senão a grandeza da realidade positiva considerada precisamente, pondo à parte as restrições ou os limites das coisas que os têm. E onde não há limites, ou seja, em Deus, a perfeição é absolutamente infinita. Segue-se também que as perfeições das criaturas procedem da influência de Deus; mas suas imperfeições, de sua própria natureza, incapaz de ser ilimitada. Por isto distinguem-se de Deus. *Teodicéia*, §§ 20, 27-31, 153, 167, 377 ss. (LEBNIZ, 2004, p.138).

A pergunta sobre qual seria a razão suficiente de Deus, segundo Craig (1980), é respondida por Leibniz ora dizendo que não há razão suficiente para Deus, ora afirmando que Deus é sua própria razão. Conforme Craig (1980), uma das coisas que escandalizaram Samuel Clarke foi a persistência de Leibniz na afirmação de que o princípio da razão suficiente não permite exceções nem mesmo no ser divino. Ou seja, “o próprio Deus deve ter uma razão para fazer o que Ele escolhe fazer” (CRAIG, 1980, p.276).

Em suma, o argumento cosmológico de Leibniz diferencia-se demasiadamente do de Tomás de Aquino. O argumento de Leibniz não envolve causalidade eficiente, uma vez que, diferentemente de Aquino, Leibniz procura uma base racional pela qual os seres contingentes existem. Ademais, Leibniz também não argumenta contra o regresso infinito, mas, por meio da pergunta “por que há algo e não nada?” procede a uma razão final para o mundo inteiro e para seus estados anteriores. Por último, o argumento de Leibniz não pressupõe, como o de Aquino, uma distinção real entre essência e existência. Portanto, os argumentos são distintos e não podem ser confundidos, assim como ambos se distinguem do argumento cosmológico *Kalam*.

Craig e Moreland (2005) pontuam que uma das principais objeções ao argumento de Leibniz é que o princípio de razão suficiente é falso, dado que não existe explicação para a existência de qualquer conjunto de relações contingente, “pois se tal explicação for contingente, deve haver também outra explicação adicional; se for necessária, então os conjuntos de relações devem ser necessários” (CRAIG; MORELAND, 2005, p.569). Sobre isso, alguns teístas concordam que se deve, em última análise, chegar a um ponto final explicativo que seja um fato bruto, algo cuja existência é inexplicável. Swinburne, de acordo com Craig e Moreland (2005), em resposta à pergunta “Por que há algo e não nada?”, considera que devemos chegar à existência bruta de algum ser contingente. Tal ser que explicará a existência das demais coisas, mas não servirá para explicar a própria existência, ou seja, a ques-

tão de Leibniz permanecerá sem solução. Em outras palavras, para Swinburne, “Deus é a melhor explicação para a existência de todas as coisas com exceção do Elementar bruto, porque, como ser infinito e único, Deus é mais simples que o universo variado e finito” (CRAIG; MORELAND, 2005, p. 569). Segundo Craig e Moreland (2005, p.569), a premissa “toda coisa existente possui explicação para sua existência, quer seja a necessidade de sua natureza quer uma causa externa” torna impossível a existência inexplicável de coisas, inclusive dos fatos brutos. E, no dizer de Craig e Moreland (2005), esse princípio é mais plausível e inteligível do que o seu contraditório, ou seja, a concepção de que nada possui razão suficiente para existir. Os autores expõem também a réplica ateuista baseada em David Hume (apud CRAIG; MORELAND, 2005, p.570) que consiste nas perguntas: “Por que o universo material não pode ser necessariamente existente?” e “como pode algo, que existe desde a eternidade, ter uma causa, já que a relação implica uma propriedade de tempo e de princípio de existência?”.

Há duas maneiras teístas de prosseguir esse debate, pela via do tomismo ou pela via do argumento *kalam*. Craig e Moreland (2005) optam pelo argumento *kalam* como acréscimo ao argumento de Leibniz e resposta ao problema levantado por Hume. Ou seja, o problema não é mais se algo que existe desde a eternidade possui ou não uma causa, mas se o universo teve um início. Craig e Moreland (2005) expõem que a premissa “o universo passou a existir” tem sido afirmada tanto por argumentos filosóficos dedutivos como por argumentos científicos (por exemplo, a teoria do Big Bang). Essa premissa também é sustentada pelo pressuposto de que “o infinito real não pode existir”³⁰². Ora, se o infinito real não pode existir, também não pode haver o regresso temporal infinito de eventos. Ademais, o universo não pode ser infinito, ou seja, ele passou a existir. Assim, a melhor explicação possível para o fato de que “o universo passou a existir” é Deus.

2. O argumento cosmológico: objeções e sínteses

Os ataques de Hume e Kant ao argumento cosmológico, assim como ao argumento ontológico, constituíram um divisor de águas na história do argumento cosmológico. Após a

³⁰² Craig e Moreland (2005, p.573) pontuam que “infinito real” é o contrário de “infinito potencial”, ou seja, refere-se a “qualquer grupo que possua no tempo t um número de membros definidos e separados, maior que qualquer número natural”. Os proponentes do argumento considerar que existir consiste em “possuir existência extramental” ou “ser explicado no mundo real”.

apresentação de Leibniz e Wolf do argumento cosmológico, Hume e Kant iniciaram a “era moderna” desse argumento. Schopenhauer (1889), em “A quádrupla raiz do princípio da razão suficiente”³⁰³, afirma que Kant deu o golpe de misericórdia no argumento cosmológico e que as provas teístas, em seu tempo, perderam todo o crédito. Em função desse descrédito, leitores modernos do argumento cosmológico e das críticas dele têm reconstruído esses argumentos por diversas vias alternativas e insurgido contra a crítica kantiana ou a favor desta.

2.1 As objeções kantianas

Uma grande parte da *Crítica da Razão Pura* procura mostrar os erros que surgem por se aplicar espaço ou tempo, ou as categorias, a coisa não experimentadas. Quando isso acontece, afirma-o Kant, encontramos-nos perturbados pelas “antinomias” – isto é, por proposições mutuamente contraditórias, cada uma das quais pode aparentemente ser provada. Kant dá quatro dessas antinomias, cada qual consistindo de tese e antítese (RUSSELL, 1957, p.614).

Devemos considerar, aqui, apenas a quarta antinomia, a saber: há e não há Ser absolutamente necessário. Após as objeções ao argumento *a priori*, o filósofo passou a analisar duas outras provas na *Crítica da Razão Pura*: a prova cosmológica e a prova físico-teológica. Compete-nos abordar a análise de Kant da prova cosmológica. Já vimos que, segundo Kant (2001), a prova ontológica define Deus como *ens realissimum*³⁰⁴. Vimos também que parte da crítica kantiana ao argumento ontológico baseia-se na compreensão do filósofo de que a existência não pode ser um predicado real e, portanto, a afirmação de existência não acrescenta predicado real ao sujeito. Ademais, não se pode deduzir a existência de qualquer conceito. Vejamos, pois, a reconstrução de Kant do argumento cosmológico:

(...) se algo existe deve existir também um ser absolutamente necessário. Ora, pelo menos, existo eu próprio; logo, existe um ser absolutamente necessário. A premissa menor contém uma experiência e a maior infere de uma experiência em geral a existência do necessário³⁰⁵. Mas a prova prossegue e conclui que o

³⁰³ “On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason”.

³⁰⁴ “A prova ontológica, em sua formulação, define Deus como *ens realissimum*, o mais real de todos os seres – isto é, sujeito de todos os predicados que pertencem ao ser absoluto. Os que julgam a prova válida acreditam que, por ser ‘existência’ um predicado do tipo, esse sujeito deve gozar dela, isto é, ele deve existir. Kant, por sua vez, objeta que existência não é predicado. Com táleres imaginados, diz, possuem os mesmos predicados de cem táleres reais” (RUSSELL, 1957, p. 615).

³⁰⁵ Segundo Kant, “esta argumentação é demasiado conhecida para ser necessário expô-la neste lugar, pormenorizadamente. Repousa na lei natural, suposta transcendental, da causalidade, a saber, que todo o contingente possui uma causa, que, se por sua vez é contingente, deve também ter uma causa, até que a série das causas

ser necessário só pode ser determinado de uma única maneira, isto é, só mediante um dos predicados dentre todos os predicados opostos possíveis e, por conseguinte, deverá ser integralmente determinado pelo seu conceito. Ora, só pode haver um único conceito de coisa que determine integralmente *a priori* esta coisa, ou seja, o conceito de *ens realissimum*; portanto, o conceito do ser soberanamente real é o único pelo qual pode ser pensado um ser necessário, isto é, existe necessariamente um Ser supremo (KANT, 2001, p.520).

Kant reformula o argumento cosmológico a partir do *modus ponens* postulando que, para o proponente do argumento, a existência de algo contingente implica a existência de um ser absolutamente necessário, e a existência de um ser absolutamente necessário identifica-se com o *ens realissimum*³⁰⁶: “A prova cosmológica diz: se algo existe, um ser absolutamente necessário deve existir; ora, eu sei que existo; por conseguinte, um ser absolutamente necessário existe e deve ser o *ens realissimum*” (RUSSELL, 1957, p.615). O argumento reconstruído por Kant deduz da existência do sujeito cognoscente a existência de Deus.

A que argumento Kant se refere? Leibniz, como vimos, inicia o argumento dizendo que “algo existe” e que deve haver uma razão suficiente para a existência disso. A conclusão de Leibniz é que a razão suficiente deve ser um ser metafisicamente necessário. De certo modo, a reconstrução kantiana faz referência a Leibniz, mas não claramente, pois não trata de razão suficiente. Também a crítica de Kant não é dirigida diretamente ao argumento de Tomás de Aquino, Duns Escoto ou a qualquer outro filósofo medieval. Gilson (1965) afirma que Kant pretendia refutar Wolff, que fez com que todas as provas tomassem características ontológicas. Além disso, é possível dizer que a prova faz referência a Espinosa, pois este afirma a existência do sujeito cognoscente. Compete-nos mostrar de que maneira as objeções de Kant servem para o argumento cosmológico em geral.

Seja qual for o argumento cosmológico que Kant (2001) tem em mente, o filósofo considera que ele é sofisticado e pretende “por em evidência o artifício pelo qual apresenta, disfarçado de novo, um velho argumento, invocando o acordo de dois testemunhos, dos quais um é o da razão pura e o outro de confirmação empírica”, mas “só o primeiro que mu-

subordinadas pare numa absolutamente necessária, sem a qual não seria jamais completa” (KANT, 2001, p.520). Outra forma de citação dessa referência é: CRP A605/B633.

³⁰⁶ “O argumento cosmológico, diz Kant, começa da premissa empírica indeterminada que algo existe (porque eu, ao menos, existo) e, usando o princípio que se qualquer coisa contingente existe então isso conduz a afirmar a existência de algo necessário. Então, ele tem que dizer o que é esse algo, e o único candidato adequado para o posto é *ens realissimum* ou Deus” (WALSH, 1975, p.225).

da o traje e a voz para ser tomado pelo segundo” (KANT, 2001, p.521). Em outras palavras, apesar da aparência cosmológica e empírica da prova, o fundamento dela é igualmente ontológico. O filósofo considera que a prova cosmológica “estriba-se na experiência, dando assim a impressão de se distinguir da prova ontológica”, mas ela “só se serve da experiência para dar um único passo” (KANT, 2001, p.521):

para se elevar à existência de um ser necessário em geral. O fundamento empírico da prova nada nos pode ensinar acerca dos atributos deste ser; então a razão afasta-se dele inteiramente e, por detrás de simples conceitos, investiga os atributos que um ser absolutamente necessário em geral deve possuir (...) Julga então encontrar estes requisitos unicamente no conceito de um ser soberanamente real e logo conclui: é este o ser absolutamente necessário (KANT, 2001, p.521).

Ora, é precisamente esta a função do argumento cosmológico: partir da experiência (isto é, do mundo) para inferir sobre Deus. Mas a reclamação de Kant (2001) é que o aspecto empírico da prova não se refere ao conceito de ser necessário.

Kant (2001) também define o pressuposto do argumento como o conceito de um ser dotado da realidade suprema (*ens realissimum*) que satisfaz plenamente o conceito da necessidade absoluta na existência. Ou seja, o fundamento do argumento cosmológico é uma proposição admitida pelo argumento ontológico, pois “a necessidade absoluta é uma existência extraída de simples conceitos” (p.521-522). O filósofo assevera:

Se digo, então, que o conceito de *ens realissimum* é um desses conceitos e o único que é conforme e adequado à existência necessária, também tenho que concordar que esta se poderia inferir dele. Portanto, na chamada prova cosmológica, só a prova ontológica a partir de puros conceitos contém propriamente toda a força demonstrativa e a suposta experiência é totalmente inútil, servindo talvez somente para nos conduzir ao conceito de necessidade absoluta, mas não para mostrar essa necessidade em qualquer coisa determinada (KANT, 2001, p.522).

No dizer de Kant (2001), se o conceito de *ens realissimum* é o único que corresponde à existência necessária, pode ser que a existência necessária seja deduzida do conceito de *ens realissimum*. Se esse é o caso, o argumento recai no suposto erro do argumento ontológico, a saber: deduzir a existência de conceitos.

O problema apontado por Kant também reside no próprio conceito de *ens realissimum* e esse problema perpassa toda a *Crítica da Razão Pura*, pois, um dos pressupostos de Kant, como já mostramos nesta tese, é que pensamentos sem conteúdos são vazios. Dessa forma, o conceito vazio não é aquele que não tem conteúdo, mas sim aquele conceito que não corresponde a nenhum objeto:

(...) o objeto de um conceito, a que nenhuma intuição dada corresponde, é = nada, isto é, um conceito sem objeto, como os números, que não podem ser contados entre as possibilidades, embora nem por isso tenham de ser dados por impossíveis (...) também sem exemplo extraído da experiência (KANT, 2001, p.318)³⁰⁷.

Mario Caimi (2001), ao explicar o que significa um conceito vazio em Kant, diz que um conceito pode ser vazio quando ele não está combinado com uma intuição correspondente. “Esse conceito vazio não deixa de ser, como conceito, possível; isto é: mediante ele pode-se pensar alguma coisa. Ele tem, então, um conteúdo, que é o pensado nele” (CAIMI, 2001, p.191). Mas o pensado nesse conceito não é qualquer coisa que possa ser objeto no sentido kantiano, isto é, que pertença ou possa pertencer à experiência.

Ora, visto que o conceito deve referir-se a uma intuição sensível, o próprio conceito de *ens realissimum* não pode ser um simples conceito, mas deve ser uma ideia ou um conceito puro. É por isso que Kant (2001, p.522) afirma que, na prova cosmológica, “temos de abandonar toda a experiência e procurar entre conceitos puros qual deles contém as condições de possibilidade de um ser absolutamente necessário”. O fim da prova cosmológica é a existência de um ser absolutamente necessário. Todavia, para Kant, não há qualquer objeto que corresponda a esse ser, exceto a noção de *ens realissimum*; e este, por sua vez, também não remete a nenhuma intuição. Isto é, aquilo que é absolutamente necessário deve ser o *ens realissimum* e este, por sua vez, não possui nenhum objeto em especial, mas somente o máximo pensável³⁰⁸, ou seja, aquilo cuja inexistência é impossível.

Kant então tenta reduzir os argumentos a sua forma escolástica a fim de mostrar a falácia que há neles. E ele o faz mostrando a relação entre aquilo que é absolutamente necessário e o *ens realissimum*:

Se é certa a proposição: Todo o ser absolutamente necessário é, ao mesmo tempo, soberanamente real (o que é o *nervus probandi* da prova cosmológica), deverá poder converter-se, como todos os juízos afirmativos, pelo menos *per accidens*; portanto: Alguns seres soberanamente reais são, ao mesmo tempo, seres absolutamente necessários. Ora um *ens realissimum*, não se distingue de outro *ens realissimum* em coisa alguma e o que vale em relação a alguns seres, englobados neste conceito, vale também em relação a todos. Por conseguinte, também (neste caso) poderei converter absolutamente a proposição, dizendo: Todo o ser soberanamente real é um ser necessário. Como esta proposição é determinada *a priori* unicamente

³⁰⁷ KANT, *Crítica da Razão Pura*, B347.

³⁰⁸ Ou, nas palavras de Anselmo, “aquilo sobre o qual não se pode pensar nada maior”.

pelos seus conceitos, o simples conceito de ser soberanamente real tem de conter, implicitamente, a necessidade absoluta desse ser. É o que a prova ontológica afirmava e a cosmológica não queria admitir, muito embora seja o fundamento das suas conclusões, se bem que de uma maneira oculta (KANT, 2001, p.522).

Ou seja, ao concluir que há um ser absolutamente necessário, o argumento nada mais fez do que utilizar a causalidade para mostrar por que não é contingente. Com efeito, se não é contingente, é absolutamente necessário. A necessidade da existência de uma causa primeira se dá em função do uso metafísico que se faz da categoria de causalidade. Dado o pressuposto de que tudo o que é contingente é causado e de que não há como ir até o infinito na série causal, tem-se a necessidade de uma causa primeira não-contingente, isto é, absolutamente necessária. E o único conceito que corresponde a essa causa é o *ens realissimum*. Como vimos, Kant (2001) considera que o *ens realissimum* já estava pressuposto no argumento.

O princípio transcendental que do contingente nos faz inferir uma causa, princípio que só tem significado no mundo sensível, mas que já não tem sentido fora desse mundo. Com efeito, o conceito puramente intelectual do contingente não pode produzir nenhuma proposição sintética como a da causalidade, e o princípio desta só no mundo sensível encontra significação e critério para a sua aplicação; aqui, porém, deveria precisamente servir para sair do mundo sensível (KANT, 2001, p.523)

Segundo o filósofo, esse princípio tem significado no mundo sensível, mas não tem sentido se não se refere à experiência, pois o uso da causalidade, no argumento cosmológico, não encontra significação nem mesmo critério para a sua aplicação, ou seja, não é relativo a nenhum objeto e tampouco pode ser verificado. Portanto, o uso desse princípio no argumento é indevido.

Devemos considerar que Kant (2001), na *Crítica da Razão Pura*, diz que as categorias e os princípios lidam com os fenômenos e constituem a forma do entendimento puro, que possibilita a experiência. E também frisa que, mediante uma categoria pura, não se pode determinar nenhum objeto, apenas é possível exprimir o pensamento de um objeto em geral:

Este caso é também o de todas as categorias e de todos os princípios delas formados, como facilmente se vê, porque não podemos dar uma definição real de nenhuma delas, [isto é, tornar compreensível a possibilidade do seu objeto,] sem nos reportarmos, em seguida, às condições da sensibilidade, portanto à forma dos fenômenos, aos quais, como seus únicos objetos, devem estar limitadas essas categorias; porque, retirada esta condição, desaparece todo o significado, ou seja, toda a relação com o objeto, e já não haverá um exemplo que possa tornar concebível que coisa é propriamente pensada com tais conceitos (KANT, 2001, p.286).

Para Kant (2001), as categorias não podem tornar compreensível a possibilidade de seu objeto sem se reportar às condições da sensibilidade, ou seja, à forma dos fenômenos, aos quais devem estar limitadas essas categorias. Do contrário, desapareceria todo o seu significado e toda a sua relação com o objeto, impedindo-nos completamente de tomar um exemplo que torne compreensível aquilo que é pensado com esses conceitos.

Com efeito, o conceito de causalidade, para Kant, é problemático, pois não permite nenhuma explicação que determine o objeto. Tal conceito depende da representação de uma sucessão, que implica a representação do tempo e, nessa sucessão, uma existência que segue a não existência (ou vice-versa) e, portanto, uma mudança. Ademais, os princípios de possibilidade e necessidade, sempre que são definidos a partir do entendimento puro, recaem em tautologia. A ilusão, pois, de tomar a possibilidade lógica do conceito (que não se contradiz a si próprio) pela possibilidade transcendental das coisas (em que um objeto corresponde a um conceito), segundo Kant (2001), não deve nos enganar. É isso o que ocorre no argumento ontológico e supostamente se repete no cosmológico.

Em resumo, o terceiro capítulo da Analítica Transcendental da *Crítica da Razão Pura* (KANT, 2001, p.291)³⁰⁹ pode ser assim expresso: 1) a categoria pura não basta para formar nenhum princípio sintético *a priori*; 2) os princípios do entendimento puro têm apenas uso empírico, nunca transcendental; 3) os princípios sintéticos *a priori*, para além do campo da experiência possível, não podem existir; 4) as categorias puras, sem as condições da sensibilidade, têm apenas significado transcendental, mas não servem nem para uso empírico nem para uso transcendental, pois carecem de condições para uso nos juízos. Em suma, se as categorias forem desligadas da sensibilidade, elas não servem para nada, isto é, não podem ser aplicadas nem determinar nenhum objeto. Visto que a concepção de ser absolutamente necessário transcende toda experiência, a causalidade não pode se estender a ele, como supõe o argumento.

Agora podemos compreender a crítica kantiana a partir de sua própria reconstrução e tipificação do argumento cosmológico e analisar onde estão as falácias do argumento: “Todo o contingente possui uma causa, que, se por sua vez é contingente, deve também ter uma causa, até que a série das causas subordinadas pare numa absolutamente necessária, sem a qual não seria jamais completa” (KANT, 2001, p.520). Percebemos que, no entendimento

³⁰⁹ B305/A249.

de Kant, a causa absolutamente necessária apenas completa a série de causas subordinadas. Podemos reconstruir o argumento exposto por Kant (2001) assim:

1. Todo o contingente possui uma causa (causalidade)
2. Se essa causa for contingente, ela deve também ter uma causa
 - A) Se não for, ela deve ser absolutamente necessária
3. Mas a série de causas contingentes não pode ir ao infinito
4. Portanto, deve haver uma causa primeira absolutamente necessária.

Ora, dizer que tudo o que é contingente possui uma causa seria um juízo tautológico quando se define “contingente” como aquilo que é causado. Seria como dizer: “aquilo que é causado possui uma causa”. Tomando essa acepção de “contingente”, nada se deduz dessa afirmação e o argumento não prossegue, pois não há qualquer objeto real em questão. Contudo, Kant não especifica o argumento cosmológico ao qual se refere e, com efeito, não se conhece qual era a acepção de “contingente” utilizada pelo proponente do argumento nem se sabe se o argumento, de fato, parte dessa premissa. Por outro lado, supondo-se que Kant referia-se ao argumento cosmológico em geral e que, portanto, todos os argumentos cosmológicos partiam daquela premissa, algum defensor de algum argumento específico (o de Tomás de Aquino, por exemplo) poderia dizer que essa não era a concepção de “contingente” ao qual o específico argumento se referia e, conseqüentemente, não se tratava de tautologia.

Vejamos. Tomás diz que “há coisas que podem ser ou não ser”, pois nascem e perecem. Pode-se resumir isso assim: “há coisas contingentes”. Isso seria diferente de: “todo contingente possui uma causa”. A premissa seguinte da terceira via tomista é: “todas as coisas não podem ser meramente possíveis (ou contingentes)”. E a explicação, como vimos, é que, se uma coisa é meramente possível, em algum momento ela não existiu; e, com efeito, se todas as coisas fossem meramente possíveis, então, em algum momento, cada uma delas não existiu. Sendo assim, se não houvesse algo necessário, então nada existiria agora. E, dentre a série de coisas necessárias, deve haver uma causa absolutamente necessária. Percebe-se, pois, que Tomás deduz o ser absolutamente necessário das causas necessárias, não das causas contingentes, como supõe Kant. Portanto, apesar de, no âmbito da Crítica da Razão Pura, não ser possível aplicar a categoria de causalidade àquilo que não é empírico (e Tomás o faz), se a leitura de Kant se referir ao argumento tomista, ela não é fiel ao argumento.

Ainda assim, Kant não se detém nisso, mas no uso indevido da categoria de causalidade, como mostramos.

O raciocínio que consiste em concluir, da impossibilidade de uma série infinita de causas sobrepostas dadas no mundo sensível, uma causa primeira; o que nem os princípios do uso da razão autorizam na própria experiência, quanto mais tornar extensivo este princípio para além dela (até onde esta cadeia não pode prolongar-se) (KANT, 2001, p.523)

Aqui o filósofo está mencionando o cerne dos argumentos cosmológicos, a saber: a série infinita de causas. Há dois problemas em questão: a busca por encerrar a série com uma causa primeira e a necessidade de que esta causa esteja fora da série. Ora, se a causalidade só tem sentido quando se refere a uma experiência possível, a razão não está autorizada a considerar uma causa primeira incausada como “acabamento da série” nem mesmo a supor que tal causa esteja fora da série, pois as categorias do entendimento não conseguem admitir nada que esteja fora de suas condições. Daí segue a terceira pretensão sofisticada do argumento mencionada por Kant (2001, p.523): “A falsa satisfação da razão consigo mesma em relação ao acabamento desta série, em virtude de pôr enfim de lado toda a condição, sem a qual todavia não pode ter lugar nenhum conceito de necessidade”.

O quarto sofisma mencionado por Kant (2001, p.524) trata da mesma objeção que já havia sido levantada em relação ao argumento ontológico, a saber: a “confusão da possibilidade lógica de um conceito de toda a realidade reunida (sem contradição interna) com a possibilidade transcendental”.

Em suma, Kant considera que o argumento está fundamentado no argumento ontológico porque o uso metafísico que o argumento faz da categoria de causalidade e a relação entre o conceito de um ser absolutamente necessário e o *ens realissimum* pressupõem que toda a realidade advém de conceitos metafísicos.

2.2 Algumas sínteses e críticas contemporâneas

Segundo Bruce (1972), a filosofia moderna e contemporânea possui um novo interesse pelo venerável e antigo argumento cosmológico, sob uma nova perspectiva. Diversas análises forneceram “se não soluções definitivas aos problemas tradicionais, pelo menos sugestões que podem ser desenvolvidas de maneira frutífera na direção de uma solução definitiva dos problemas que têm impedido o argumento cosmológico” (BRUCE, 1972, p.3-4). Bruce pontua que a primeira premissa do argumento cosmológico é a premissa: “seres contingentes existem” (p.5). Segue o argumento: 1) Seres contingentes existem; 2) esses seres contin-

gentes dependem de algo além deles para a sua existência; 3) o que causa (fornece a razão suficiente para) a existência de qualquer ser contingente deve ser outro ser contingente ou um não-contingente (necessário) ser; 4) o que causa (dá a razão suficiente para) a existência de qualquer ser contingente deve ser uma série infinita de seres contingentes ou um ser não-contingente (necessário); 5) uma série infinita de seres contingentes é incapaz de fornecer uma razão suficiente para a existência de qualquer ser; 6) portanto, um ser necessário existe.

Depois de discutir ponto a ponto o seu argumento, Bruce (1972, p.19-20) o esquematiza. Sintetizamos as colocações do autor em seguida:

1. Um ser contingente existe

A) Esse ser contingente é causado por si ou por outro.

B) Se fosse causado por si, teria precedido de si mesmo, o que é impossível.

2. Portanto, esse ser contingente é causado por outro, isto é, depende de algo mais para sua existência.

3. O que causa (fornece a razão suficiente para) a existência de qualquer ser deve ser outro ser contingente ou um ser não-contingente (necessário).

A) Se for um ser contingente, então essa causa contingente deve ser causada por outra e assim por diante, até o infinito.

4. Por conseguinte, o que causa (dá a razão suficiente para) a existência de qualquer ser contingente deve ser uma infinita série de seres contingentes ou um ser necessário.

5. Uma série infinita de seres contingentes é incapaz de fornecer a razão suficiente para a existência de qualquer coisa.

6. Portanto, um ser necessário existe.

No dizer de Bruce (1972), temos aqui um argumento cosmológico verdadeiro e válido, no qual as premissas verdadeiras parecem conduzir a uma conclusão válida. Sua tarefa, nessa obra, “é defender as premissas e pontos do argumento contra seus vários críticos, históricos e contemporâneos, para que possamos ver se nosso julgamento quanto à verdade desse argumento pode ser sustentado” (BRUCE, 1972, p. 20). A crítica kantiana não teria tanto efeito nesse argumento, uma vez que o argumento não toma “causa” no sentido aristotélico,

mas leibniziano, e neste último ela é vista como razão suficiente. Seria necessário, portanto, uma nova crítica ao argumento.

Apesar dessa e de outras defesas do argumento cosmológico, há também críticos contemporâneos dele. Uma das sínteses do argumento cosmológico é operada por Russell e, posteriormente, por Willian Rowe.

Segundo Rowe (1971), o argumento cosmológico tem duas partes distintas. A primeira estabelece a existência de um ser necessário. A segunda determina que esse ser necessário é Deus. O autor se preocupa, inicialmente, com os conceitos e as teses essenciais ao raciocínio exposto no início do argumento cosmológico, isto é, o argumento a favor da existência de um ser necessário. Utiliza a expressão “ser dependente” para representar “um ser que tem o motivo de sua existência na eficácia causal de algum outro ser”, e a expressão “ser independente” para referir-se a “um ser que tem o motivo de sua existência dentro de sua própria natureza” (ROWE, 1971, p.50). Esquematiza, então, o argumento cosmológico da seguinte forma:

1. Todo ser é um ser dependente ou independente.
2. É falso que todo ser é dependente³¹⁰;
3. Desse modo, existe um ser independente;
4. Portanto, existe um ser necessário.

Rowe (1971, p.52) considera que a discussão crítica desse argumento se centra em duas questões: “É verdade que deve haver uma explicação sobre a existência da coleção de seres dependentes? É verdade que se todo ser for dependente não haverá explicação da existência da coleção de seres independentes?”. Ele assevera que muitos filósofos, desde Hume até Russell, têm respondido a elas negativamente ou têm arguido que não há boas razões para a perspectiva de que cada uma dessas questões requer uma resposta positiva. Isso quer dizer que a crítica contemporânea do argumento também repousa sobre a noção leibniziana de razão suficiente.

Ademais, o filósofo Craig (1980), cuja obra é severamente utilizada nesta tese para traçar a história do argumento cosmológico, é um dos defensores contemporâneos do argumento cosmológico *kalam*. Craig (1980) desenvolve uma tipologia baseada no tema da regressão infinita que está presente de modo diverso nos diferentes tipos de argumentos cos-

³¹⁰ O autor começa o exame do argumento considerando a segunda premissa. Esta afirma que “nem todo ser é de tal maneira que sua existência é explicada pela eficácia causal de algum outro ser” (ROWE, 1971, p.50). Ou seja, nem todo ser é dependente.

mológicos. O autor categoriza os argumentos em três tipos: 1) aqueles que mantêm a impossibilidade de uma regressão temporal infinita (argumento *kalam*); 2) os que conservam a impossibilidade de uma regressão infinita essencialmente ordenada (argumento tomista); 3) aqueles que não fazem referência a uma regressão infinita (argumento de Espinosa e de Leibniz). Outro modo de categorizar esses três tipos de argumentos é: 1) argumentos baseados no princípio de determinação³¹¹ (*kalam*); 2) argumentos centrados no princípio de causalidade (tomista); 3) argumentos fundamentados no princípio de razão suficiente (leibniziano). Para Craig (1980), a crítica ao argumento geralmente parte de uma confusa mistura entre os argumentos, especialmente da assimilação mútua do argumento tomista e do argumento leibniziano.

William L. Rowe (1971) também considera que a crítica contra uma versão do argumento cosmológico pode ser totalmente irrelevante para outra versão dele. Mas, em sua opinião, todas as versões são dependentes, de alguma forma, do princípio de razão suficiente, já que a própria causalidade seria uma forma específica deste. Craig³¹² (1980) discorda parcialmente de Rowe, pois entende que os autores contemporâneos que lêem os proponentes das provas a partir de Leibniz interpretam, por exemplo, as provas tomistas e escotistas como busca por uma explicação final, em vez de as entenderem como busca por uma causa.

Curiosamente, os próprios tomistas são parcialmente reponsáveis por essa má interpretação de suas provas. Pois, como John Gurr mostra em seu cuidadoso estudo do princípio da razão suficiente em escolásticos de 1750 a 1900, os manuais escolásticos católicos gradualmente assimilaram a ênfase de Leibniz e Wolff em que os argumentos tomistas e leibnizianos se misturaram. Como resultado (...) o princípio de razão suficiente retrocedeu para Tomás de Aquino e Aristóteles. Tal tentativa é extremamente enganosa e contraproducente, pois dá a impressão de que, ao negar o princípio de razão suficiente, subjuga-se todas as versões do argumento cosmológico (CRAIG, 1980, p.285).

Craig (1980) argumenta que, mesmo que haja sucesso na crítica à prova de Leibniz, isso não garante êxito na crítica à prova de Tomás, pois esta diz respeito a causas, não a

³¹¹ De acordo com o princípio de determinação, a criação do universo requer um “particularizador” (um ser com livre vontade que decide o curso de uma ação entre várias opções) para querer que o universo existisse em um determinado momento. É importante considerar que no argumento cosmológico *kalam*, especialmente o elaborado por Craig, o tempo é a totalidade do espaço e do tempo, não há tempo antes da criação do mundo.

³¹² “Pode-se dizer que a conclusão de Rowe é verdadeira, na medida em que o princípio de causalidade é uma forma específica do princípio de razão suficiente. Leibniz certamente pensou que fosse assim; e, nesse sentido, a conclusão de Rowe seria correta, mas altamente enganosa. Pois dá a impressão que as provas tomistas e leibnizianas são do mesmo tipo e, na verdade, são os autores modernos que confundem os dois” (CRAIG, 1980, p.284).

razões, e não depende do fato de tudo possuir uma motivação, mas visa alcançar especificamente uma causa incausada. Ademais, Craig (1980) assevera que enquanto se pode rejeitar o princípio de razão suficiente como falso, não é fácil rejeitar como falso o princípio de causalidade. A confusão entre a noção de ser autoexplicativo e ser autocausado também subjaz aos erros interpretativos e às sínteses imprecisas da prova cosmológica.

Em suma, para Craig (1980), há dois tipos distintos de argumentos cosmológicos em Tomás e em Leibniz, e a confusão entre eles desdobra más interpretações dos argumentos. Por sua vez, o argumento *kalam* também se distingue de ambos, pois, nele, a causa do mundo é um agente pessoal que escolhe entre alternativas possíveis e concorrentes. No dizer de Craig (1980, p.287), “o princípio de determinação não é, portanto, redutível ao princípio de causalidade *simpliciter*”.

Craig (1980) expõe, com efeito, as principais questões filosóficas levantadas para cada um dos três argumentos cosmológicos apresentados em sua tese. No que diz respeito ao argumento de Leibniz, geralmente põe-se em questão: 1) o status do princípio de razão suficiente; e 2) a natureza do ser necessário na conclusão do argumento. Sobre o primeiro, diz-se que o princípio de razão suficiente é falso (ou não pode ser legítimo) quando aplicado ao universo. Ou seja, não há razão suficiente para o universo, que é ininteligível. No dizer de Craig, “essa perspectiva suscita sérias questões existenciais, uma vez que implica que o homem e o universo são, em última instância, sem sentido” (CRAIG, 1980, p.287). Sobre o segundo, Craig (1980) diz que Leibniz considera o ser necessário como autoexplicativo, porque este era logicamente necessário.

Embora alguns filósofos ainda queiram defender a noção de um ser logicamente necessário, muitos preferem falar de um ser factualmente necessário. Mas o problema com essa noção é que o próprio universo poderia ser visto como um ser necessário (...) Apesar de Espinosa abraçar essa conclusão com boa vontade, a maior parte dos teístas não o fez. Com efeito, para resolver esse problema, o defensor do argumento leibniziano precisa mostrar porque o universo não é um ser necessário (CRAIG, 1980, p.288).

Craig (1980) também pontua que o argumento cosmológico tomista levanta dois problemas básicos: 1) o status da distinção essência/existência³¹³; 2) a coerência lógica do ar-

³¹³ “Um tomista moderno que deseja expor e defender a teologia natural santa à luz do pensamento filosófico pós-medieval, deverá dizer algo para justificar a razão especulativa, metafísica. Ainda que se considere que o ônus da prova deve ser assumido primeiramente pelo oponente da metafísica, não se pode ignorar o fato de que a legitimidade e inclusive o significado das argumentações metafísicas tem sido postos em dúvida, e deve estar preparado para enfrentar esse desafio” (COPELSTON, 2008, p.276). Apesar disso, há diversos novos

gumento da regressão infinita. Sobre o primeiro, “o proponente da prova quer mostrar que, porque todos os seres finitos possuem essência e existência, deve haver um fundamento do ser em quem a essência e a existência são idênticas” (CRAIG, 1980, p.289). Deve revelar “que as coisas têm essências e que estas são metafisicamente distintas do ato de existir” (p.289). Craig (1980) questiona: a distinção entre essência e existência é lógico-conceitual ou há realmente um ato de existir conjugado com uma essência nas coisas finitas?

Os tomistas muitas vezes assumem que uma verdadeira distinção pode ser provada por meio da mudança e da dependência dos seres finitos, argumentando que tais seres não podem ser necessários. Mas isso só mostra que eles são naturalmente contingentes, não metafisicamente contingentes. A noção de que a contingência natural implica contingência metafísica é uma suposição errônea (...) Contudo, com toda a justiça, deve-se dizer que os críticos modernos da versão tomista do argumento cosmológico não conseguiram entendê-lo ou apreciar a centralidade da distinção real para a coerência da prova (CRAIG, 1980, p.289).

Sobre a coerência lógica do argumento da regressão infinita, Craig (1980, p.289-290) afirma: “não penso que o problema da possibilidade de uma regressão infinita seja, de algum modo, uma questão fechada e resolvida”.

Por fim, o argumento *kalam* levanta a questão de saber se a regressão temporal dos eventos pode ser infinita. “Basicamente dois problemas surgem aqui: 1) se um infinito atual pode existir na realidade; 2) se um infinito atual pode ser formado por adição sucessiva” (CRAIG, 1980, p.290). Segundo Craig, há um grande número de paradoxos que aparecem se assumirmos que um infinito atual pode existir no mundo real. O autor entende que “a existência de um infinito atual poderia ser logicamente possível, mas realmente impossível” (CRAIG, 1980, p.290). Nessa perspectiva, não se pode dizer que o universo seja infinito. Ou seja, diferentemente do argumento tomista e leibniziano, o argumento *kalam* não permite a possibilidade de o universo ser infinito.

3. Tillich e o argumento cosmológico

Apesar de a análise tillichiana do argumento cosmológico aparecer com mais sistematicidade no final da ontologia esboçada na *Teologia Sistemática*, a relação do autor com os argumentos ontológico e cosmológico vai além dessa obra. Na verdade, sua interpretação e

argumentos metafísicos para a existência de Deus que têm surgido nos dias de hoje. É evidente, pois, que o problema da existência de Deus envolve tanto o problema da metafísica quanto diversos outros problemas teológicos, como mostramos na análise do argumento ontológico.

abordagem dos argumentos constituem um pano de fundo de sua filosofia da religião. Isso se explicita no artigo *Dois tipos de Filosofia da Religião*. Além disso, em sua *Dogmática*, proposição 29, Tillich também situa os argumentos para a existência de Deus não na doutrina sobre Deus, mas no âmbito da criatura, pois, para ele, os argumentos não são “provas” da existência de Deus, mas “expressões da criaturalidade” (TILLICH, 2013, p.163).

Somente a *Dogmática* esclarece por que os argumentos não são argumentos. Devemos, então, analisar o tipo de filosofia da religião que subjaz aos argumentos, especialmente ao argumento cosmológico. Ademais, precisamos entender por que Tillich não considera os argumentos como provas da existência de Deus. Por fim, analisaremos o tratamento do tema dado pelo autor em sua *Teologia Sistemática*.

3.1 Dois tipos de filosofia da religião

Segundo Tillich (1987), há dois tipos de filosofia da religião: o ontológico e o cosmológico. Por sua vez, em um artigo intitulado *Distanciamento e reconciliação no pensamento moderno*, Tillich apresenta dois modos de aproximação a Deus: superando o distanciamento e encontrando o estrangeiro. O primeiro corresponde ao tipo ontológico de filosofia da religião; o segundo, por sua vez, ao cosmológico³¹⁴. Ambos os modos reaparecem no artigo *Dois tipos de Filosofia da Religião*, publicado em 1946. Esse artigo é incluído posteriormente na obra *Teologia da Cultura* (TILLICH, 2009).

Há dois modos de se chegar a Deus: o de superar o distanciamento e o de acolher o estrangeiro. No primeiro caso, o ser humano descobre a si mesmo quando descobre Deus; ele descobre algo idêntico a si mesmo, embora o transcenda infinitamente, algo do qual ele está alienado, mas do qual ele nunca esteve e não pode estar separado. No segundo caso, o ser humano encontra um *estrangeiro* quando ele encontra Deus. O encontro é acidental. Essencialmente, eles não pertencem um ao outro. Eles podem tornar-se amigos baseados em conjectura ou tentativa. Mas não há certeza sobre o estrangeiro que o ser humano encontra. Ele pode desaparecer e somente afirmações prováveis podem ser feitas sobre sua natureza. Esses modos simbolizam dois tipos possíveis de filosofia da religião: o ontológico e o cosmológico. O modo que busca superar a alienação (*strangement*) simboliza o método ontológico na filosofia da religião. O outro, que procura encontrar o estrangeiro (*stranger*), o método cosmológico (TILLICH, 1987, p.289).

³¹⁴ Tillich distinguiu entre o que ele chama de abordagem ontológica da tradição agostiniano-franciscana, por um lado, e a abordagem cosmológica da tradição tomista, por outro.

Vemos aqui que a leitura tillichiana do argumento ontológico corresponde mais adequadamente à sua própria concepção de Deus. Nessa abordagem, o argumento ontológico prenuncia a concepção de Deus como imanente-transcendente. Deus é aquilo do qual não se pode pensar nada de maior, isto é, aquilo que transcende infinitamente os seres, ao mesmo tempo em que é algo concebível por nós, porque habita em nós e se identifica conosco. Assim, o tipo ontológico é o modo tillichiano de abordar a religião. O autor nos deixa entender que esse tipo de filosofia se envolve com seu “objeto” de pesquisa e se aproxima dele. Por sua vez, o tipo cosmológico de filosofia da religião tende a ser distanciado de seu objeto, porque toma Deus como um objeto simples da razão, considerando-o no mesmo nível de outros objetos científicos, filosóficos ou metafísicos.

Um dos objetivos de Tillich no artigo de 1987 é mostrar que o método ontológico é a base mais adequada para toda filosofia da religião. Ele também busca evidenciar que o método cosmológico, sem o fundamento do ontológico, conduz à separação destrutiva da filosofia e da religião.

Segundo Tillich, há um problema histórico por trás dessas abordagens, a superação religiosa dos mitos que consiste na submissão de seus “poderes” ao “deus dos profetas de Israel”. No dizer de Tillich, “sua qualidade de deus da justiça levou-o a se tornar o Deus universal” (TILLICH, 1987, p.290; TILLICH, 2009, p.48). O autor considera que os “poderes” também foram conquistados filosoficamente, “submetendo-se a um princípio mais real do que todos eles; sua qualidade de abranger todas as demais qualidades levou-o a se tornar princípio universal” (TILLICH, 2009, p.48). E afirma: “o problema criado pela sujeição dos ‘poderes’ ao Deus absoluto e ao princípio absoluto é o ‘de dois absolutos’. Como se relacionam entre si? Os absolutos filosófico e religioso, Deus e *esse* não podem estar separados!” (TILLICH, 2009, p.49). Tillich (2009, p.49) continua: “na afirmação ‘Deus é’, realiza-se a relação, mas o caráter dessa relação é o problema presente em todos os problemas da filosofia da religião”. Diante disso, Tillich apresenta a “solução agostiniana” e a “dissolução tomista” do problema. Compete-nos enfatizar a “dissolução tomista”, que diz respeito ao método cosmológico da filosofia da religião³¹⁵. Antes, contudo, é importante reconsiderar alguns aspectos da solução agostiniana, que corresponde à abordagem ontológica.

³¹⁵ Já abordamos a “solução agostiniana” nos dois primeiros capítulos desta tese. Tal perspectiva consiste na relação entre *veritas* e Deus. Em resumo: “A verdade (*veritas*) é sempre pressuposta em todos os argumentos filosóficos; e *veritas* é Deus. Não se pode negar a verdade como tal porque sempre a estaríamos negando em nome da verdade e, assim, estabelecendo-a. Quando se afirma a verdade afirma-se, igualmente, Deus. (...) O

A abordagem ontológica é caracterizada pela consciência imediata de Deus, não como um possível objeto da experiência, nem como uma conjectura racional ou mesmo um postulado da razão prática, mas como o *prius* no qual está fundamentado todo ser, verdade e bondade. Embora o Espírito divino transcenda infinitamente o espírito humano, eles são essencialmente idênticos. Sob as condições da existência eles podem ser estranhos, mas eles não estão separados, de modo que, ao conhecer-se a si mesmo verdadeiramente, o ser humano conhece a Deus e vice-versa (CLAYTON, 1987, p.12).

Quanto ao método tomista de conhecimento, baseado na percepção sensorial e na abstração, é útil para conhecimentos científicos, mas jamais para alcançar o absoluto. Tillich faz alusão à afirmação de Mateus de Aquasparta sobre o método tomista: “Se, por um lado, abre caminho para a ciência, por outro, destrói completamente a via da sabedoria” (TILLICH, 2009, p. 51), isto é, a via da verdade-em-si. Tillich também cita Alexandre de Hales, para quem “a percepção e a aceitação da verdade eterna são a mesma coisa” (TILLICH, 2009, p.51). Por fim, o autor expõe como contraposição ao método tomista a tradição agostiniana mística, que postula a identidade do sujeito com o objeto em relação ao Ser-em-si. Dentre os participantes dessa tradição, encontra-se Eckhart, que assinala: “Não há entre Deus e a alma estranheza ou distância, pois a alma não é apenas igual a Deus (...) mas ele mesmo” (ECKHART *apud* TILLICH, 2009, p.52).

Apesar dessa defesa do que considera como “método ontológico”, o autor também tece críticas a Anselmo e ao argumento ontológico:

Anselmo, a partir do seu realismo epistemológico, transformou o *primum esse* no *ens realissimum*, isto é, o princípio universal num ser universal. Ao assim fazer, expôs-se a ataques, desde Gaunilo e Aquino até Kant, que negavam a transição lógica da necessidade do Ser-em-si para um ser superior, de um princípio além da essência e da existência a alguma coisa existente (TILLICH, 2009, p.52-53).

Notamos que Tillich aceita a crítica kantiana ao argumento ontológico, pois concebe que Anselmo transforma o ser-em-si em um ser que contém toda a realidade (*ens realissimum*). Todavia, apesar de não considerar o argumento como um verdadeiro argumento, Tillich acredita que essa análise de Anselmo é de grande valor, como vimos no segundo capítulo desta tese.

problema dos dois absolutos é resolvido de tal maneira que o religioso pressupõe qualquer questão filosófica, incluindo a questão de Deus. Deus é o pressuposto da questão de Deus: eis aí a resposta ontológica ao problema da filosofia da religião. Deus jamais será alcançado se for objeto de busca e não sua base” (TILLICH, 2009, p.49-50). Deus, portanto, é a identidade de sujeito e objeto, “não está sujeito à dúvida, pois a subjetividade e a objetividade não estão separadas” (TILLICH, 2009, p.50).

O método ontológico, elaborado por Agostinho e sua escola, enfrentou dificuldades tanto na forma do argumento ontológico de Anselmo como no seu uso teológico pelos grandes franciscanos. É nessa hora que começa a crítica de Tomás de Aquino. Mas sua crítica e, depois, a de Duns Escoto e de William de Ockham vão muito além das dificuldades e abusos. Para grande parte da humanidade ocidental, minou o método ontológico e, com ele, a certeza religiosa imediata. Substituiu, assim, o primeiro tipo de filosofia da religião pelo segundo (TILLICH, 1987, p.292).

Ora, não havendo certeza imediata de Deus – isto é, se Deus não é evidente por si mesmo – é preciso mostrar como se dá essa certeza. É aí que Tomás de Aquino aparece como um dos expoentes dessa outra abordagem, a cosmológica.

O autor resume a abordagem tomista assim: o caminho racional para Deus não é imediato, mas mediado. Tillich (1987) considera que para chegar a esse ponto, Tomás teve de abandonar a solução agostiniana. Ele cita Tomás:

Há dois modos pelos quais algo é conhecido: por si mesmo ou por nós. Portanto, eu digo que essa proposição “Deus é” só é conhecida por si mesma na medida em que Ele é em si mesmo, porque o predicado é o mesmo que o sujeito. Pois Deus é o seu próprio ser (...) Mas uma vez que nós não conhecemos sobre Deus o que Ele é, aquela proposição não é conhecida em si mesma, mas deve ser demonstrada por meio de coisas que são mais conhecidas a nós, isto é, por meio de Seus efeitos (TOMÁS DE AQUINO apud TILLICH, 1987, p.292-293).

De acordo com Tillich (1987, p.293), Aquino corta, com essas palavras, o nervo da abordagem ontológica, pois o ser humano é excluído do *primum esse* e da *prima veritas*. Assim, “é impossível para ele aderir à verdade incriada. Pois os princípios, os transcendentais, não são a presença do divino em nós, eles não são a ‘luz incriada’ por meio da qual vemos tudo, mas são a estrutura criada de nossa mente” (TILLICH, 1987, p.293). Destroí-se, portanto, o conhecimento imediato do Absoluto. Tillich (1987, p.293) diz que, tal como um estudante de música tem de aceitar as proposições dos matemáticos, “assim nós temos que aceitar as proposições daquela ciência que Deus tem de si mesmo e que os anjos entendem completamente. Elas são dadas a nós por meio de autoridade”. A Bíblia, conseqüentemente, para Tomás, torna-se uma coleção de proposições verdadeiras, e “não apenas guia para contemplação como em Boaventura” (TILLICH, 1987, p.293). No dizer de Tillich (1987, p.293), em Aquino, “*credere e intelligere* separavam-se”.

Tomás (apud TILLICH, 1987, p.293) frisa que, “assim como ela [a fé] não possui visão, não pode ser incluída na ordem do conhecimento presente na ciência” e, para ele, essa visão não se dava em nossa existência corpórea.

A separação da fé em termos de sujeição no sentido de sujeição à autoridade, e conhecimento em termos de ciência, conduz à ruptura das funções psicológicas que, para Agostinho, expressavam a mesma substância física. O intelecto é, então, movido pela vontade de aceitar conteúdos que lhe são acidentais; sem o comando da vontade o assentimento da ciência transcendental não pode ocorrer. A vontade preenche o vazio que o intelecto não pode preencher com a negação do caráter ontológico imediato (TILLICH, 1987, p.293).

Isso se dá por conta da epistemologia tomista que está presa aos sentidos. Com efeito, pode-se subir até Deus, a partir dos sentidos, por meio da categoria de causalidade. Tillich cita Gilson³¹⁶, em tom crítico, destacando que, em sua afirmação da existência de Deus por meio de demonstração, Gilson “igualava a existência de Deus à de uma pedra ou de uma estrela, e não apenas possibilita o ateísmo, mas torna-o inevitável, como se pode comprovar com o que aconteceu depois” (TILLICH, 2009, p.56).

Tillich também cita Duns Escoto, expondo que ele deu o primeiro passo nessa direção quando afirmou a separação insuperável entre o ser humano finito e o ser infinito de Deus. E conclui que “os argumentos cosmológicos como *demonstrationes ex finito* permanecem no âmbito do finito e não podem alcançar o infinito” (TILLICH, 2009, p.56). Conforme Tillich, somente a autoridade pode ir além da probabilidade racional de Deus. Esta não passa de “pura possibilidade”. “O conceito de ser perde o seu caráter ontológico; trata-se de palavra usada tanto para seres finitos como para o infinito. Deus deixa de ser Ser-em-si e transforma-se num ser particular que deve ser conhecido, *cognitione particulari*” (TILLICH, 2009, p.56).

Em suma, segundo Tillich (1987; 2009), esse foi o resultado da dissolução tomista³¹⁷ da solução agostiniana. “A questão dos dois absolutos foi resolvida da seguinte forma: o absoluto religioso transforma-se num ser singular onipotente, e o absoluto filosófico é for-

³¹⁶ Tillich critica essa frase de Gilson: “É, na verdade, incontestável que em Deus a essência e a existência sejam idênticas. Essa afirmação, porém, é verdadeira sobre a existência de Deus na qual ele subsiste eternamente nele mesmo; não na existência capaz de ser captada pela nossa mente, quando, por demonstração, estabelece a sua existência” (GILSON *apud* TILLICH, 2009, p.56).

³¹⁷ Tillich quer evitar a separação de duas ordens do conhecimento, uma natural e outra sobrenatural. No seu entender, a filosofia tomista caía nessa separação e não conseguia incluir a experiência religiosa em seu modo de abordar a questão de Deus. Todavia, há outros estudos contemporâneos que propõem interpretações diferentes sobre a relação entre conhecimento e fé em Tomás de Aquino (cf., por exemplo, MASCALL, 1949; SAVIAN FILHO, 2005; CATÃO, 2001). Ademais, Roger Pouivet, na obra *Après Wittgenstein, Saint Thomas*, afirma que Tomás não considerava a abstração indutivista como fundamento do conhecimento (cf. POUIVET, 1997). Isso mostra que a leitura de Tillich do pensamento de Tomás de Aquino, em virtude do tempo em que o autor escreveu, era ainda restrita. A questão de Tillich é fazer a filosofia dar conta da vivência religiosa, sem produzir dois absolutos (cf. TILLICH, 1955a).

malizado numa estrutura dada da realidade na qual tudo é contingente e individual” (TILLICH, 2009, p.56-57).

Segundo Clayton (1987, p.12), na abordagem cosmológica, ser, verdade e bondade não são mais conhecidos como a presença de Deus em nós, mas como “a estrutura criada do espírito humano que pode ser estendida a Deus somente analogicamente”. Nessa abordagem, “o Espírito Divino e o espírito humano estão essencialmente separados” (CLAYTON, 1987, p.12), tornando impossível o conhecimento imediato de Deus, assim como o desejo de Anselmo de conhecer Deus “tal como ele é”.

A abordagem cosmológica inicia, então, não com uma imediata autoconsciência de Deus, mas com o nosso conhecimento do mundo externo mediado pela nossa experiência sensorial a partir da qual ela tenta desenhar inferências sobre a existência e natureza de Deus. O conhecimento de Deus obtido é indireto, contingente, e não mais do que provável (CLAYTON, 1987, p.12).

John Clayton (1987) também considera que a abordagem ontológica tende ao que Tillich nomeia como “teonomia”, enquanto a abordagem cosmológica estaria mais próxima de uma “heteronomia”. Apesar de a abordagem cosmológica possuir significativa contribuição para o desenvolvimento de uma teologia da natureza ou da cultura, a ontológica possui valor ainda maior. Por isso, Tillich demonstra uma preferência por ela.

Carl Braaten (1972, p.xxiv), em sua introdução à obra *História do Pensamento Cristão* de Tillich, assevera: “O que parece único na interpretação de Tillich da Idade Média é o fato de que ele atribuiu a desintegração da teonomia e a lacuna emergente entre autonomia científica e heteronomia eclesiástica para ninguém menos que Tomás de Aquino”. Diz também que o ensaio *Dois tipos de Filosofia da Religião* revela o quão vivo os debates da Idade Média estavam no pensamento de Tillich. Em seu dizer, Tillich lecionava nesse período não como um observador imparcial, mas como um “participante apaixonado. Na maioria dos problemas, ele tomou o lado dos agostinianos contra os tomistas, dos franciscanos contra os dominicanos, dos realistas contra os nominalistas” (BRAATEN, 1972, p.xxiv). Tillich chamou essas questões de o “eterno diálogo entre Platão e Aristóteles que permanece na História” (BRAATEN, 1972, p.xxiv).

Braaten (1972) também afirma que a aliança de Tillich com a Idade Média diz respeito à sua mística, pois, para ele, há um elemento místico em todas as religiões, e o cristianismo possui uma mística concreta. Sem esse elemento místico, a religião se reduz ao intelectualismo e ao moralismo. “Nisto ele concordou basicamente com Schleiermacher e Rudolf Otto, contra Kant e Albrecht Ritschl” (BRAATEN, 1972, p.xxv). Tillich não se aliou a

Barth e Brunner nesse ponto porque considerava que eles eram demasiadamente apegados ao preconceito de Ritschl, segundo o qual o cristianismo e a mística são opostos. Braaten (1972) conclui afirmando que a doutrina tillichiana da existência de Deus é encaixada no quadro de sua ontologia mística. Esta, por sua vez, é responsável por expressões como: *Deus além do Deus do teísmo, Ser-em-si, fé absoluta, naturalismo extático, realismo da fé, conhecimento simbólico e essencialização.*

Para Clayton (1987, p.12), a visão de Tillich de duas abordagens da filosofia da religião é “amplamente convencional”, pois, em seu dizer, Tillich não possuía objetivos acadêmicos ao escrever o artigo *Dois tipos de Filosofia da Religião*; portanto, este não se trata de um texto acadêmico de história da filosofia. Com efeito, o valor desse estudo encontra-se em seu poder de sugerir novos pontos de vista para essa disciplina. Mas, de modo específico, essa obra serve, segundo Clayton (1987), para situar Tillich na tradição filosófica ocidental. Ou seja, essa obra é um excelente resumo da posição tillichiana em várias áreas do saber, mas não é propriamente uma obra acadêmica.

3.2 A leitura tillichiana do argumento cosmológico

Segundo Tillich (2007), Tomás, Escoto e Kant demonstraram a invalidez do argumento ontológico quando este foi elaborado para inferir sobre a existência de um ser superior. Contudo, o argumento ontológico permanece válido enquanto “análise da tensão humana entre o finito e o infinito” (TILLICH, 2007, p.198), pois “trata-se da certeza imediata” (TILLICH, 2007, p.198). Tomás e Escoto entenderam que o argumento “não é válido enquanto prova” (TILLICH, 2007, p.198) para a existência de um ser. Portanto, conforme Tillich, para preencher o vazio criado pelo fracasso do argumento ontológico e da percepção imediata do divino no humano, Tomás escolhe uma via que vai do mundo para Deus, pois o mundo, embora não sendo primeiro em si, é primeiro para nós. Contrariando, pois, a lógica agostiniana de que o primeiro para nós é a verdade e apenas a partir dela se pode duvidar, Tomás parte do mundo, isto é, do exterior. Já vimos as implicações dessa abordagem para a filosofia da religião. Cumpre-nos agora mostrar a análise de Tillich dos argumentos cosmológicos nas obras *História do Pensamento Cristão, Dogmática e Teologia Sistemática.*

3.2.1 As cinco vias na obra “História do Pensamento Cristão”

Sobre a primeira via, que está presente na obra *História do Pensamento Cristão*, Tillich diz:

Argumento a partir do movimento. O movimento exige causa. Essa causa é também movida. É preciso, pois, remontar a um motor imóvel que chamamos “Deus”. Trata-se de um argumento que parte do movimento, em termos de causalidade. Para se chegar à causa do movimento no mundo, é necessário encontrar algo que não seja movido (TILLICH, 1972, p.194)³¹⁸.

Podemos tentar reconstruir a leitura de Tillich do argumento assim:

1. O movimento exige causa.
2. Essa causa é também movida.
3. A série de causas movidas não pode ir ao infinito³¹⁹.
4. Portanto, deve haver uma causa primeira que é um motor imóvel.

A leitura de Tillich da primeira via é consistente? É discutível se o primeiro passo da leitura de Tillich corresponde ao argumento de Tomás. Vejamos novamente as primeiras premissas do argumento de Tomás de Aquino (2001):

1. Algumas coisas no mundo estão em movimento.
2. Qualquer coisa em movimento está sendo movida por outra coisa além dela.

Será que essas duas premissas de Tomás corresponde à premissa de Tillich “o movimento exige uma causa”? Como mostramos, Tomás não parte do movimento em si, mas de algumas coisas no mundo que estão em movimento, ou seja, de coisas que passam da potência ao ato. A passagem da potência ao ato pressupõe causalidade. Com efeito, o princípio “qualquer coisa no mundo em movimento está sendo movida por outra coisa” pode equivar à premissa “o movimento exige causa”, desde que se faça uma leitura “ontológica” do argumento. Ou seja, desde que se leia assim: posto que “qualquer coisa em movimento está sendo movida por outra coisa além dela”, então o próprio movimento exige uma causa. Partindo desse pressuposto, passamos ao segundo passo do argumento na leitura tillichiana: “essa causa é também movida” ou, em outras palavras, “essa causa está em movimento”. Pode-se dizer que: “o movimento requer uma causa que esteja em movimento”. Ora, se a

³¹⁸ Preferiu-se utilizar, na leitura das cinco vias de Tomás, a obra em inglês (TILLICH, 1972) e traduzi-la ao português em virtude de algumas imprecisões na tradução que já existe em português (TILLICH, 2007) e que também está sendo utilizada nesta tese.

³¹⁹ Esse terceiro passo não se encontra no texto de Tillich. Ele foi acrescentado para dar sentido lógico ao argumento.

causa requerida pelo movimento deve estar também em movimento, então o pressuposto do argumento é que o movimento requer movimento. Sendo assim, o argumento é circular, pois pressupõe que o movimento exige causa e a causa exige o movimento. Ademais, quando se diz “essa causa é movida por outra” isso quer dizer que a causa que está pressuposta em qualquer movimento é também causada ou movida. Ora, não se pode deduzir uma causa incausada de uma série de causas que, por princípio, devem ser causadas ou movidas. Portanto, a conclusão do argumento é inválida. Isso justifica porque Tillich (1972) alega que há uma petição de princípio no argumento.

O argumento de Tomás de Aquino (2001), conforme a reconstrução lógica de Craig (1980), é este: “qualquer coisa em movimento está sendo movida por outra coisa além dela”, e “essa outra coisa, se ela estiver em movimento, também está sendo movida por outra coisa e assim por diante”. Percebe-se que Craig não está dizendo que a causa exigida pelo movimento está também sendo movida, mas que, se a causa de qualquer movimento estiver também em movimento, há outra coisa além dela que a movimenta, pois tudo o que se move é movido por outro (premissa), uma vez que algo em movimento não pode mover-se a si mesmo. Trata-se, pois, de uma proposição condicional que nos permite entender que, se a causa de qualquer movimento não estiver sendo movida, então há um motor imóvel; se ela estiver sendo movida, então está sendo movida por outra coisa, e assim por diante. Essa série de coisas que estão em movimento não pode ser infinita, pois senão não haveria causa primeira. Portanto, deve haver uma causa primeira do movimento que seja ela própria imóvel.

Assim, é possível relativizar a leitura tillichiana da primeira via a partir de outras leituras desse argumento. Mas, na interpretação tillichiana, o argumento é falacioso.

Em relação à segunda via, Tillich assevera:

Há sempre uma causa para cada efeito, mas cada causa em si é um efeito de uma causa anterior. Assim, vamos de causa em causa, mas para evitar a regressão infinita, precisamos falar de uma causa primeira. Essa causa não é primeira em sentido temporal, segundo Tomás, mas em dignidade; é a causa de todas as outras (TILLICH, 1972, p.195).

Podemos reconstruir o argumento de Tillich assim: 1) Cada efeito possui uma causa; 2) cada causa é efeito de uma causa anterior; 3) a série não pode ir ao infinito; 4) portanto, deve haver uma causa primeira.

Aqui Tillich (1972) não diz por que se deve evitar, para Tomás, a regressão infinita nem mesmo explora a razão pela qual algo não pode ser autocausado, como acontece na

segunda via de Tomás. Tillich (1972) pressupõe que Tomás chega a uma causa primeira, simplesmente, para evitar uma regressão infinita na série de causas. Ademais, novamente a leitura de Tillich torna o argumento circular e contraditório, como podemos comprovar ao fazer esta sistematização: dado que cada efeito possui uma causa e que cada causa é também efeito de uma anterior (ou seja, cada causa é também efeito), deve haver uma causa primeira. Ora, se se aceita, como supôs Tillich (1972), que “cada causa é também efeito de uma anterior”, é possível perguntar: a causa primeira é efeito de qual causa? Sendo assim, não se pode dizer que cada causa é efeito de uma anterior e, ao mesmo tempo, que a causa primeira é incausada, pois seria contraditório.

Mas, novamente, um defensor do argumento tomista pode reivindicar que o argumento de Tomás não era exatamente como Tillich supôs. Para evitar confusão na compreensão, retomemos a segunda via de Tomás de Aquino: 1) observamos no mundo causas eficientes ordenadas em uma série (dado empírico); 2) algo não pode ser autocausado³²⁰; 3) essa série não pode ser infinita, porque a) nela uma causa anterior produz uma intermediária que, por sua vez, produz uma última e porque, b) se alguém eliminar a primeira causa, não haverá causa intermediária ou última³²¹; 4) portanto, deve haver uma causa primeira incausada. O motivo pelo qual Aquino sustenta que a série não pode ser infinita é a impossibilidade de algo ser autocausado e de haver causas anteriores, intermediárias e últimas, se não houver uma causa primeira incausada. Tillich interpreta a afirmação “algo não pode ser autocausado” como “cada efeito possui uma causa”, indicando corretamente que o pressuposto do argumento é o princípio de causalidade, mas generaliza o argumento afirmando que “cada causa é efeito de uma causa anterior”. É razoável questionar o argumento, mas é dubitável se a leitura de Tillich dele é precisa em sua exegese do texto mesmo de Tomás.

No que diz respeito à terceira via, Tillich assim a reconstrói:

Tudo no mundo é contingente. Não é necessário que algo seja como é. Pode ser diferente. Mas se tudo é contingente, se tudo que é possível desaparece no abismo do nada, porque sua existência não é necessária, deve haver alguma coisa que possui necessidade última de onde se derivam todas as coisas contingentes (TILLICH, 1972, p.195)³²².

³²⁰ O princípio aqui é que nada procede de si mesmo.

³²¹ Pois se a causa é eliminada o efeito também o é.

³²² A terceira via, na concepção de Tillich, pode ser reconstruída conforme segue: 1. Tudo no mundo é contingente. 2. não é necessário que algo seja como é. 3. Se tudo é contingente, deve haver uma causa necessária para as coisas contingentes, pois: a) tudo o que é possível (não necessário) desaparece no abismo do nada; b) há algo e não nada (pressuposto). 4. Portanto, deve haver algo ultimamente necessário. De modo geral, esse

Tentamos reconstruir a leitura de Tillich da terceira via conforme segue: 1. Tudo no mundo é contingente. 2. não é necessário que algo seja como é. 3. Se tudo é contingente, deve haver uma causa necessária para as coisas contingentes, pois: a) tudo o que é possível (não necessário) desaparece no abismo do nada; b) há algo e não nada (pressuposto). 4. Portanto, deve haver algo ultimamente necessário. De modo geral, esse argumento assemelha-se à leitura kantiana: 1. Se tudo é contingente, deve haver uma causa necessária. 2. Tudo é contingente. 3. Portanto, há uma causa ultimamente necessária.

Comparemos a leitura de Tillich com a reconstrução que expusemos nesta tese do argumento de Tomás: “Vemos no mundo coisas que existem mas não têm que existir, isto é, sua existência é possível, pois nós as vemos vir a ser e deixar de ser”. Tomás de Aquino não está afirmando que “tudo no mundo é contingente”, mas que é possível perceber, no mundo, coisas que existem contingentemente, isto é, que nascem e perecem. Com efeito, o primeiro passo do argumento de Tillich não corresponde ao primeiro passo do argumento de Tomás. O segundo passo do argumento de Tomás é contrário à leitura de Tillich, pois diz: “todas as coisas não podem ser meramente possíveis”. Ora, se “todas as coisas não podem ser meramente possíveis (ou seja, contingente)”, o argumento não pode ter iniciado como Tillich supôs: “tudo no mundo é contingente”. A conclusão de Tillich é: dado que tudo é contingente (ou dado que tudo o que é possível desaparece no abismo do nada), deve haver algo absolutamente necessário de onde deriva o que é contingente. Assim se resume a reconstrução de Tillich do argumento: 1) Se tudo é contingente, deve haver uma causa necessária; 2) tudo é contingente; 3) logo, deve haver uma causa necessária.

Por fim, deve-se lembrar que o conceito tomasiano de necessário não diz respeito ao que se entende geralmente por logicamente necessário. Tomás considera diversos seres necessários, como já vimos nesta tese.

A leitura de Tillich, além de se assemelhar à de Kant, alinha-se perfeitamente com a interpretação de Smart, Edwards, Hepburn e Martin, como mencionado no artigo de Patterson Brown (2012), pois considera que a afirmação de Tomás era de que tudo à nossa volta é ou deve ser contingente. Mas Brown (2012), como vimos, pontua três erros nessa compreensão da terceira via de Tomás: 1) considerar que tudo à nossa volta é ou deve ser contingente; 2) supor que Aquino sustentava que um ser necessário deve ser infinitamente perfei-

to; 3) ponderar que ser necessário é sinônimo de ser logicamente necessário. O argumento de Brown (2012) já foi exposto nesta tese na análise da terceira via de Tomás. Não apenas Brown (2012) rejeita essa leitura, mas também Craig (1980) e diversos outros especialistas na leitura de Tomás. Em suma, a interpretação de Tillich, embora favoreça o desenvolvimento de sua elaboração teológica, desqualifica o argumento original do autor.

A quarta via de Tomás é apresentada por Tillich do seguinte modo:

Há propósitos na natureza e no homem. Mas, se agirmos em termos de propósitos, qual é o propósito? Quando nós o alcançarmos, devemos perguntar novamente para que serviu. Então necessitamos de um propósito final, um fim último além de todas as mediações. Os propósitos preliminares tornam-se significativos ao serem realizados. Isso leva à ideia de um propósito final, de um significado último, como, talvez, diríamos hoje (TILLICH, 1972, p.195).

Tillich sugere um argumento que se aproxima deste: 1) Há propósitos na natureza e no homem; 2) o propósito das nossas ações remete a outro propósito; 3) este outro, por sua vez, remete a outro e assim por diante; 4) não se pode perguntar infinitamente pelo propósito das ações; 5) portanto, deve haver um propósito final ou um significado último.

Como se vê, Tillich (1972) confunde a quarta via com a quinta de Tomás³²³. O autor começa a leitura do argumento dizendo: “há propósitos na natureza e no homem”. Isso equivale ao primeiro passo do argumento de Tomás: “percebemos que algumas coisas agem em vista de um fim”. Mas também pode equivaler à conclusão de Tomás: “existe algo inteligente pelo qual todas as coisas são ordenadas ao fim, e a isso nós chamamos Deus” (TOMÁS DE AQUINO, 2001, p.169). Nesse argumento, Tomás de Aquino (2001) começa a partir da experiência afirmando que algumas coisas agem em vista de um fim e que elas alcançam esse fim por causa de uma intenção e termina pressupondo que todas as coisas agem em vista de um fim e que Deus é a mente inteligente que ordena todas as coisas a um fim.

Tomás inicia com a experiência, mas ultrapassa o âmbito desta no próprio pressuposto do último passo do argumento. Isto é, apesar de afirmar que a experiência demonstra que “algumas coisas agem em vista de um fim”, a conclusão do argumento supõe que “todas as coisas agem em vista de um fim”. Ora, se “todas as coisas agem em vista de um fim”, deve haver algo inteligente que conduz as coisas a um fim, ou seja, Deus. Com efeito, o aspecto

³²³ Esse erro pode ter sido um erro de transcrição das aulas de Tillich (1972) ou mesmo uma pequena confusão feita pelo autor no momento em que ministrava a aula no Union Theological Seminary.

“empírico” do argumento, como Kant afirmou em relação ao argumento cosmológico, para nada serve nesta prova.

Mas Tillich não trata diretamente desse problema. O autor destaca o ser humano em sua leitura do argumento. A questão central exposta por Tillich é: por que nossas ações têm um propósito? A resposta a essa pergunta conduz a outra pergunta idêntica, que, por sua vez, leva-nos a um propósito final. De modo geral, a conclusão de Tillich dessa via é que os propósitos preliminares remetem a um propósito último.

A leitura de Tillich da quinta via (que, na verdade, é a quarta via de Tomás) assemelha-se muito à sua leitura dos argumentos de Anselmo na obra *Monológio*³²⁴. Trata-se, portanto, de um argumento platônico, como o próprio Tillich (1972) afirma:

Há graus de perfeição em tudo o que é. Algumas coisas são melhores, mais bonitas e mais verdadeiras do que outras. Mas se há graus de perfeição, deve haver algo absolutamente perfeito pelo qual nós podemos distinguir entre o que é mais ou menos perfeito. Sempre que fazemos juízos de valor, pressupomos um valor último que está além de todo grau (TILLICH, 1972, p.195).

Apesar de o autor reconstruir cada argumento, ele não os analisa individualmente, mas supõe que haja semelhanças entre eles e que todos possuem o mesmo valor, seja positivo ou negativo. De acordo com Tillich (1972, p.195), “em todos esses argumentos aparece a categoria da causalidade. Eles partem das características deste mundo para chegar ao que torna este mundo possível”. Ele diz que os argumentos “são verdadeiros não enquanto argumentos, mas enquanto análise. Na doutrina dos argumentos em favor da existência de Deus encontramos provavelmente a melhor análise da finitude da realidade que aparece nos escritos passados” (TILLICH, 1972, p.195). Os argumentos incluem uma análise existencial da finitude humana e, portanto, falham como argumentos.

Tal como fez com o argumento ontológico, Tillich (1972, p.195) também não considera o argumento de Tomás como um argumento, mas uma análise da finitude humana: “Dão-nos a análise existencial da finitude humana e são, por isso, verdadeiros. Na medida em que vão além disso e estabelecem um ser mais elevado, como um ser infinito, não conseguem justificar suas conclusões”. Em outras palavras, os argumentos não são argumentos porque

³²⁴ Eis a leitura de Tillich (1972, p.195): 1. Se há graus de perfeição, deve haver algo absolutamente perfeito (que é o critério) pelo qual podemos distinguir entre mais ou menos perfeito. 2. Há graus de perfeição em tudo o que é, pois: a. Algumas coisas são melhores, mais bonitas e mais verdadeiras do que outras. 3. Deve haver algo absolutamente perfeito.

suas premissas não conduzem à conclusão de que há um ser infinito, ou seja, eles não provam a existência de um ser infinito.

Se analisarmos precisamente os argumentos, perceberemos que Tillich não fez uma leitura e análise rigorosa deles. Isso se deve, talvez, em virtude de a obra *História do Pensamento Cristão* (1973) ser uma coleção de aulas proferidas no Union Theological Seminary em 1953. Ou seja, por se tratar de aulas expositivas, é compreensível certa falta de precisão lógica e de leitura atenta dos argumentos. Em vez disso, há apenas exposição sumária e reinterpretação deles. Todavia, foi preciso utilizar essa obra de Tillich nesta tese em virtude da singular reconstrução que o autor faz das vias de Tomás e também do argumento de Anselmo. O ponto central da conclusão tillichiana, que aparece em todas as obras em que o autor aborda os argumentos, é: os argumentos não são argumentos, mas análises.

3.2.2 O argumento cosmológico na obra *Dogmática*

Outra obra que menciona a prova cosmológica é a *Dogmática*, na 29^a proposição. Antes de tratar do argumento propriamente dito, Tillich analisa uma das antinomias³²⁵ expostas por Kant na *Crítica da Razão Pura*. Se, para Kant, o tempo é a forma pura da intuição, para Tillich, o tempo é uma categoria da existência. Tillich (2013) aborda “a questão de saber se o mundo foi criado no tempo ou com o tempo” (p.164).

Enquanto o tempo também pertence às categorias da existência, é mais apropriado e correto dizer que o tempo foi criado com o mundo, que Deus não tem relação com o tempo, exceto a criatura, ou que o tempo é a forma de existência daquilo que é existente, onde se percebe a sua criaturalidade. Então surge a questão de saber se o tempo é infinito em regressão, portanto, se Deus encontra a criatura em todo momento (TILLICH, 2013, p.162).

Essa questão amplamente discutida nos argumentos tomistas e no *kalam*, é abordada brevemente por Tillich no momento em que este está tratando da perfeição da criatura. Tillich (2013) não admite a concepção de um tempo fora do mundo. Com efeito, o tempo é relacional e trata-se de uma categoria da existência, não de algo que existe em si mesmo. Ademais, Tillich também não supõe que Deus criou o mundo em um determinado “momento” antes do tempo e do espaço:

(...) não se pode pensar o Existente-Incondicionado estabelecendo relações com o tempo, já que estas são todas temporais e transcorrem

³²⁵ A antinomia analisada por Tillich é: se o mundo tem um começo no tempo e é também limitado pelo espaço.

nas categorias do antes e do depois, da duração finita e infinita. Mas a eternidade é a atual inversão e choque dessas categorias (TILLICH, 2013, p.162).

Tendo abordado a relação entre tempo e eternidade, Tillich (2013) então passa a tratar da prova cosmológica. Em seu dizer, a prova cosmológica parte do condicionado para elevar-se ao incondicionado, seja de modo objetivo ou conceitual.

Na primeira forma pode ser que se constate uma série de causas em que uma finalmente encontra com uma causa incondicionada (...) Ou então se procede de tal modo que se parte da contingência de todo existente para o pensamento e, dali, se conclui um existente necessário, que põe fim ao pensamento. Ambos os argumentos têm em comum que eles concluem um existente incondicionado a partir do existente em geral. A premissa é: se algo existe, então deve existir algo incondicionado (TILLICH, 2013, p.163).

Tal como na análise que fez das cinco vias na obra *História do Pensamento Cristão*, Tillich supõe que o argumento cosmológico parte da contingência de todo o existente. Dessa vez, a suposição é generalizada, ou seja, diz respeito ao “argumento cosmológico” como tal, não a algum argumento cosmológico em especial, embora Tillich (2013) cite alguns exemplos: o argumento aristotélico do movimento e o argumento da contingência. O autor considera que ambos têm em comum a premissa “se algo existe, então deve existir algo incondicionado”. Como se percebe, Tillich aproxima-se da leitura kantiana³²⁶ dos argumentos, pois, tal como Kant, considera que o argumento cosmológico pressupõe o ontológico. O autor infere:

(...) essa premissa já não é dedutível. Ela expressa que o condicionado não tem o seu próprio ser. É a expressão da comoção³²⁷ da mundanidade no condicionado. É, portanto, uma intuição primitiva, não uma prova. Pois se pressupõe aquilo que deve ser provado, ou seja, o existente condicionado de antemão é pensado como relacionado com o Incondicionado. Agora bem, é indubitável que essa compreensão fundamenta sua intuição na imperfeita plenitude de ser do existente. Mas essa compreensão também não é algo racional, mas uma postura (TILLICH, 2013, p.163).

Apesar da influência kantiana, Tillich não avança na dedução do argumento, mas mantém o pressuposto “se existe algo, então existe algo incondicionado”. E o faz a fim de mostrar que essa premissa é uma intuição. Com efeito, aqui encontramos claramente o mo-

³²⁶ Eis a leitura de Kant: 1. se existe algo contingente, então deve existir algo necessário. 2. Ora, pelo menos eu devo existir. 3. Logo, deve existir algo necessário.

³²⁷ Em francês a expressão empregada na tradução é *ébranlement* que remete a tremor ou choque. No alemão, o termo é *Erschütterung* que significa abalo, choque, impacto ou vibração (cf. TILLICH, 1997, p.420).

tivo³²⁸ pelo qual o autor não considera os famosos argumentos cosmológicos como verdadeiros argumentos: 1) não provam a existência de um ser incondicionado; 2) pressupõem aquilo que está sendo provado; 3) têm como pressuposto que o condicionado remete ao Incondicionado. A percepção de que o condicionado remete ao incondicionado se dá no próprio argumento cosmológico. Sendo assim, o argumento não é válido como argumento, mas como análise. Aqui o argumento cosmológico nos conduz à mesma conclusão do autor no que diz respeito ao argumento ontológico na obra *Teologia Sistemática*, a saber: que há um elemento incondicional em tudo o que é condicionado, isto é, na estrutura do ser.

Tillich (2013, p.164) prossegue:

Tudo isso se torna falso assim que o finito é considerado como um dado fixo e que se extraem conclusões a partir dele. Essa postura é exatamente o contrário, pois nega a comoção. Ela se baseia em uma finitude inabalável e faz de Deus um conceito complementar. Depois que o condicionado se torna o dado fixo, o pressuposto, e o incondicionado se torna o incerto, o que há de provar, então a prova é insuficiente. Essa prova se pode reduzir a uma *petitio principii* e é refutável. Essa foi a forma como Kant a destruiu. Mas o que não tem sido destruído é a forma como expressão da comoção/choque. Em seus escritos sobre as provas de Deus, Hegel fala de uma elevação do espírito sobre o finito, que se produz nessas provas. Contudo, é mais preciso enfatizar a comoção que existe nas provas, uma vez que, de outra forma, essa elevação pode nos parecer um ato arbitrário.

Semelhantemente ao que o autor pontua em sua posterior *Teologia Sistemática*, já se vê, na *Dogmática*, sua resistência em considerar que o condicionado é o pressuposto do argumento e que o incondicionado é aquilo que se deve buscar. Para o autor, quando isso ocorre, o mundo é colocado como mais verdadeiro do que o próprio Deus. Além disso, recai-se em uma petição de princípio, tal como demonstrou Kant. Ora, Tillich aceita sem reservas a crítica kantiana do argumento, tal como foi exposto em sua leitura das cinco vias de Tomás, por exemplo, na obra *História do Pensamento Cristão*. Aceita, ademais, a reconsideração de Hegel das provas. Contudo, diferentemente de Hegel, o autor seleciona o que considera essencial no argumento: a expressão da comoção ou, como Tillich (2005) expõe em sua ontologia, “o choque metafísico”³²⁹. Em outras palavras, a função dos argumentos é mostrar a questão leibniziana ou formular a pergunta pelo sentido do ser.

³²⁸ Esse motivo não havia sido exposto com a mesma clareza na *Teologia Sistemática* nem mesmo na *Teologia da Cultura*.

³²⁹ Essa palavra, na *Teologia Sistemática* (2005) de Tillich, é sinônimo de consciência da finitude humana e da ameaça do não-ser, que geralmente se revela na pergunta: “Por que há algo e não nada?” (TILLICH, 2005,

Sobre a prova teleológica, Tillich (2013, p.164) considera que Kant tem razão quando a reduz à cosmológica, pois “na proposição da causa final já se encontra a causa. Se esse caminho falha, não se pode questionar a possibilidade de um propósito imanente do mundo no sentido de uma unidade teleológica”. Dessa forma, a prova conduz somente à ideia do cosmos. Tal ideia também deve ser vista como “algo que está atravessado por uma desteleologia igualmente forte” (TILLICH, 2013, p.164).

Essa prova foi vista por Kant como a mais contundente. Possui certamente uma determinada força provatória em si, óbvio que não para provar a existência de Deus, mas sim para mostrar o sentido: a esfera biológica, a que a prova se refere especificamente, mostra com indiscutível clareza o caráter de sentido do existente, caráter que não se vê abalado por estar constantemente enfrentando o absurdo (TILLICH, 2013, p.164).

Percebemos aqui que o argumento teleológico é importante não para provar a existência de Deus, mas para fundamentar a teoria tillichiana do sentido³³⁰ (e também kantiana), presente especialmente nas primeiras fases de seu pensamento. Tillich assevera: “também é possível conceber como ato de sentido a relação com o existente e, desse modo, integrar a prova cosmológica na teleológica, ao contrário do que foi feito antes” (TILLICH, 2013, p.165).

Em vez de considerar a prova teleológica como parte da cosmológica, Tillich propõe a inversão: considerar a prova cosmológica como parte da teleológica. “Além disso, devemos notar que nesta concepção de prova teleológica há também expresso um autêntico elemento das demonstrações morais de Deus” (TILLICH, 2013, p.165). Segundo Tillich, esse elemento não é o equilíbrio entre virtude e bem-aventurança, como supôs Kant, mas “a incondicionalidade do sentido prático da ação, que não deve ser interpretado como lei, mas sim como a personalidade e o amor incondicionais”. Essa prova, segundo o autor, deve ser compreendida como “comoção do ser individual da personalidade e do ato de amor” (TILLICH, 2013, p.165).

p.173).

³³⁰ “Mas no sentido, em cada ato de sentido, há, do mesmo modo que em todo o existente, a possível relação de comoção da revelação com o fundamento e o abismo incondicionado de sentido, a impossibilidade de um sentido único descansar em si mesmo.” (TILLICH, 2013, p.164-165). Sobre a teoria tillichiana do sentido, Tillich (1973) afirma que em toda a consciência do sentido há três elementos básicos: a consciência do contexto ou da estrutura de interconexão do sentido; a consciência de um sentido incondicionado que está presente em tudo o que é condicionado; e a consciência da realização do sentido incondicionado.

Este julgamento das provas de Deus é característico de nossa situação espiritual; nós não estamos na imediatez mística da prova ontológica de Deus, como de fato a Idade Média esteve absolutamente. Nem estamos na racionalidade segura do mundo, como estava Aristóteles, Tomás e parte do Iluminismo. Mas estamos na comoção e na inversão da mundanidade, situação que expressa a prova cosmológica e noológica (TILLICH, 2013, p.166).

Parece que o autor, assim como na *Teologia Sistemática*, está concebendo “mundo” em relação com o “eu”. A mundanidade precede a análise lógica do argumento e, portanto, a análise se dá sob uma nova situação histórica, que não é mais a da Idade Média ou a do Iluminismo³³¹. Ademais, ao mesmo tempo em que a prova é cosmológica, ela também é noológica, ou seja, relativa ao sentido. Sentido este que também pressupõe a consciência de si.

Atualmente, a prova sobre Deus é considerada mais uma expressão da ausência de Deus do que a negação de Deus. Isso é correto quando “prova” é usado em sentido racional. É incorreto quando o verdadeiro sentido das provas mencionadas é assumido. Pois então elas são expressão de que o conhecimento do mundo não é um lugar no qual se possa escapar de Deus, mas a comoção de que parte dele concerne também ao pensamento. Sobre isso, e apenas sobre isso, reside a possibilidade da filosofia da religião – o sentido apologético das provas sobre Deus (TILLICH, 2013, p.166).

Fica claro aqui que o autor não está falando do “mundo” como um lugar, mas como “parte do pensamento”, isto é, em relação com o “eu”. Isso não quer dizer que se trate de um subjetivismo absoluto no qual não há nada além do sujeito, mas que há um “eu” mergulhado em sua situação histórica. Portanto, para o autor, é preciso que se leia o argumento cosmológico à luz de suas pressuposições ontológicas, isto é, levando em consideração não somente a relação sujeito-objeto que está por trás do argumento, mas também a relação eu-mundo³³². É justamente por isso que o autor não faz questão de analisar rigorosamente os argumentos, mas os reinterpreta à luz de seu contexto.

A estrutura formal do argumento não lhe é essencial, pois ela admite traços de uma racionalidade idolátrica, isto é, de uma consciência que condiciona aquilo que é incondicionado e torna o “mundo” em objeto do conhecimento. Essa racionalidade é responsável por mecanizar o mundo, o tempo e a própria existência humana. Destarte, o argumento cosmo-

³³¹ Em outras palavras, Tillich quer dizer que a excessiva confiança na racionalidade estava abalada em seu tempo.

³³² Retomaremos esse ponto no momento em que analisarmos o argumento cosmológico à luz da *Teologia Sistemática*. Na *Teologia Sistemática*, a análise do argumento depende completamente da ontologia do autor e a estrutura básica do ser – isto é, a relação sujeito-objeto que é precedida pela relação eu-mundo – está por trás da interpretação tillichiana dos argumentos.

lógico deve ser visto à luz de seu pressuposto ontológico, percebendo e preservando o elemento incondicional que subjaz ao argumento. Assim, tal como ocorre no argumento ontológico, a função do argumento deixa de ser a de discutir sobre a existência de Deus, mas a de analisar a finitude do ser humano e do mundo.

Como havíamos visto no artigo “Dois tipos de Filosofia da Religião”, para o autor, é preciso que o tipo cosmológico tenha pressuposições do tipo ontológico de filosofia da religião, pois nisso reside a possibilidade da filosofia da religião. Esse é o sentido apologetico das provas da existência de Deus.

3.2.3 O argumento cosmológico na Teologia Sistemática

Agora podemos voltar à *Teologia Sistemática* e à análise que o autor faz do argumento cosmológico nessa obra, que é parte do objetivo desta tese. O subtítulo “A necessidade da pergunta por Deus e os chamados argumentos cosmológicos” está inserido na parte D da ontologia do autor, cujo título é “A finitude humana e a questão de Deus”, logo após o autor tratar da “possibilidade da questão de Deus e o chamado argumento ontológico”. O autor constata que o argumento ontológico “oferece, em suas várias formas, uma descrição de como a infinitude potencial está presente na finitude efetiva”, pois “tanto teórica quanto praticamente, experimentamos a presença dentro da finitude de um elemento que a transcende” (TILLICH, 2005, p.214). Como vimos, o aspecto teórico, segundo Tillich (2005), foi elaborado por Agostinho, enquanto o aspecto prático, por Kant. Por trás de ambos está Platão. “Nenhum dos lados construiu um argumento em favor da realidade de Deus, mas todas suas elaborações mostraram a presença de algo incondicional dentro do eu e do mundo” (TILLICH, 2005, p.214). Assim,

a afirmação anselmiana de que Deus é um pensamento necessário e que, portanto, esta ideia deve ter uma realidade tanto objetiva quanto subjetiva é válida na medida em que o pensar, por sua própria natureza, implica um elemento incondicional que transcende subjetividade e objetividade, isto é, um ponto de identidade que torna possível a ideia de verdade. Contudo, a afirmação não é válida se o elemento incondicional é compreendido como um ser supremo chamado Deus. A existência de tal ser supremo não está implícita na ideia de verdade (TILLICH, 2005, p.215).

O capítulo anterior já havia mostrado essa conclusão do autor em relação ao argumento ontológico. Ademais, no primeiro capítulo, em que introduzimos o pensamento de Til-

lich, mostramos que o autor rejeita o método lógico de argumentação quando este se propõe a provar a existência de Deus, uma vez que deduz a conclusão “Deus” do dado “mundo”³³³, ou seja, o mundo se torna o dado e Deus, aquilo que é procurado. Consequentemente, é a partir das características do mundo que a conclusão “Deus” se torna necessária. Nas palavras do autor, “Deus é derivado do mundo” (TILLICH, 2005, p.213). Com isso, a transcendência de Deus é suprimida e Deus é reduzido a uma parte faltante, que é derivada do mundo mediante conclusões, por exemplo: o “elo que está faltando descoberto por conclusões corretas”, a “força unificadora entre *res cogitans* e *res extensa* (Descartes)”, o “fim da regressão causal em resposta à pergunta: ‘De onde?’ (Tomás de Aquino)”, a “inteligência teleológica que dirige os processos significativos da realidade, quando não é idêntico a estes processos (Whitehead)” (TILLICH, 2005, p.213). O autor reitera que esses argumentos contradizem a ideia de Deus tal como o conceito de existência.

Tillich inicia sua análise do argumento cosmológico a partir da conclusão que obteve do argumento ontológico: “A questão de Deus *pode* ser formulada, porque existe um elemento incondicional no próprio ato de formular qualquer questão” (TILLICH, 2005, p.216). E prossegue:

A questão de Deus *deve* ser formulada porque a ameaça do não-ser, que o ser humano experimenta como angústia, leva-o à questão do ser que vence o não-ser e da coragem que supera a angústia. Esta questão é a questão cosmológica de Deus (TILLICH, 2005, p.216).

Se a questão de Deus é possibilitada pela constatação do argumento ontológico que há um elemento incondicional no fundamento do ser, ela agora deve ser formulada em virtude da ameaça do não-ser. Não se trata mais de uma possibilidade, mas de um dever, pois, caso ela não seja formulada, o ser pode desaparecer, isto é, tornar-se nada e perder completamente o fundamento.

A ameaça do não-ser (da morte, do vazio, da falta de sentido e do absurdo) conduz o ser humano ao “choque ontológico”, que se expressa na pergunta leibniziana “Por que há o ser e não nada?”, e à constatação de que o ser precede o nada. Ou seja, o ser humano passa a se preocupar não somente com a “razão suficiente”³³⁴ do mundo, mas com o sentido do ser.

³³³ Esse mesmo problema, conforme expusemos no subtítulo anterior a este, já havia sido levantado pelo autor na obra *Dogmática* e é retomado na *Teologia Sistemática*.

³³⁴ Vale lembrar que, conforme mostramos no primeiro capítulo desta tese, Tillich rejeita (2005) o uso das categorias de causalidade e substância para expressar a relação do ser-em-si com os seres. Desconsidera, ademais, a concepção leibniziana de causa e a concepção espinosana de substância, pois não aceita o conceito de Deus como essência universal do ser ou o conceito de Deus como natureza (cf. TILLICH, 2005, p.244).

Ora, sendo Deus o próprio ser, como supõe Tillich (2005), então a pergunta pelo sentido do ser é também a pergunta por Deus; e o próprio ato de formular a questão traz consigo uma pré-concepção de Deus, isto é, um elemento incondicional.

Os chamados argumentos cosmológicos e teleológicos a favor da existência de Deus são a forma tradicional e inadequada desta questão. Em todas as suas variantes, estes argumentos partem de características específicas do mundo para desembocar na existência de um ser supremo (TILLICH, 2005, p.216).

Aqui, Tillich (2005) apresenta um traço comum entre todos os argumentos cosmológicos, o significado destes: eles deduzem a existência de Deus a partir de características do mundo. Tal como diz em relação ao argumento ontológico, Tillich (2005, p.216) expõe que esses argumentos cosmológicos

são válidos na medida em que proporcionam uma análise da realidade segundo a qual a questão cosmológica de Deus é inevitável. Eles não são válidos na medida em que reivindicam que a existência de um ser supremo é a conclusão lógica de sua análise, o que, logicamente, é tão impossível quanto é, existencialmente, derivar a coragem da angústia (TILLICH, 2005, p.216).

Vimos que, na análise de Tillich (1972) das cinco vias de Tomás, o autor encontrou dois traços comuns nos argumentos: a categoria da causalidade e o ponto de partida do mundo³³⁵. Ele também já havia concluído que os argumentos não são verdadeiros argumentos, mas análises: “na doutrina dos argumentos (...) encontramos provavelmente a melhor análise da finitude da realidade que aparece nos escritos passados” (TILLICH, 1972, p.195). Também considerou que “à medida que vão além disso e estabelecem um ser mais elevado, como um ser infinito, não conseguem justificar suas conclusões” (TILLICH, 1972, p.195). Nessa obra, os argumentos não são verdadeiros argumentos, porque suas premissas não conduzem à conclusão de que um ser infinito existe, mas são eficazes enquanto análise da finitude da realidade.

Notamos também, na obra *Dogmática*, que o autor encontrou duas formas do argumento: uma que deduz uma causa incondicionada de uma série de causas e outra que conclui um existente necessário a partir da contingência. Ambos os argumentos têm em comum que “eles concluem um existente incondicionado a partir do existente em geral. A premissa é: se algo existe, então deve existir algo incondicionado” (TILLICH, 2013, p.163). Nessa obra, o autor considera que o argumento não é argumento porque não prova a existência de

³³⁵ “Em todos esses argumentos aparece a categoria da causalidade. Eles partem das características deste mundo para chegar ao que torna este mundo possível” (TILLICH, 1972, p.195).

um ser incondicionado, visto que pressupõe que o condicionado aponta para o incondicionado. Na concepção de Tillich (2013), a prova se reduz a uma *petitio principii* e é refutável. O aspecto positivo da prova é o modo como ela expressa uma comoção ou o choque da mundanidade no condicionado. Trata-se, pois, de uma intuição, não de uma prova.

Na *Teologia Sistemática* o autor mantém a mesma posição: os argumentos partem das características do mundo para desembocar na existência de um ser supremo. E atesta que eles “não são válidos na medida em que reivindicam que a existência de um ser supremo é a conclusão lógica de sua análise” (TILLICH, 2005, p.216).

Tillich (2005) relata que a argumentação cosmológica seguiu, metodologicamente, dois caminhos principais: o cosmológico e o teleológico.

Ela partiu da finitude do ser para desembocar em um ser infinito (o argumento cosmológico no sentido mais estrito) ou partiu da finitude do sentido para desembocar em um portador de sentido infinito (o argumento teleológico no sentido tradicional). Em ambos os casos, a questão cosmológica resulta do elemento do não-ser que encontramos nos seres e nos sentidos. Não surgiria nenhuma questão de Deus se não houvesse qualquer ameaça lógica e noológica (relativa ao sentido) do não-ser, pois então o ser estaria a salvo; religiosamente falando, Deus estaria presente no ser (TILLICH, 2005, p.216-217).

Para Tillich (2005), a questão cosmológica da existência de Deus – isto é, o modo como a questão de Deus surge no argumento cosmológico – se dá em virtude do elemento do não-ser que está presente nos argumentos cosmológico e teleológico. O não-ser ameaça o ser existencial (ou ser contingente) à medida que ele descobre que a causa de seu ser é outra e infinitamente distante dele. Por isso, diz Tillich: “A primeira forma do argumento cosmológico está determinada pela estrutura categorial da finitude. Partindo da cadeia sem fim de causas e efeitos, chega à conclusão de que existe uma causa primeira” (TILLICH, 2005, p.217). A causa primeira é deduzida do não-ser, da infinita possibilidade de causas. Ademais, Tillich considera que, nesse argumento, o não-ser está presente no próprio conceito de Deus. Tomás de Aquino, por exemplo, a fim de mostrar a “verdade de que Deus está além da essência e da existência” e, ao mesmo tempo, argumentar a favor da existência de Deus, “é forçado a distinguir entre dois tipos de existência divina: a que é idêntica à essência e a que não o é” (TILLICH, 2005, p.243).

Tillich constata que a tentativa de Aquino de provar a existência de Deus por meio de seus “efeitos” pressupõe um tipo de existência de Deus que não está unida com a sua essência. Vejamos: Tomás havia dito que a proposição “Deus existe” é evidente por si, pois nela o predicado é idêntico ao sujeito, mas não é evidente para nós, porque não conhecemos a

essência de Deus. Então, Tomás de Aquino decide demonstrar a existência de Deus por meio de seus efeitos: “como não conhecemos a essência de Deus, esta proposição não é evidente para nós; precisa ser demonstrada por meio do que é mais conhecido para nós, ainda que por sua natureza seja menos conhecido, isto é, pelos efeitos” (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.163).

Posto que, para Tomás, a primeira coisa que se deve conhecer de algo é a sua existência e que o texto bíblico de Romanos expõe a possibilidade de se conhecer a Deus por meio das coisas visíveis, então é possível demonstrar a existência de Deus a partir de sua criação. “Sempre que um efeito é mais manifesto do que a causa, recorremos a ele a fim de conhecer a causa” (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.164). Visto que os efeitos dependem da causa, se é estabelecida a existência do efeito, tem-se a pré-existência da causa. O pressuposto, portanto, de Tomás é que Deus é a causa primeira. Sendo Deus a causa primeira, é possível conhecer a sua existência por seus efeitos, sem que isso nos leve ao conhecimento de sua essência: “Assim, partindo das obras de Deus, pode-se demonstrar sua existência, ainda que por elas não possamos conhecê-lo perfeitamente quanto à sua essência” (TOMÁS DE AQUINO, 2014, p.165).

Por outro lado, em Deus essência e existência são o mesmo, pois, se não o fosse, ou Deus seria causado ou nele haveria algo em potência (TOMAS DE AQUINO, 2014, p. 180-185). Haveria contradição entre essas duas concepções de existência de Deus? É possível afirmar que, apesar de ser tangível determinar que Deus existe, não se sabe o que Ele é, como afirma Tomás, uma vez que o conhecimento da existência de algo (até mesmo de Deus) nos é possível mediante os seus efeitos e o conhecimento da essência de Deus, não nos é. Pressupõe-se aqui a revelação de Deus como efeito e presume-se que esta é acessível ao conhecimento do ser humano. Mas a plenitude de Deus é inacessível ao conhecimento humano. Com efeito, é possível conhecer que Deus existe por meio de sua revelação na natureza, ainda que não seja possível conhecê-lo em sua plenitude, em virtude de nossa incapacidade. Em outras palavras, pode-se conhecer Deus parcialmente.

Todavia, segundo Tillich (2005, p.243), a existência de Deus que não está unida à sua essência “é um oxímoro. Torna Deus um ser cuja existência não realiza suas potencialidades essenciais: o ser e o ainda-não-ser estão ‘misturados’ nele, como o estão em tudo o que é finito” (TILLICH, 2005, p.243). Para o autor, com isso, “Deus deixa de ser Deus, o fundamento do ser e do sentido” (TILLICH, 2005, p.243). Ademais, para ele, não faz sentido dizer que, por um lado, a existência de Deus está unida à sua essência e, por outro, que é pos-

sível conhecer a existência sem conhecer a essência, ou seja, que se pode fazê-lo por seus efeitos.

Tillich explica que Tomás teve de unir a tradição agostiniana, na qual a existência está unida à essência, e a aristotélica, “que deduz a existência de Deus da existência do mundo e que então afirma, num segundo passo, que sua existência é idêntica à sua essência” (TILLICH, 2005, p.243). Dessa forma, segundo o autor, a questão da existência de Deus não pode ser nem formulada nem respondida, pois, se formulada, é uma pergunta por aquilo que está acima da existência e, portanto, a resposta, seja afirmativa, seja negativa, sempre irá negar a natureza de Deus. O autor diz: “é tão ateuista afirmar a existência de Deus quanto negá-la” (TILLICH, 2005, p.243).

Voltemos, então, à análise do autor do argumento: “Partindo da cadeia sem fim de causas e efeitos, chega à conclusão de que existe uma causa primeira. E partindo da contingência de todas as substâncias, conclui que há uma substância necessária” (TILLICH, 2005, p.217).

No primeiro caso, tem-se em vista o argumento aristotélico-tomista; no segundo, o argumento de Leibniz e de Espinosa. Mais uma vez, como constatou Tillich (2005), a substância necessária se deduz da contingência das outras. O argumento de Tillich agora repousa no problema das categorias, pois o autor afirma: “Mas causa e substância são categorias da finitude” (TILLICH, 2005, p.217). Ora, o autor já havia construído sua ontologia e inserido nela o problema da finitude. Neste, as categorias que eram do ser e do entendimento passaram a ser chamadas também de “categorias da finitude”, pois o ser e o entendimento são finitos. E essas categorias não permitem ao ser humano formar o conceito de um ser infinito, apenas limitam o conhecimento humano.

Conforme expusemos na apresentação da ontologia do autor, as categorias são as formas com as quais a mente apreende e configura a realidade. Há, para Tillich, uma diferença entre as categorias e as formas lógicas do discurso. “As formas lógicas são formais no sentido de procederem por abstração do conteúdo a que se refere o discurso” (TILLICH, 2005, p.201), já as categorias são formas que determinam o conteúdo.

Elas também são ontológicas e, portanto, estão presentes em tudo. A mente não é capaz de experimentar a realidade senão através das formas categoriais. Elas aparecem implícita ou explicitamente em todo pensamento a respeito de Deus e do mundo, do ser humano e da natureza (...) As categorias são formas da finitude; como tais, unem um elemento afirmativo e um negativo (...) Ao estudar as quatro categorias principais (...) devemos considerar, em cada caso, não só seus elementos positivo e negativo “de fora”, isto é, em relação com

o mundo, mas também “de dentro”, isto é, em relação com o eu. Cada categoria expressa não só a união de ser e não-ser, mas também a união de angústia e coragem (TILLICH, 2005, p.201).

Em geral, as categorias são formas da finitude que determinam um objeto e que são precedidas pela relação eu-mundo. A causa, por exemplo, “torna real seu efeito, tanto no pensamento quanto na realidade. Buscar as causas significa buscar o poder de ser de uma coisa” (TILLICH, 2005, p.204). Ademais, a pergunta sobre a origem não pode ser respondida, uma vez que toda a afirmação sobre a causa de algo provoca outra questão idêntica em uma regressão infinita. No dizer do autor, nem mesmo um deus poderia estancar essa regressão, pois até mesmo ele deveria perguntar a si mesmo: “de onde eu vim?” (TILLICH, 2005, p.204). Dessa maneira, até um ser supremo deve formular a pergunta sobre sua própria causa, e isso indica um não-ser parcial que está presente nesse ser.

A causalidade, por consequência, expressa que “tudo é conduzido para além de si mesmo até a sua causa, e as causas, por sua vez, para além de si mesmas, para suas próprias causas, e assim indefinidamente” (TILLICH, 2005, p.204); ela expressa o abismo do não-ser em todas as coisas. Ora, se se aplica a Deus essa categoria, tem-se o mesmo problema. Destarte, a causa primeira “é uma questão hipostasiada, não uma afirmação sobre um ser que inicia o nexos causal” (TILLICH, 2005, p.217). Ou seja, a “causa primeira”, no sentido literal, é um equívoco cognitivo que se caracteriza pela atribuição de existência a uma realidade abstrata que compõe a estrutura do pensamento e da finitude do ser. Da mesma forma,

uma “substância necessária” é uma questão hipostasiada, não a afirmação sobre um ser que dá substancialidade a todas as substâncias. Este ser seria ele próprio uma substância com acidentes e suscitaria novamente a questão da substancialidade em si (TILLICH, 2005, p.217).

Em relação tanto à causa primeira quanto à substância necessária, o argumento cosmológico comete o erro de tirar essas categorias do âmbito da finitude. O problema, para o autor, é que o conceito de causa e o de substância fazem sentido apenas quando aplicados a objetos finitos; ou, nos termos de Kant, as categorias do entendimento não têm sentido quando seu uso não é empírico. Para Tillich (2005), elas apontam para o ser-em-si, mas não o definem.

É por isso que Tillich (2005) diz que se concebermos o “ser necessário” como substância, ele possuirá seus próprios acidentes, assim como as demais substâncias; e, se concebermos a causa primeira como uma causa, ela será efeito de outra causa. O autor, ademais, afirma categoricamente que quando essas categorias são usadas “como material para forjar ‘argumentos’, ambas as categorias perdem o seu caráter categorial” (TILLICH, 2005,

p.217). Por isso, a “causa primeira e a substância necessária são símbolos que expressam a questão implícita no ser finito, a questão daquilo que transcende a finitude e as categorias, a questão do ser-em-si que engloba e vence o não-ser, a questão de Deus” (TILLICH, 2005, p.217).

A solução tillichiana, portanto, para o argumento cosmológico é transformar a “causa primeira” e a “substância necessária” em símbolos que expressam a pergunta pelo que transcende essas categorias, isto é, a pergunta pelo ser-em-si que vence o não-ser. De fato, é o desejo dos proponentes dos argumentos que a causa primeira, por exemplo, não seja uma causa entre outras, mas uma causa incausada. A fim de preservar esse sentido, Tillich (2005) despoja os conceitos de seu significado literal e os transforma em símbolos que remetem ao incondicionado.

Na ontologia tillichiana, as categorias apontam para o ser ao mesmo tempo em que estão ameaçadas pelo não-ser. Ou seja, na falta de explicação e sentido para a existência, o ser humano deve levantar a pergunta por aquilo que fundamenta todas as coisas para não cair no niilismo. A pergunta pelo fundamento do ser é possível e necessária porque há algo e não nada. As categorias são categorias da realidade finita. Por exemplo: tudo o que existe está debaixo do tempo, do espaço, possui substância e causa, ainda que seja verdade também que tudo o que existe está sujeito ao não-ser e, portanto, é finito. Ora, apesar de estar ameaçado pelo não-ser, tudo o que existe ainda possui ser e está fundamentado no ser. Destarte, a pergunta pela causa que transcende infinitamente o seu efeito ou pelo fundamento de todas as coisas não é a pergunta por um ser (nem mesmo o ser supremo), mas pelo próprio ser (ser-em-si). O ser-em-si, na acepção tillichiana, é o fundamento da estrutura do ser. Ademais, o não-ser é a negação do ser e deve possuir relação dialética com o ser. O ser, portanto, precede o não-ser em validade ontológica.

A questão cosmológica de Deus é a questão sobre aquilo que ultimamente torna possível a coragem, uma coragem que aceita e supera a angústia da finitude categorial (...) O ser finito inclui coragem, mas não pode manter esta coragem contra a ameaça última do não-ser. Ele necessita de uma base para a coragem última. O ser finito é um ponto de interrogação. Ele formula a pergunta pelo “eterno agora”, no qual o temporal e o espacial são aceitos e, ao mesmo tempo, superados. Formula a pergunta pelo “fundamento do ser”, no qual o causal e o substancial são confirmados e, simultaneamente, negados. A abordagem cosmológica não pode responder a essas questões, mas pode e deve analisar suas raízes na estrutura da finitude (TILLICH, 2005, p.217).

Sobre o argumento teleológico, o autor expõe que a sua base é a ameaça contra a estrutura finita do ser. Nos termos de sua ontologia, seria a ameaça contra a unidade dos elementos polares – individualização e participação, dinâmica e forma, liberdade e destino – que se encontram no segundo nível de conceitos ontológicos.

O *telos*, de onde este argumento recebeu seu nome, é a “finalidade interna”, a estrutura significativa e compreensível da realidade. Usa-se esta estrutura como um trampolim para a conclusão de que os *teloi* finitos implicam uma causa infinita de teleologia, que os sentidos finitos e ameaçados implicam uma causa infinita e não-ameaçada de sentido. Em termos do argumento lógico, esta conclusão é tão inválida quanto os outros “argumentos” cosmológicos. Como afirmação de uma questão, não só é válida como também inevitável (TILLICH, 2005, p.217-218).

No que diz respeito ao argumento teleológico, Tillich (2005) repete sua crítica que fora estabelecida em relação à conclusão do argumento cosmológico. Dessa vez, o autor expõe que os sentidos finitos não implicam uma causa infinita de sentido, dado que as categorias não podem remeter a um objeto do conhecimento que seja infinito. Vale destacar que o autor considera que o *telos* é a estrutura significativa da realidade, não exatamente uma causa final. Tillich (2005) acrescenta que o argumento é válido como afirmação de uma questão. Até então, nas demais obras, Tillich não havia dito que o argumento cosmológico faz surgir inevitavelmente uma questão. Na concepção de Tillich, essa questão está implícita no próprio ser e trata-se da pergunta pelo fundamento do ser, como já mostramos. O que nos importa mostrar é como se dá essa questão, pois o autor não o faz explicitamente. Ora, em uma série de causas se deve perguntar pela causa anterior indefinidamente. A pergunta pela causa é, com efeito, a pergunta pelo fundamento e pelo sentido de algo. Analogamente, a pergunta pela “causa”³³⁶ de todas é também a pergunta pelo fundamento e sentido do ser, isto é, pelo ser-em-si. Portanto, o objetivo do argumento cosmológico, na concepção tillichiana, é formular a pergunta pelo fundamento do ser e mostrar a necessidade dessa pergunta.

Segue-se, pois, que o argumento é válido enquanto análise da existência, pois a “angústia com respeito à falta de sentido é a forma caracteristicamente humana da angústia ontológica” (TILLICH, 2005, p.218). Conforme o autor, essa angústia só pode ser experimentada por um ser que possua uma natureza na qual estejam unidos liberdade e destino, isto é,

³³⁶ Causa aqui possui sentido simbólico, pois remete ao incondicionado (ser-em-si) e expressa a preocupação última do ser humano.

pelo ser humano. “A ameaça de perder esta unidade leva o ser humano à questão de um fundamento infinito, não ameaçado, de sentido: ela o leva à pergunta por Deus” (TILLICH, 2005, p.218). Ou seja, o ser humano e os seres finitos estão ameaçados pelo não-ser e isso é expresso também no argumento teleológico. É justamente a ameaça do não-ser que conduz o ser humano à pergunta por Deus.

O argumento teleológico formula a questão do fundamento do sentido, assim como o argumento cosmológico formula a questão do fundamento do ser. Em contraste com o argumento ontológico, porém, ambos são cosmológicos no sentido mais amplo da palavra, e dele se distinguem (TILLICH, 2005, p.218).

O argumento ontológico expõe a presença da verdade-em-si e, com efeito, uma pré-concepção de Deus no próprio pensamento. Ele mostra, portanto, a presença de um elemento incondicional no fundamento do ser que nos possibilita a pergunta pelo ser-em-si (isto é, por Deus). Por sua vez, o argumento cosmológico mostra a distância de algo de seu próprio fundamento. Expõe, com efeito, a distância infinita desse fundamento e a necessidade da pergunta pelo fundamento e sentido último do ser. Ora, para o autor, a existência expressa em si mesma a coragem de ser e a angústia do não-ser. Mas o argumento cosmológico é a expressão do fundamento infinito do ser e, portanto, do ser-em-si. Ou seja, ele põe a necessidade da pergunta pelo ser-em-si, mas não a resposta.

Nas palavras de Tillich, a ameaça do não-ser leva o ser humano à pergunta por um fundamento infinito, não ameaçado, de sentido: “ela o leva à pergunta por Deus” (TILLICH, 2005, p.218). Portanto, segundo o autor, “a tarefa da teologia em relação aos argumentos tradicionais a favor da existência de Deus é dupla: desenvolver a pergunta por Deus que eles expressam e expor a impotência destes argumentos, sua incapacidade de responder à questão de Deus” (TILLICH, 2005, p.218).

Estes argumentos levam a análise ontológica a uma conclusão ao revelar que a questão de Deus está implícita na estrutura finita do ser. Ao desempenhar esta função, eles aceitam parcialmente (e parcialmente também rejeitam) a teologia natural tradicional e induzem a razão à pergunta pela revelação (TILLICH, 2005, p.218).

4. Conclusão

O presente capítulo levantou alguns dos principais momentos da história do argumento cosmológico, importantes para avaliar a leitura tillichiana dessa história. Mostramos, pelo menos, três tipos de argumentos cosmológicos que abordam o problema da regressão infinita: 1) aquele que se baseia na impossibilidade de uma regressão infinita de uma série essen-

cialmente ordenada (Tomás de Aquino e Duns Escoto); 2) aquele que sustenta que uma regressão infinita é impossível porque um infinito real é impossível ou não pode se realizar no tempo (argumento *kalam*); e 3) aquele que está fundamentado no princípio da razão suficiente (Leibniz). Expusemos também alguns argumentos que exerceram influência nesses principais.

A escolha da obra de Craig (1980) se deu em função da clareza analítica autor para o tema e de sua defesa do argumento cosmológico, permitindo maior atenção à estrutura conceitual e lógica do argumento.

Além de traçar uma panorama da história do argumento, buscamos mostrar que o debate em torno dele permanece atual, destacando sua potência filosófica e confirmando, assim, o porquê do interesse de Tillich por ele. Em suma, o argumento ainda é relevante. É justamente sua relevância que chama a atenção de Tillich (2005, p.212): “É um fato notável que, durante muitos séculos, os teólogos e os filósofos mais influentes se tenham dividido quase igualmente entre os que atacam e os que defendem os argumentos a favor da existência de Deus”. Tillich admira-se também com a ausência de triunfo entre eles e, por isso, acredita que “esta situação só admite uma explicação: um grupo não atacava o que o outro grupo defendia. Eles não estavam divididos por um conflito sobre a mesma questão” (TIL- LICH, 2005, p.212). Essa percepção do autor o levou a reinterpretar e a reelaborar o argumento, sublinhando aquilo que ele julgou essencial e descartando o que não lhe parecia imprescindível.

A leitura tillichiana dos argumentos cosmológicos foi exposta a partir de quatro obras do autor: o artigo *Dois tipos de filosofia da religião*; e os livros *História do Pensamento Cristão*; *Dogmática* e *Teologia Sistemática*. O artigo considera a filosofia da religião a partir de duas tendências específicas: a ontológica e a cosmológica. Dada a importância da filosofia ontológica, o autor considera que ela deve ser pressuposta pela filosofia cosmológica, já que a tendência ontológica mostra a presença de Deus no ser humano, enquanto a cosmológica expressa a distância do ser humano em relação a Deus, supondo que o caminho racional para Deus não seja imediato, mas mediado.

A obra *História do Pensamento Cristão* foi utilizada para tratar da leitura individual daqueles filósofos proponentes da prova cosmológica. Encontramos nessa obra uma leitura das cinco vias de Tomás de Aquino que veio ao encontro do objetivo desta tese de mostrar como o autor reconstruiu os argumentos de Tomás e, conseqüentemente, como os interpretou.

Por sua vez, a *Dogmática* apresentou uma resposta a um problema que ainda não havia sido resolvido na tese, a saber: o motivo explícito pelo qual o autor não considera os argumentos como verdadeiros argumentos. Mostrou também o modo como o contexto histórico influenciou a interpretação tillichiana dos argumentos.

Por fim, a *Teologia Sistemática*, que é a obra principal desta tese, foi utilizada para sintetizar e determinar a posição de Tillich em relação ao argumento. Além disso, forneceu dados importantes da ontologia do autor, que nos permitiram compreender sua leitura e sua crítica do argumento.

De modo geral, Tillich entende que o argumento cosmológico não é argumento porque: 1) comete a falácia da petição de princípio ao supor, por exemplo, que o movimento exige uma causa e que esta causa também está em movimento, além de supor, de antemão, que Deus é o ser necessário que será encontrado; 2) não prova a existência de um ser necessário, antes o pressupõe; 3) pressupõe que o contingente aponta para o necessário; 4) extrapola a finitude do ser e do pensamento ao elevar uma categoria como “causa” ou “substância” para além de seus limites; 5) deduz a existência de Deus a partir da falta, isto é, do não-ser; 6) considera que o elemento incondicional seja Deus.

Ademais, Tillich entende que o argumento é problemático porque: 1) é constituído à luz do contexto da Idade Média e do otimismo iluminista; 2) toma o mundo como “dado” e Deus como um objeto de busca; 3) pressupõe que Deus seja um objeto do conhecimento; 4) estabelece dois tipos contraditórios de existência de Deus, a saber: existência idêntica à essência e existência diferente da essência (esta é vista como um oxímoro); 5) torna o caminho para Deus mediado por heteronomias destrutivas.

O autor entende que o argumento não é descartável, mas é importante para a análise da finitude da realidade, pois: 1) expressa a presença do não-ser, isto é, a distância do ser de seu fundamento; 2) exprime a pergunta pelo fundamento e pelo sentido do ser (ser-em-si); 3) conduz à necessidade da pergunta pela coragem que vence a angústia do não-ser; 4) está pressuposto pelo argumento ontológico; 5) é essencial para que a teologia desenvolva, por meio dele, a pergunta por Deus, implícita na finitude; 6) é fundamental para que a teologia e a filosofia exponham a impotência deles como argumentos e, portanto, estabeleçam limites ao conhecimento especulativo.

Contudo, convém lembrar que o autor não faz uma análise precisa e rigorosa dos argumentos, pois: 1) resume os argumentos sem levar em consideração a diferença que há entre eles; 2) não expõe devidamente as cinco vias de Tomás, visto que não segue a ordem

lógica das vias, não contextualiza os argumentos nem elabora uma exegese deles, mas constrói sua conclusão a partir de uma leitura alternativa de cada via e resume todo o argumento de Tomás a partir de tais leituras; 3) lê os argumentos a partir da crítica kantiana; 4) analisa os argumentos em uma perspectiva ontológica; 5) submete a interpretação e a leitura dos argumentos a seus próprios objetivos, pressupostos em suas respectivas obras.

Apesar da crítica contundente de Tillich, a sua leitura dos argumentos é questionável em termos lógicos. Porém, não se trata de uma má leitura, e sim de uma reinterpretação consciente à luz de seu contexto histórico e dos problemas fundamentais que permeiam seu pensamento, os quais, na opinião do autor, devem ser superados, a saber: o naturalismo, o supranaturalismo e o dualismo (ou a metafísica), conforme expusemos no primeiro capítulo.

O que mais incomoda Tillich é justamente o dualismo metafísico; este, por sua vez, expressa exatamente os argumentos sobre a existência de Deus. A releitura tillichiana dos argumentos é uma crítica à metafísica tradicional, isto é, à tentativa de se estabelecer a existência de um ser supremo a partir de categorias finitas. Não podemos esquecer que o autor está em um período histórico completamente diferente ao dos proponentes dos argumentos. Por isso, o autor afirma: “Este julgamento das provas sobre Deus é característico da nossa situação espiritual” (TILLICH, 2005, p.166). Assim, trata-se de uma situação completamente diferente que requer uma resposta também diferente. Ele também diz: “não estamos na imediatez mística da prova ontológica sobre Deus (...) Nem estamos na racionalidade segura do mundo como estava Aristóteles, tal como Tomás e o Iluminismo em parte” (TILLICH, 2013, p.166). Mas “estamos na comoção e na inversão da mundanidade, situação que expressam a prova cosmológica e noológica” (p.166). Esse período promove uma completa mudança não somente na perspectiva filosófica, mas também na teológica, dado que fatores históricos, como as duas guerras mundiais e o nazismo, não podem ser negligenciados por qualquer tipo de teologia ou filosofia. O próprio autor admite que esses eventos causaram grandes mudanças em seu pensamento.

Uma vez que o autor experimentou essa desintegração de seu tempo, ele não mais esteve disposto a confiar no misticismo metafísico da Idade Média, no subjetivismo do idealismo alemão ou no objetivismo pragmático. Ao contrário, o autor propõe uma ontologia que não submete o sujeito ao objeto ou vice-versa, também não faz de Deus um objeto do conhecimento humano, isto é, um meio para um determinado fim; antes, limita o conhecimento humano a partir da própria análise dos argumentos.

Houston Craighead (1975), em seu artigo *Paul Tillich's Arguments for God's Reality*, defende que Tillich apresenta argumentos para a existência de Deus e que esses argumentos não são sólidos. Segundo Craighead (1975), o ponto fundamental desses argumentos tillichianos reside em sua noção de não-ser. O comentador considera que, na ontologia tillichiana, o não-ser (*me on*) é parte do ser e está eternamente presente nele, ou seja, é uma parte necessária do ser, dado que, sem o não-ser, o ser seria estático e morto. O não-ser não supera o ser porque é precedido logicamente por ele. Trata-se, pois, de um poder ontológico, isto é, o poder de negar aquilo que é. O não-ser tillichiano não se confunde com o “nada absoluto” (*ouk on*), mas, segundo Craighead, ele é “algo”, pois possui status ontológico e está incluído no ser. Ademais, o não-ser está presente em todas as coisas, inclusive no ser humano. Em geral, na ontologia tillichiana, o ser requer o não-ser e vice-versa. Para Craighead (1972), Tillich considera que Deus é o poder de ser que supera constantemente o não-ser.

Craighead (1972) encontra em Tillich dois argumentos implícitos para provar a realidade de Deus: o que deduz a realidade de Deus a partir da realidade da questão de Deus e o que deduz a realidade de Deus a partir da negação do puro não-ser. O autor não considera que esses argumentos provam a existência de Deus porque, para Tillich, existir é ser finito. Mas considera que eles tentam provar a realidade de Deus.

Sobre o primeiro, Craighead (1972) considera que a consciência imediata do incondicionado que está presente em todo ser humano é também uma consciência de Deus. Com efeito, se Deus é concebido como ser-em-si, a realidade subjetiva de Deus implica a sua realidade objetiva. Aqui o autor menciona que essa realidade objetiva seria uma realidade tal que se oporia à mera subjetividade (realidade apenas no pensamento) e à mera objetividade (realidade de um ser entre outros). Ademais, se o pensamento e a verdade pressupõem esse fundamento (ser-em-si), então Deus é o pressuposto para a questão de Deus, como afirma Tillich (2009). Com efeito, no dizer de Craighead (1972, p.315), se a questão de Deus é claramente real, Deus também deve ser real. Esse seria o primeiro argumento tillichiano para provar a realidade de Deus.

O segundo argumento estaria no modo como Tillich lidou com a questão leibniziana “por que há algo em vez de nada?”. Segundo Tillich, a pergunta é sem sentido porque, independentemente da resposta que lhe é dada, a mesma questão pode ser formulada novamente. Ela expressa o choque metafísico que advém da percepção de que algo existe e que o poder ou a possibilidade do nada está presente em todo ser existente. Ademais, no dizer de Tillich,

a pergunta “por que não há nada?” é contraditória porque atribui ser ao próprio nada. Portanto, Craighead assevera: “se nada não pode ser, então um fundamento ou poder fundamental deve necessariamente existir, ou melhor, ser real. Por isso, ser-em-si como fundamento último de todas as coisas é necessariamente real!” (CRAIGHEAD, 1975, p.315).

Posto os dois argumentos tillichianos, Craighead inicia sua crítica à concepção dialética de não-ser de Tillich:

O termo ‘não-ser’ é apenas um sinal linguístico que aponta para o fato de que as coisas podem deixar de ser. (...) E, se alguém responde, então, que a ausência de todas as coisas teria ‘ser’ e, portanto, pressupõe ser-em-si, somente posso afirmar que essa pessoa está enfeitiçada pela linguagem. Dizer que não existe nenhum unicórnio não implica que o não-ser dos unicórnios tenha algum tipo de status ontológico. Significa apenas que os unicórnios como realidades objetivas não estão disponíveis para qualquer experiência” (CRAIGHEAD, 1975, p.315)³³⁷.

O autor então passa a criticar a concepção tillichiana de não-ser dialético, isto é, um não-ser que é parte do ser. Em seu dizer, Tillich deseja acabar com o não-ser como puro nada porque esse tipo de não-ser não requer ser-em-si para lhe fornecer ser. Craighead elabora duas objeções aos supostos argumentos tillichianos: 1. Mesmo que haja um fundamento ontológico que forneça a unidade do sujeito com o objeto, que é o *prius* de todo pensamento e ser, esse *prius* não é claramente Deus. Pode ser que qualquer conceito legítimo de Deus tenha que dizer que ele é o fundamento do pensamento e do ser, mas isso não significa que esse fundamento seja Deus; 2. Pode-se facilmente dizer que a verdade é uma qualidade das proposições que descrevem corretamente o mundo. Não há necessidade de um fundamento real para a negação. “Pode-se simplesmente negar o realismo ontológico de Tillich” (CRAIGHEAD, 1975, p.317).

Ora, a primeira objeção de Craighead não leva em consideração que, para Tillich, “Deus é incondicionado e, por isso, é Deus, mas o incondicionado não é Deus” (TILLICH, 2009, p.62). A confusão entre Deus e o incondicionado é severamente criticada por Tillich,

³³⁷ Craighead está se opondo a essa afirmação de Tillich: “O próprio fato da negação lógica pressupõe um tipo de ser que pode transcender a situação imediatamente dada por meio de expectativas que podem ser fraudadas. Um evento previsto não ocorre. Isto significa que o juízo a respeito desta situação era equivocado, que as condições necessárias para a ocorrência do evento esperado não existiam. Assim, a expectativa desapontada cria a distinção entre o ser e o não-ser. (...) a mesma estrutura que torna possíveis os juízos negativos demonstra o caráter ontológico do não-ser. Se o ser humano não participasse do não-ser, nenhum juízo negativo seria possível” (TILLICH, 2005, p.196). Em outras palavras, Tillich supõe que a vivência humana está pressuposta nos juízos lógicos e, portanto, a possibilidade de um juízo negativo reside na possibilidade de frustração da ocorrência de um fato esperado. Em suma, para Tillich, a realidade ou a existência precede a lógica.

conforme já expusemos nesta tese. Desse modo, essa objeção se baseia em uma má compreensão dos textos de Tillich. A segunda objeção consiste na escolha de uma tendência logicista que é contrária ao realismo tillichiano. O próprio Tillich, apesar de afirmar que a estrutura lógica está pressuposta por uma estrutura ontológica, considera que é possível “afirmar que o não-ser é um juízo negativo desprovido de significado ontológico” (TIL- LICH, 2005, p.196). Ou seja, Tillich está consciente de que a abordagem lógico-objetiva do não-ser é diferente de sua abordagem, mas ainda assim prefere a abordagem dialética.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A premissa básica da leitura tillichiana dos argumentos em favor da existência de Deus é que eles não são propriamente argumentos, mas análises. Essa premissa está implícita nos métodos desenvolvidos pelo autor ao longo de sua vida, isto é, o método metalógico e o método de correlação, pois ambos pretendiam superar os problemas do naturalismo, do supranaturalismo e do dualismo especulativo e metafísico. Aliás, um dos objetivos do método de correlação é superar dois erros da teologia: deduzir a resposta da pergunta, como faz a teologia natural, ou dar uma resposta que não se refere a nenhuma pergunta, como faz o supranaturalismo. Essa é a razão pela qual o autor inicia o Volume II da *Teologia Sistemática*, no momento em que responde às objeções que haviam sido levantadas em relação ao primeiro volume, com o seguinte subtítulo: “Para além do naturalismo e do supranaturalismo”. A correção dos erros teológicos do naturalismo e do supranaturalismo continua sendo o objetivo do autor em sua *Teologia Sistemática*.

Nesta obra, as provas para a existência de Deus são associadas à teologia natural. Tillich elabora uma crítica a esse tipo de teologia, partindo da teologia neo-ortodoxa de Karl Barth e sustentando que o supranaturalismo está certo ao afirmar a incapacidade humana de alcançar a Deus com as forças do próprio ser humano, mas também apontando que o ser humano não é a resposta. Segundo Tillich, não se deduz do ser humano a resposta à indagação sobre Deus; somente a pergunta pode ser dele inferida.

No âmbito da filosofia da religião, os argumentos aparecem no dualismo metafísico. De modo contundente, o autor pretende superar esse dualismo que, por meio de argumentos, põe uma estrutura supranatural sobre uma estrutura natural. O problema da metafísica, no

âmbito da filosofia da religião, era tentar determinar a essência da religião partindo do objeto para o qual se dirige o ato religioso. Assim, se o objeto religioso é determinado metafisicamente, a religião se define como a soma de ações teóricas e práticas dirigidas a esse objeto. No dizer de Tillich, a contradição dessa abordagem reside na suposição de que o objeto religioso pode ser captado independentemente das ações religiosas e que o incondicionado é um objeto do conhecimento racional, sendo a metafísica a ciência que trata desse objeto. Ou seja, é evidente para qualquer religioso que a experiência de fé não diz respeito exatamente ao âmbito teórico da razão e, portanto, não pode ser objeto de uma dedução lógica nem de qualquer constatação empírica.

Sendo assim, parece errônea a suposição metafísica de que o caminho para o conhecimento de Deus, por exemplo, possa ser estabelecido por meio de argumentos. O incondicionado se revela em ações religiosas, segundo Tillich, e a metafísica pode ser também uma ação religiosa em que se capta o incondicionado por meio de símbolos. Em outras palavras, para Tillich, a metafísica exerce uma ação religiosa; e, conseqüentemente, a linguagem por meio da qual exprime o incondicionado é simbólica, não literal.

Ademais, o ataque de Tillich ao naturalismo é também um ataque aos ideais de “pura cientificidade” que escondem um vazio de sentido e incentivam a mecanização e coisificação do ser humano, além de produzir sérios problemas sociais advindos do sistema de produção capitalista. Essa crítica de Tillich à tecnologia, ao capitalismo e à razão técnica perfaz a totalidade de sua obra e se expressa também em sua análise dos argumentos.

Assim, a análise dos argumentos é, para o autor, uma tentativa de superação da metafísica no interior dela mesma, seja por meio do método metalógico, seja por meio do método de correlação. O método de correlação do autor propõe uma questão filosófico-existencial e uma resposta teológico-simbólica. Nele, não se deduz da pergunta a resposta nem mesmo da resposta a pergunta. Perguntas e respostas possuem interdependência mútua, mas são diferentes. Por sua vez, os argumentos sobre a existência de Deus são analisados como parte da pergunta ontológica (não da resposta) e, segundo o autor, expõem a possibilidade e a necessidade dessa pergunta. A resposta advém da revelação e, com efeito, aponta para aquilo que nos diz respeito incondicionalmente (concernimento absoluto, radical ou último). Os símbolos que expressam nosso concernimento último são religiosos e remetem ao incondicionado. Eles expressam a nossa fé de maneira mais eficaz do que qualquer conceito técnico ou argumento lógico. Portanto, dado que os argumentos são postos no âmbito da pergunta, eles levantam a questão pelo sentido do ser. Tal pergunta é possível e necessá-

ria em virtude tanto do elemento incondicional que está presente na estrutura do ser quanto da ameaça do não-ser. O elemento incondicional é descoberto pela análise ontológica, enquanto a presença do não-ser se expressa na análise cosmológica.

Com efeito, os argumentos não servem como argumentos, mas somente como análises existenciais. Conseqüentemente, essas análises conduzem a dois diferentes tipos de filosofia da religião, conforme mostramos no terceiro capítulo: o tipo ontológico e o cosmológico. O primeiro prenuncia a concepção de Deus como imanente-transcendente; Deus é visto como aquilo sobre o qual não se pode pensar nada de maior, ou seja, aquilo que nos transcende infinitamente e que também se revela a nós na medida em que se identifica conosco. Isso não significa que Deus é reduzido ao ser humano, mas que Deus é conhecido a partir da própria alma humana, como supõe Agostinho e os franciscanos. Por sua vez, o tipo cosmológico de filosofia da religião tende a ser distanciado de seu objeto, ou seja, toma Deus como um objeto simples da razão no mesmo nível de outros objetos científicos, filosóficos ou metafísicos. De acordo com Tillich, o tipo cosmológico deve ser construído sobre o ontológico a fim de que o conhecimento não nos conduza a graves problemas históricos e filosóficos.

Se analisarmos esses dois tipos à luz da *Teologia Sistemática*, poderíamos dizer que o ontológico corresponde ao conhecimento teológico, dado que esse saber se aproxima e é envolvido por seu objeto de estudo, diferentemente do conhecimento filosófico, que se distancia do objeto. Como dissemos, o autor considera que o tipo cosmológico deveria ser pressuposto pelo tipo ontológico de filosofia da religião.

Analogamente, poderíamos admitir hipoteticamente que a teologia deve estar pressuposta na filosofia e que Deus deve ser o pressuposto da análise ontológica. Isso porque a análise ontológica ou qualquer filosofia que procura eliminar a pergunta por Deus pressupõe outro “deus” como objeto de concernimento último e desdobra-se em perigosas heteronomias. Todavia, o objetivo do autor no artigo citado é mostrar que as análises ontológica e cosmológica conduzem a dois tipos diferentes de filosofia da religião, que devem ser interdependentes.

Tal como exposto na conclusão do terceiro capítulo, que os argumentos não são argumentos porque cometem a falácia da petição de princípio. Não provam a existência de um ser necessário, e sim o pressupõem. Extrapolam a finitude do ser e do pensamento ao elevar categorias como “causa” ou “substância” para além de seus limites. Deduzem a existência

de Deus a partir da falta, isto é, do não-ser, e transformam o incondicionado em um ente supremo.

Devemos considerar também ao menos seis motivos pelos quais o autor considera que os argumentos são análises: 1) os argumentos não devem ser lidos à luz de uma razão técnica, mas ontológica; 2) a análise dos argumentos é pressuposta pela situação em que eles se encontram; 3) a estrutura do ser subjaz à estrutura epistemológica da razão, e, portanto, a questão ontológica está pressuposta na análise dos argumentos; 4) as categorias utilizadas nos argumentos são categorias do ser finito e, portanto, remetem ao fundamento do ser ao mesmo tempo em que expressam o não-ser; 5) a transformação do elemento incondicional em um ser é ilegítima; 6) não devemos falar de Deus como um objeto do conhecimento nem como um ser existente.

Tillich expõe que a limitação dos argumentos ao âmbito lógico é um modo de esconder importantes problemas e, ao mesmo tempo, apoiar iniciativas heterônomas. É o que Tillich constata em Duns Escoto, por exemplo, que, por meio dos argumentos, pressupõe que haja um só caminho para se chegar a Deus: o caminho da revelação recebido pela autoridade da Igreja. Mas a razão nominalista que subjaz ao pensamento de Escoto também favoreceu, ao longo da história, outras formas de heteronomias.

Destarte, os argumentos sobre a existência de Deus são lidos pelo autor à luz de problemas filosóficos, teológicos e históricos cuja solução também deve provir de um sistema teológico amplo que considere a razão em termos não somente lógicos, mas também éticos, políticos, estéticos e teológicos. Em outras palavras, os argumentos não merecem ser analisados somente à luz de uma razão técnica e lógica, mas sobretudo ontológica, de forma que é necessária uma abordagem que considere a razão como o *logos* do ser e exponha o aspecto subjetivo e objetivo de um juízo lógico, além de revelar o elemento incondicional que garante a profundidade da razão e a finitude do ser. Portanto, na forma de análise ontológica, os argumentos são mais amplos do que simples juízos lógicos.

Ademais, a situação que estava por trás da “imediatez mística” da prova ontológica de Anselmo, da racionalidade segura de Aristóteles, Tomás de Aquino e Leibniz, conforme exposto por Tillich, não é a mesma circunstância de comoção enfatizada pelo autor. Tal conjuntura envolve fatos como: a Primeira Guerra Mundial, o advento do nazismo e a Segunda Guerra Mundial; novos movimentos artísticos como o movimento de vanguarda e o surgimento da *pop art*; mudanças de paradigmas científicos e cosmológicos advindos da teoria da relatividade de Einstein; alterações na concepção de religião e de sagrado suscita-

das por Rudolf Otto, Mircea Eliade e outros; transformações sociológicas com a chegada da pós-modernidade e dos avanços tecnológicos; além de mudanças de abordagens filosóficas de seu tempo que, em geral, rejeitavam a metafísica e, conseqüentemente, os argumentos para a existência de Deus. Ou seja, a situação em que Tillich se encontrava dava pouca margem à consideração dos argumentos como verdadeiros argumentos, mas permitia que eles fossem vistos como parte de uma analítica existencial.

A terceira razão que expusemos diz respeito à estrutura básica da razão, a saber: a estrutura sujeito-objeto. Essa estrutura supõe que tudo aquilo que o ser humano conhece se torna um objeto de seu conhecimento, inclusive o próprio ser humano. A estrutura sujeito-objeto não é neutra, mas deve ser baseada na estrutura eu-mundo do ser, que, além de expor a presença de um eu profundo completamente mergulhado em sua cultura e em seu contexto histórico, também explicita que a ideia de “mundo” é o atributo de uma experiência do eu, e não uma realidade simples e objetivamente posta “diante” do eu. Evita-se, assim, tanto o subjetivismo como o objetivismo exacerbados, dado que o “eu” possui o “seu” mundo ao mesmo tempo em que é um microcosmo que participa de um macrocosmo.

Essas relações que compõem a estrutura básica do ser são compostas por pelo menos três pares de elementos polares interdependentes, a saber: individualização e participação, dinâmica e forma, liberdade e destino. A individualização, a dinâmica e a liberdade correspondem à composição do eu e do sujeito epistemológico, isto é, de um indivíduo capaz de autotranscender-se, imaginar, criar e possuir seu próprio mundo. Mas o ser humano só pode transcender-se sobre a base da autoconservação. Ou seja, apesar de possuir uma capacidade infinita de imaginação, o ser humano está limitado por sua composição biológica, que lhe fornece uma forma e um destino. A forma, o destino e a participação (ou universalização) correspondem à composição do objeto e do mundo. Ora, dado que o conhecimento está precedido pela relação eu-mundo, Deus não pode ser mero objeto de nosso conhecimento, isto é, de nossa relação com o mundo. Ou seja, do ponto de vista teológico, tomar Deus como mero objeto do conhecimento humano deve ser visto como uma blasfêmia, dado que ele se torna um meio para determinados fins humanos.

A quarta razão que expusemos pela qual o autor não considera os argumentos como argumentos, mas como análises, é que eles fazem uso das categorias do ser e do conhecimento: tempo, espaço, substância e causalidade. Os argumentos extrapolam, assim, a finitude do ser e do pensamento ao elevar uma categoria como “causa” ou “substância” para além de seus limites. Ora, dado que não podemos conhecer para além das categorias da finitude,

não há como supor a existência de qualquer ser para além dessas categorias. Ademais, o autor havia constatado em sua ontologia que ao mesmo tempo em que as categorias apontam metaforicamente para o ser, elas também expõem a presença do não-ser e, portanto, são categorias da finitude humana.

A quinta, e talvez mais importante razão, é que Deus não pode ser um ser entre outros, mas deve ser o próprio ser. Ou seja, Tillich rejeita a tentativa dos argumentos de transformar o incondicionado em um ser supremo ou, nos termos heideggerianos, a tentativa metafísica de transformar o ser em ente. Todavia, o autor não rejeita a afirmação ontoteológica de que Deus é o próprio ser. O autor considera que o elemento incondicional participa da estrutura do ser. Há um elemento misterioso e incondicional na estrutura do ser e, com efeito, o ser-em-si é fundamento e abismo desta, pois possui um aspecto misterioso que não pode ser desvendado por qualquer discurso filosófico.

Ora, o problema dos absolutos filosófico e teológico, nas palavras do autor, só pode ser resolvido pela afirmação de que Deus é o próprio ser. Isso não quer dizer que seja possível definir filosoficamente Deus, nem mesmo que o caminho para o conhecimento de Deus seja a lógica ou a metafísica, mas que a revelação de Deus deve ser apreendida pelo ser humano em suas condições e, portanto, de maneira finita, além do fato de que o conhecimento de Deus se dá por meio de correlação.

Por último, dado que, para Tillich, Deus é o ser-em-si e que tudo o que existe está ameaçado e limitado pelo não ser, Deus não pode ser algo existente, mas deve transcender todo ente. Assim, não devemos falar de Deus como um objeto existente ou como um objeto do conhecimento humano. Nas palavras de Tillich, o argumento cosmológico comete o erro de ver o mundo ou algo no mundo como um dado, tomando Deus por um objeto de busca. Nesses argumentos, Deus é visto como uma parte faltante do mundo, isto é, como o próprio mundo e, portanto, não é transcendente. O argumento cosmológico tira a transcendência de Deus; por conseguinte, não serve de argumento, mas como análise existencial. Ademais, se Deus é visto como um ser, a afirmação de sua existência corresponde à negação de sua realidade.

Em relação ao argumento ontológico, se é retirada do argumento a transformação do elemento incondicional em um ser supremo, então esse argumento passa a ser um argumento não para provar a existência de Deus, mas para provar a possibilidade da pergunta por Deus. Ou seja, tomando o incondicionado não como um objeto da realidade que vem ao intelecto e é maximizado por este, mas como aquilo que precede a separação entre subjeti-

vidade e objetividade, então o argumento ontológico é válido como análise. Esta aparece em Agostinho e em Kant. Dado que a tentativa de provar o incondicionado caracteriza a negação de sua própria realidade, não se pode dizer que tal elemento seja a conclusão do argumento, mas sim o seu pressuposto. E, visto que o elemento incondicional está pressuposto no argumento, então é possível mostrar a possibilidade da pergunta por Deus, uma vez que há uma pré-concepção de Deus que se expressa justamente no elemento incondicional. Ou seja, Deus é incondicionado, mas o elemento incondicional não é o próprio Deus, e sim remete a Deus.

A análise do argumento cosmológico expõe dois dados importantes, a saber: 1. a impossibilidade de uma regressão infinita de justificativas; 2. a presença do não-ser e da angústia na estrutura do argumento.

Ao tratar do primeiro, Tillich considera que a pergunta pelo ser surge de um choque ontológico que se expressa na pergunta “Por que há ser e não nada?”. Para o autor, a pergunta não faz sentido, porque busca a causa do ser e conduz a uma regressão infinita de justificativas em resposta à questão “por quê?”. Portanto, segundo o autor, para evitar a regressão infinita, o pensamento deve começar pela suposição do ser. Com efeito, o ser não pode ser derivado de outras razões. Em outras palavras, o ser-em-si, que é o próprio Deus, possui aseidade e é a razão suficiente para a existência. Em suma, parte do argumento cosmológico de Leibniz subjaz à ontologia tillichiana. A partir daí Tillich pergunta pelo que é o ser-em-si e elabora sua estrutura do ser a partir da análise de conceitos ontológicos que apontam para ele.

Quanto à presença do não-ser na análise do argumento cosmológico, conforme vimos, isso se expressa na impossibilidade de uma regressão infinita de justificativas ou de um infinito real (argumento *kalam*) e mostra que o ser humano está afastado do infinito, apesar de poder pensar neste como um conceito diretivo e possível. Em outras palavras, o ser humano é finito e incapaz de compreender a infinitude que lhe pertence. É justamente essa análise que é feita pelo argumento cosmológico, na acepção de Tillich.

Conforme expusemos na conclusão do terceiro capítulo, Tillich não faz uma análise precisa dos argumentos e também desconhece os novos argumentos ontológicos e cosmológicos para a existência de Deus que partem da lógica modal. As razões pelas quais o autor não considera os argumentos como argumentos se vinculam à sua herança crítica kantiana, visível no modo como os argumentos são lidos e reinterpretados à luz de sua ontologia. Ou

seja, apesar da leitura inédita do autor dos argumentos, do ponto de vista lógico e estrutural, faltou critério tanto na análise quanto na crítica que o autor faz dos argumentos.

Esse é o motivo pelo qual Willian J. Wainwright, em seu artigo chamado *Paul Tillich and the Arguments for the Existence of God*, expôs que Tillich não conseguiu demonstrar que os argumentos tradicionais não são argumentos, não são bons argumentos e são mesmo ilegítimos. Ao contrário da suposição de Tillich, Wainwright entende que os argumentos clássicos para a existência de Deus nunca pretenderam o *status* de descrições, perguntas, expressões ou intuições, mas sim o de argumentos.

De fato, Tillich não constrói um argumento claro provando que os argumentos não são argumentos, mas deixa rastros, especialmente em sua *Dogmática*, pelos quais conseguimos, nesta tese, afirmar por que os argumentos não são argumentos para o autor. Essas pistas também estão implícitas na *Teologia Sistemática* e em diversas outras obras, conforme apresentamos acima. Em geral, a posição de Tillich depende de sua interpretação dos argumentos e esta, por sua vez, pressupõe aspectos ontológicos, epistemológicos e históricos subjacentes ao pensamento do autor.

Diante disso, devemos responder às perguntas feitas na introdução. Uma delas foi: “Será que Anselmo, Tomás de Aquino, Duns Escoto e Leibniz estariam mais preocupados em sublinhar um elemento incondicional e provar uma intuição do que propriamente formular um argumento para a existência de Deus?”. Dificilmente. Apesar de essa interpretação de Tillich fazer todo o sentido a partir de sua ontologia, não podemos afirmar com certeza que a intenção dos autores era não estabelecer uma prova para a existência de Deus, mas sim mostrar a presença do incondicionado. Aliás, o próprio Tillich havia criticado as duas concepções tomistas da existência de Deus, supondo que uma diz respeito à tentativa de prova de existência de Deus, e a outra, por sua vez, à concepção de que a existência de Deus é idêntica à sua essência.

Como já mostramos, Tillich constata que a tentativa de Aquino de provar a existência de Deus por meio de seus “efeitos” pressupõe um tipo de existência de Deus que não está unida com a sua essência. Ora, dado que, para Tomás de Aquino, a primeira coisa que se deve conhecer de algo é a sua existência, e que o texto bíblico de Romanos expõe a possibilidade de se conhecer a Deus por meio das coisas visíveis, então o filósofo medieval concebe a possibilidade de se demonstrar a existência de Deus a partir de sua criação. Ademais, visto que os efeitos dependem da causa, se é estabelecida a existência do efeito, tem-se a pré-existência da causa. O pressuposto de Tomás, portanto, é que Deus é a causa primeira.

Sendo Deus a causa primeira, é possível conhecer a sua existência por meio de seus efeitos, sem que isso nos leve ao conhecimento de sua essência.

Por outro lado, em Deus, essência e existência são o mesmo, pois, se não fossem, ou Deus seria causado, ou nele haveria algo em potência. Na perspectiva tillichiana, aqui há uma contradição; ademais, um tipo de existência de Deus que não esteja unido à sua essência é um oxímoro. Mas, como mostramos, é possível afirmar que, apesar de se poder saber que Deus existe, não se define o que Ele é, pois a realidade de Deus já está pressuposta quando se concebe a possibilidade de se conhecerem seus “efeitos”. Nesse aspecto, a crítica kantiana e tillichiana de que o argumento cosmológico pressupõe o ontológico não são propriamente erradas.

Ora, uma vez que Tillich estabelece uma leitura e crítica precisa do argumento de Tomás, o autor não poderia supor que tal argumento não intentava ser argumento, mas apenas uma descrição ou análise. Ele poderia supor que, em sua interpretação do argumento, ele se sustenta apenas como uma análise da existência, não como argumento. Com efeito, o autor prova, no âmbito de sua ontologia, por que os argumentos não são argumentos, mas não prova por que os proponentes dos argumentos queriam sublinhar apenas o conteúdo dos argumentos, isto é, o elemento incondicional presente neles. Aqui, portanto, Wainwright parece correto ao afirmar que os argumentos nunca pretenderam o *status* de intuições ou descrições. Ademais, Tillich não argumentou o suficiente para provar que os proponentes dos argumentos não queriam defender sua forma lógica, mas apenas estabelecer o seu pressuposto.

Conforme mostramos, a imprecisão da leitura de Tillich de alguns argumentos (por exemplo: as cinco vias) demonstra que a tentativa do autor de explicar o porquê de os defensores e os críticos não chegarem a um acordo e tampouco triunfarem no debate consiste na sua interpretação que atribuía sempre aos críticos o compromisso com a forma lógica do argumento, ao passo que os defensores sempre queriam defender o seu conteúdo, de modo que ambos não debatiam o mesmo assunto. Em vez disso, porém, os defensores e os críticos dos argumentos parecem permanecer debatendo sim o mesmo assunto; e a discussão em torno dos argumentos continua sem uma resolução final, pois, à medida que a lógica avança e a filosofia toma outros pontos de referências, estes podem ser favoráveis ou contrários à leitura dos argumentos.

Também perguntamos, na introdução, se a leitura de Tillich dos argumentos ontológico e cosmológico é plausível. Como resposta, devemos afirmar que, no âmbito da ontologia

de Tillich, sua leitura é inevitável e mesmo plausível, independentemente da correção história de seu estudo dos argumentos. Ou seja, Tillich não teria nenhum motivo para crer que os argumentos para a existência de Deus são, de fato, provas da existência de Deus, posto que o autor teria de renunciar à sua ontologia e à sua intenção de superar o dualismo metafísico ou a teologia natural. Em outras palavras, Tillich manteve-se fiel à sua concepção transcendente de Deus ou à sua noção de existência, à sua epistemologia, à sua ontologia, ao seu método de correlação e à sua abordagem metalógica. Ademais, o autor não poderia negligenciar os fatores históricos, estéticos, políticos, sociológicos e filosóficos de seu tempo em prol de uma aceitação literal dos argumentos. Assim, sua reinterpretação dos argumentos não é uma rejeição completa deles, mas a condição de possibilidade da aceitação deles no âmbito da vida e obra do autor.

Não obstante a crítica dos argumentos, o autor ainda lhes dá um lugar de privilégio em suas obras e, especialmente, em sua *Teologia Sistemática*, uma vez que, conforme procuramos mostrar, os argumentos constituem a espinha dorsal da ontologia do autor e a passagem da questão ontológica para a questão de Deus. Portanto, a leitura e a interpretação de Tillich dos argumentos é plausível e extremamente relevante, sobretudo no que diz respeito à abordagem teológica, uma vez que, de acordo com o que o autor evidencia, é imprescindível à teologia que o conhecimento de Deus seja dado a partir da revelação de Deus e que esta, por sua vez, não se limite a elaborações metafísicas que pressupõem que o objeto religioso (Deus) possa ser captado de modo independente das ações religiosas e, por consequência, que Deus seja objeto definido do conhecimento teórico.

De fato, a intuição de Tillich parece correta na medida em que Deus deve ser respeitado como transcendente, o que leva a pensar que o caminho para Deus não pode, de modo algum, consistir em um caminho estritamente teórico, pois, além de limitar o acesso a Deus, tal caminho tende a rejeitar o importante papel da estética e, mais propriamente, da fé. Em outras palavras, a importância da adoração, do culto e da linguagem religiosa é preponderante em relação à razão técnico-lógica, de tal forma que, perante a fé, a busca por argumentos se torna irrelevante. Segundo Bennett-Hunter (2016), Tillich rejeita a ontoteologia e reivindica, em sua concepção dos argumentos, a infabilidade de Deus. Nessa perspectiva, Schrag (2002, p.62), ao propor uma relação entre Tillich e Heidegger, considera a *Teologia Sistemática* de Paul Tillich como uma imaginária aceitação de Tillich do convite feito por Heidegger em sua *Carta sobre o humanismo* para vincular a elucidação da verdade do Ser à questão sobre a Divindade. Ademais, Olson (2004) argumenta que Deus não pode ser total-

mente subjetivo nem totalmente objetivo, pois Deus precede a estrutura sujeito-objeto e deve ser visto como a identidade ou a unidade compartilhada entre sujeito e objeto. Em suma, Olson (2004) também considera a ineabilidade de Deus no pensamento de Paul Tillich e chega a afirmar que há um tipo de reelaboração do argumento ontológico em Tillich, embora haja uma grande diferença entre a ontologia de Tillich e a formulação de qualquer argumento ontológico.

A função dos argumentos pode ser, como supôs Tillich, a de mostrar que a questão por Deus faz sentido e é também necessária. Também pode ser, como supôs Anselmo, uma *ratio fidei*. Todavia, apesar de hoje serem possíveis reelaborações metafísicas dos argumentos à luz, por exemplo, da filosofia analítica e da filosofia hermenêutica, a teologia, se quiser seguir uma linha tillichiana, não deve aceitar que tais argumentos permaneçam como provas para a existência de Deus. Com efeito, a teologia deve pôr limites ao conhecimento e impedir que os problemas relativos ao ser e a Deus se resolvam metafisicamente. Ou seja, a crítica à metafísica é tarefa teológica, não somente filosófica.

Um exemplo de pensador contemporâneo que parece adotar uma perspectiva coadunável com a postura tillichiana é Paul Ricoeur (1996), para quem o ato de fé, entendido como ato de escutar textos bíblicos, exclui por definição o ato de fundar. Este é caracterizado por Ricoeur como uma busca filosófica por um “objeto” absoluto e por um “sujeito” absoluto, ou seja, uma busca especulativa própria dos sistemas metafísicos modernos que põem o “eu penso” como fundamento não-fundado de tudo o que é válido. A escuta dos textos bíblicos e da pregação cristã exigiria do filósofo uma renúncia do saber ontoteológico e das pretensões do “eu penso” autofundante. Assim, no horizonte desse debate está certamente o problema da nomeação ontoteológica de Deus, rejeitada por Heidegger e seus leitores. Deus, concebido pela metafísica como causa criadora, perderia sua transcendência ao ser concebido como um ente dentre outros entes. Tal é o estilo filosófico subjacente ao pensamento de Tillich.

É por essa razão que, na conclusão desta tese, pareceu adequado evocar Paul Ricoeur. No lugar de uma nomeação ontoteológica de Deus, o pensador francês defende uma nomeação narrativa, insistindo na variedade e complexidade dos discursos bíblicos. Com efeito, segundo Ricoeur, a própria narrativa bíblica da sarça ardente indica o nome de Deus como inominável para uma ontologia positiva, pois ela protege o segredo do “para si” de Deus; e esse segredo, por sua vez, remete o ser humano à nomeação narrativa significada pelos nomes de Abraão, de Isaque, de Jacó (RICOEUR, 1996, p.195-196). Assim, a proposta ri-

coeuriana sugere uma hermenêutica criativa baseada na complexidade e na polifonia dos discursos bíblicos que nomeiam Deus por meio de metáforas e símbolos.

Tillich, como mostramos, também considera o discurso simbólico sobre Deus mais apropriado do que a linguagem técnica, uma vez que o símbolo, para o autor, expressa a nossa fé e remete ao incondicionado. Mas o autor também considera a relação entre Deus e o ser-em-si essencial para a constatação de elementos teológicos subjacentes, ainda que implicitamente, em diversas ontologias e, sobretudo, para a verificação de que Deus é o fundamento e o abismo da estrutura do ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução da 1ª edição brasileira Alfredo Bosi. Revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins fontes, 2007.

ADAMS, J.L (1965). *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion*. New York: Harper & Row.

_____ (1992). "O conceito de Era Protestante segundo Paul Tillich". In: *A era protestante*. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: São Bernardo do Campo (SP): Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1992.

ADAMS, R (1994). *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*. New York/Oxford: Oxford University Press.

AGOSTINHO (1887). On the Morals of the Manichaeans. Translated by Richard Stothert. In: *Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series*, v. 4. New York: Christian Literature Publishing Co.

_____ (1997). *Comentário aos Salmos*. Trad. Monjas Benedictinas. Rev. Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus.

_____ (1998). *Solilóquios*. Trad. Adaury Fiorotti. Rev. H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1998.

_____ (2000). *A Cidade de Deus*. V.2, 2ª ed., Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____ (2002). *A Verdadeira Religião*. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. Rev. Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus.

_____ (2008). *De Trinitate Livros IX - XIII*. Trad. Arnaldo do Espírito Santo et all. Covi-lhã: Lusosofia.

_____ (2017). *Lettera* 162. Disponível em: <
http://www.augustinus.it/italiano/lettere/lettera_163_testo.htm>. Acesso em: 13/06/2017.

ALBRECHT, Renate; SCHÜSSLER, Werner (1993). *Paul Tillich. Sein Leben*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

AL-FĀRĀBĪ (1992), Abū Nasr. Libro de la religión. In: *Obras filosófico-políticas*. Trad. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate C.S.I.C.

ALLISON, H (2004). *Kant's Transcendental Idealism, revised and expanded version*. New Haven: Yale University Press.

ANSCOMBE, G. E (1982). M. Por que la prueba de Anselmo en el Proslogion no es um argumento ontológico. *Anuario Filosófico*, v.15, n.2, p.9-18.

ANSELME (1986). *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*. Monologion, Proslogion. Introductions, traduction et notes par Michel Corbin. Paris: Cerf.

ANSELMO, S (1973). *Monólogo, Proslógio, A verdade, O Gramático*. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural.

ANSELMO (2009). *Monologion*. Texto latino a fronte – a cura di Italo Sciuto. Milano: Bompiani.

ANSELMO (1996). *Proslogion*. Trad. Costa Macedo. Porto: Porto Editora.

ANSELMO (2002). *Monologio e Proslogio*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Italo Sciuto. Milano: Bompiani.

ANSELMO D'AOSTA (1959). *Il Proslogio, le Orazioni e le Meditazioni*. Introduzione e testo latino di F.S. Schmitt, trad. G. Sandri. Padova.

ARISTÓTELES (1969). *Metafísica*. Tradução Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

ARISTÓTELES (2005). *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale, Marcelo Perini. 2 ed, São Paulo: Loyola, 2005.

AVERRÓIS (2007). *Discurso Decisivo sobre a Harmonia entre a Religião e a Filosofia*. Trad. de Catarina Belo, Lisboa.

BARBELLION, S-M (1999). *Les "preuves" de l'existence de Dieu*. Pour une relecture des cinq voies de saint Thomas d'Aquin. V.1. Paris: Éditions du Cerf.

BARTH, Karl (1960). *Anselm, Fides Quaerens Intellectum: Anselm's Proof of the Existence of God in the Context of his Theological Scheme*. London: SCM Press.

_____ (1976). *Church dogmatics: the doctrine of god*. G. W. Bromiley; T. F. Torrance. Edinburgh: T. & T. Clark, v. 2.

_____ (1985). *Anselme, Fides Quaerens Intellectum*. La preuve de l'existence de Dieu. Trad. J. Correze. Geneve : Labor et Fides, 1985.

_____ (2012). *Fé em busca de compreensão*. 3 ed. São Paulo: Fonte editorial.

- BEIMS, R. W (2008). *A religião dos saberes e a teologia: O sistema das ciências de Paul Tillich no horizonte do pensamento complexo de Edgar Morin*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia.
- BENNETT-HUNTER, G (2016). Paul Tillich and Divine ineffability. In Mireille Hébert & Anne Marie Reijnen (eds.), *Paul Tillich et Karl Barth: Antagonismes et accords théologiques*. LIT Verlag. pp. 79–92.
- BÉLAND (1987). Structure de L'idée d'une Théologie de la Culture. In: *Religion et culture: actes du colloque international du centenaire Paul Tillich*, Université Laval, Québec, 18-22 août 1986. Presses de l'Université Laval: Paris, 1987, pp.217-224.
- BENMKHLOUF, Ali (2006). *Averróis*. Trad. de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade.
- BETTENSON, H (1956). *The Early Christian Fathers: A selection from the Writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius*. New York: Oxford University Press.
- BOAVENTURA (2005). Itinerário da Alma para Deus. In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Patrística e Escolástica*. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005.
- BOÉCIO (2005). *Septenários*. In: SAVIAN FILHO, J (2005). *Escritos (Opuscula Sacra): tradução, introdução, estudos e notas de Juvenal Savian Filho; prefácio Marilena Chauí*. São Paulo: Martins Fontes.
- BOEHNER, P; GILSON, E (2000). *História Da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa*. 7ª ed. Trad. Raimundo Vier. Rio de Janeiro: Vozes.
- BOLINHAS, M.I (2008). Uma releitura das cinco vias de Tomás de Aquino à luz do conceito de ser. In: XAVIER, M. L. L. O. *A Questão de Deus na História da Filosofia*. Vol. I. Sintra: Zéfiro, 2008.
- BROWN, M (1965). *Ultimate concern – Tillich in dialogue*. Online edition: <<http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=538>>, Bison Press edition.
- BROWN, P (2012). A doutrina de São Tomás do Ser Necessário. Trad. Fabio Lampert. *Fundamento*, Revista de Pesquisa em Filosofia, n. 4, jan–jun, p.201-214.
- BRUCE, R. R (1972). *The Cosmological Argument: a reassessment*. Springfield: Charles C. Thomas Publisher.
- BURRELL, D (1986). *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- CAIMI, M (2001). “Pensamentos sem conteúdos são vazios”. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, vol. 06, nº 01.
- CALVANI, Carlos Eduardo B (1998). *Teologia e MPB: um estudo a partir da Teologia da cultura de Paul Tillich*. São Paulo: Loyola.
- CASTRO, R. C. G. Negatividade e participação: a influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino. *Tese de Doutorado*. Faculdade de Educação: Universidade de São Paulo, 2009.

- CEZAR, C. R (1996). *O conhecimento abstrativo em Duns Escoto*. Porto Alegre: EDI-PUCRS (Coleção Filosofia – 42).
- _____. (2008). Teologia Positiva e Teologia negativa em Duns Scotus. In: DE BONI, L. A. (Org). *João Duns Scotus (1308-2008): homenagem de scotistas lusófonos*. Porto Alegre: EST Edições; Bragança Paulista: EDUSF, p. 186-197.
- CHAUÍ, M (1999). *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*. V.1, São Paulo: Companhia das Letras.
- CLAYTON, John Powell (1980). *The Concept of Correlation: Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- _____. (1987). “Introducing Tillich’s Writings in the Philosophy of Religion”. In: TIL- LICH, P. *Writings in the Philosophy of Religion/Religionsphilosophische Schriften*. Paul Til- lich Main Works/Hauptwerke, vol 4. Berlin/New York: De Gruyter, 1987 (Vol 4).
- CRAIG, W. L. (1979). *The Kalām Cosmological Argument*. London: Macmillan Press.
- _____. (1980). *The cosmological argument from Plato to Leibniz*. London: The Macmil- lan Press.
- CRAIG, W. L.; MORELAND, J.P (2005). *Filosofia e cosmovisão cristã*. Trad. Emerson Jus- tino et all. São Paulo: Vida Nova.
- CRUZ, E (2002). A concepção de “Naturalismo Extático” em Paul Tillich. *Correlatio*, v.1, n.1.
- COLLINGWOOD, R.G (1940). *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- COLLOQUE INTERNATIONAL PAUL TILLICH (1997), 12., 1997, Paris. *La methode de Paul Tillich*. Luxemburgo: s.n.
- COPLESTON, F (1950). *A History of Philosophy: Augustine to Scotus*. London: Burns Oates & Washbourne (vol.2).
- _____. (2008). *História de la filosofia: de San Agustín a Escoto*. 4ed., Barcelona: Ariel (Tomo II).
- COUTURAT, L (1972). “On Leibniz’s Metaphysics”, In: FRANKFURT, H.G. (ed.). *Leibniz*. Frankfurt. *Modern Studies in Philosophy*. New York: Anchor Books.
- CURLEY, E (1997). “De volta ao argumento ontológico”. Trad. Ethel Menezes Rocha. In: *Revista Analytica*, Rio de Janeiro, v.2, n.2.
- COSTA, M. R. N.; OLIVEIRA, J. E (2007). O conhecimento de Deus e a problemática da linguagem em Dionísio, Pseudo Areopagita. In: *Ágora Filosófica*, UNICAP, Ano 1, n 1, jun/dez 2007, p. 1-13.
- DANZ, C (2009). Tillich’s Philosophy. In MANNING, R. R. *A Cambridge Companion to Paul Tillich*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2000). *Religion als Freiheitsbewußtsein*. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- DEHOVE, H (1905). *La critique kantienne des preuves de l'existence de Dieu*, Lille.

DESCARTES, R (1971). *Œuvres*. Org. Charles Adams & Paul Tannery. 11 vols. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

_____ (1973). Discurso do método. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. In: DESCARTES, R. *Obras incompletas*. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.

_____ (1985). *The Philosophical Writings of Descartes*. Translated by Cottingham, Stoothoff & Murdoch, Cambridge.

_____ (1994). *Meditações Metafísicas*. Trad. J. Guinsburg e B. Prado Júnior. São Paulo: Bertrand Brasil.

_____ (2002). *Princípios da filosofia*. Tradução: Guido Antônio de Almeida (coordenador), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

DELEUZE, G (2000). *A filosofia crítica de Kant*. Trad. de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70.

DUNS SCOTUS (1973). *Ordinatio*. In: Coleção *Os Pensadores*. Tradução de: Raimundo Vier e Carlos Arthur Nascimento. São Paulo: Abril Cultural.

_____ (1979). Escritos Filosóficos. In: *Seleção de textos*: Sto. Tomás de Aquino, Dante Alighieri, John Duns Scot, William of Ockham. Trad. Carlos Arthur Nascimento e Raimundo Vier. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, (Os Pensadores).

_____ (1989). *John Duns Scot e William of Ockham*: escritos filosóficos. São Paulo: Nova Cultural (Coleção *Os Pensadores*).

_____ (2008) *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*. Tradução: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS/EDUSF, 2008.

_____ (2003) *Prólogo da Ordinatio*. Tradução, introdução e notas de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, (Coleção *Pensamento Franciscano*).

EMILIO, G. E (2012). A questão de Deus na ontologia de Paul Tillich. *Dissertação*. Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

ENGELBERG DE MORAES, A. A (2010). Caso B: a experiência da perda do concernimento e a importância da análise. *Natureza humana*. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302010000100008>. Acesso em 10/01/18.

FAGGION, A.L.B. Refutação do argumento ontológico, ou filosofia crítica versus filosofia dogmática. *Veritas*, v.56, n.2, maio/ago, p.64-83.

FILHO ATTIE (2002), Miguel. *Falsafa*: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida. São Paulo: Palas Athenas.

FILHO, J. S (2005). *Fé e razão*: uma questão atual. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

FOSTER, A. D (2016). Tillich and the 'Personal God'. In: BULLETIN. *The North American Paul Tillich Society*, v.XLII, n.4, 2016. Disponível em: <<http://www.napts.org/assets/newsletters/NB424.pdf>>. Acesso em 18/04/2017.

GALE, Richard M. (1991). *On the Nature and Existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press.

GALE, Richard M.; PRUSS, Alexander R. (1999). “A New Cosmological Argument”, *Religious Studies*, 35(4): 461–476. Extraído de: <<http://alexanderpruss.com/papers/NewCosmo.html>>. Acesso em: 17/07/2017.

_____ (2002) 2002, “A Response to Oppy, and to Davey and Clifton”, *Religious Studies*, 38(1): pp. 89–99.

_____ (2003) *The Existence of God*, Burlington, VT: Ashgate.

GARRIGOU, Lagrange. *La existencia de Dios: Solución tomista de las antinomias agnósticas*. 2. ed. Tradução de José San Roman Villasante. Madrid: Ediciones Palavra, S.A.

GIBELINNI, R (1998). *A Teologia do século XX*. Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Edições Loyola.

GILBERT, Paul (1990). *Lê Proslogion de S. Anselme*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

GILSON, E (1938). *The Philosophy of St. Bonaventure*. Translated by I. Trethowan and F. J. Sheed. London: Sheed and Ward.

_____ (1948). *La Filosofía de San Buenaventura*. Trad. Esteban de Zudaire. Buenos Aires: Ediciones Desclée.

_____ (1952). *Jean Duns Scotus: introduction à ses positions fondamentales*. Paris: Imprimerie J. Vrin.

_____ (1956). *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Trans. L. K. Shook. New York: Random House.

_____ (1960). *El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer.

_____ (1965). *El ser y la esencia*. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer

_____ (2002). *Thomism: The Philosophy of Thomas Aquinas*. Translation by Laurence K. Shook and Armand Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.

_____ (2007). A filosofia árabe. In: *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes.

_____ (2012). *Historia da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Trad. Raimundo Vier, 13 ed. Petrópolis: Vozes.

GROSS, E. (2003). O conceito de fé em Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio*, v.12, n.23.

_____ (2009). Método da correlação e hermenêutica. *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 16.

HÄGGLUND, Bengt (1986). *História da teologia*. Tradução de Mario Rehfeldt e Gládis Rehfeldt. 3ª edição. Porto Alegre: Concórdia.

- HAMPSHIRE, S (1951). *Spinoza*. Harmondsworth: Penguin Books.
- HARTSHORNE, C (1965). *Anselm's Discovery: A Re-Examination of the Ontological Proof for God's Existence*. La Salle, IL: Open Court.
- _____ (1976). *Aquinas to Whitehead: Seven Centuries of Metaphysics of Religion*. Milwaukee: Marquette University Publications.
- HEGEL, G. W. F (1947). *Les preuves de l'existence de Dieu*. Trad. H. Niel. Paris: Aubier.
- HEIDEGGER, M (1982). *Intérpretation phénoménologique de la Critique de la Raison Pure de Kant*. Trad. de Emmanuel Martineau. Paris: Gallimard.
- _____ (1988). *The Basic Problems of Phenomenology*. Trad. Albert Hofstadter, ed. rev. Bloomington. Indianapolis: Indiana University Press.
- _____ (1988b). *Ser e tempo*. Petropolis: Vozes (Coleção pensamento humano).
- _____ (1989) *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural (Os pensadores).
- _____ (1992). *Que é uma coisa*. Trad. de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70.
- HEYWOOD, Thomas J. (1959). *Paul Tillich: An Appraisal*. Philadelphia: Westminster Press, 1968. LEIBRECHT, Walter. *Religion & Culture: Essays in honor of Paul Tillich*. New York: Harper.
- HIGUET, E (1995). O método da teologia sistemática de Paul Tillich: A relação da razão e da revelação. *Estudos de Religião*, n. 10 (julho). São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo.
- _____ (2005). A teologia “apologética” da cultura de Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio*, n.8.
- _____ (2011). Os métodos da Filosofia da Religião de Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 20.
- _____ (2014) Falar de Deus no limite dos tempos: A contribuição de Paul Tillich à superação do teísmo na modernidade tardia. *Revista Eletrônica Correlatio*, v. 13, n. 26.
- HIRSCHBERGER, J (1958). *The history of philosophy*. Translated by Anthony N. Fuerst. Milwaukee: The Bruce Publishing Company.
- HONNEFELDER, L (2010). *Jean Duns Scotus*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola.
- HUMBER, J. M (1972). “Spinoza's Proof of God's Necessary Existence”, *Modern Schoolman* 49 (1972): p. 221-233.
- HUMMEL (1992). *Theological Writings/Theologische Schriften*. Paul Tillich Main Works/Hauptwerke, vol 6. Berlin/New York: De Gruyter.
- INTERNATIONAL PAUL TILLICH SYMPOSIUM, (4th., 1992, Frankfurt am Main, Germany). *Natural theology versus theology of nature?: Tillich's thinking as impetus for a discourse among theology, philosophy, and natural sciences : proceedings of the IV. International*

al Paul Tillich Symposium, held in Frankfurt/Main, 1992. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1994. 284 p., 21 cm. (Theologische bibliothek Topelmann, 60).

INTERNATIONAL PAUL TILLICH SYMPOSIUM, 5., 1994, Frankfurt am Main. *God and being: the problem of ontology in the philosophical theology of Paul Tillich*. Gert Hummel. Berlin: Walter de Gruyter, 1989. 268 p. (Theologische bibliothek Topelmann, 47).

JOSGRILBERG, R (2012). Uma leitura pós-heideggeriana da onto-teologia de Tillich. *Revista eletrônica Correlatio*. Extraído de: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/3323>>. Acesso em: 28/04/2017.

KANT, I (1965). *Critique of Pure Reason*. Trad. Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press.

_____ (1987). *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____ (1992). *Lógica*. Trad. de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____ (2001). *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela P. S. & Alexandre F. M. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____ (2003). *Crítica da razão Prática*. Trad. Rodolfo Schaefer. 2ed. São Paulo: Martin Claret.

_____ (2008a). *A Religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Covilhã: Lusosofia. Extraído de: <http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_religiao_limites_simples_razao.pdf>. Acesso em: 05/09/2016.

_____ (2008b). *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

KEGLEY, Charles W. & BRETALL, Robert W (1964). *The Theology of Paul Tillich*. New York: The Macmillan Company.

KENNY, A. (1968). "The Ontological Argument". In *Descartes*. New York: Random House, pp. 146-171.

_____ (1969). *The five ways: St. Thomas Aquinas proofs of God's existence*. London: Routledge & Kegan Paul.

_____ (2005). *As ciências teóricas de Aristóteles*. Disponível em: <http://www.espiritualidades.com.br/Artigos/K_autores/KENNY_Anthony_tit_Ciencias_teoricas_de_Aristoteles-As.pdf>. Acesso em: 19/02/2018.

KOSER, C (2008). *Epistemologia teológica*. V.1. Petrópolis: ITF.

KOBUSH, T (2008). Um novo caminho do conhecimento filosófico de Deus: Henrique de Gand, Mestre Eckhart, Duns Scotus. *Revista eletrônica Veritas*, v.53, n.3., jul./set. 2008, p.59-73. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/4300/3223>>. Acesso: 01/09/2017.

- KOYRÉ, A (1984). *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- KRETZMANN, N (1999). *The Metaphysics of Creation*. Oxford: Clarendon Press.
- LACERDA, T. M (2004). “Apresentação e notas”. In: LEIBNIZ, G. W. *Discurso de metafísica e outros textos*. Trad. Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- LANDIM FILHO, Raul (2000). Argumento ontológico. A prova a priori da existência de Deus na filosofia primeira de Descartes. *Discurso*, [S.l.], n. 31, p. 115-156, dec. 2000. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/38036/40762>>. Acesso em: 22/03/2016.
- LEBER, W. S. (2007). Ontologia e revelação: A Filosofia no sistema teológico de Paul Tillich. *Dissertação*. Santa Catarina: Universidade Federal de Santa Catarina.
- LEBRUN, G (1993). *Kant e o fim da metafísica*. Trad. de Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes.
- _____ (1995). *Sobre Kant*. Trad. de Rubens R. Torres Filho et alli. São Paulo: Iluminuras.
- LEIBNIZ, G.W (1951). “The Monadology”, In: WIENER, Philip P (ed.), *Leibniz Selections*. The Modern Student’s Library. New York: Charles Scribner’s Sons.
- _____ (1951b) Theodicy Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil. Translator E. M. Huggard. London: Routledge & Kegan Paul Limited.
- _____ (1974). *Discurso de Metafísica*. Tradução de Marilena de Souza Chaui. São Paulo: Editora Abril.
- _____ (1998). *Recherches générales sur l’analyse des notions et des vérités. 24 Thèses Métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*. Editado por Jean-Baptiste Rauzi. Paris, P.U.F.
- _____ (2004) *Discurso de metafísica e outros textos*. Trad. Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes.
- LEIBRECHT, Walter (1959). *Religion & Culture: Essays in honor of Paul Tillich*. New York: Harper.
- LEINER, M (2009). Tillich on God. In: MANNING, Russel Re. *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. New York: Cambridge University Press, 2009, pp. 37-55.
- Lévi-Strauss, C (1993). *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LOGAN, I (2009). Reading Anselm’s Proslogion: The history of Anselm’s Argument and its Significance Today. Oxford: Ashgate.
- LUTHER KING JR (1955), M. *A Comparison of the Conceptions of God in the Thinking of Paul Tillich and Henry Nelson Wieman*. Boston University School: Boston.
- MACEDO, C (1996). Introdução. In: SANTO ANSELMO. *Proslogion*. Trad. Costa Macedo. Porto: Porto Editora.

- MALCOLM, N. (1960). Anselm's Ontological Arguments. *Philosophical Review* 69: p. 41-62.
- MANNING, Russel Re (2009). *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. New York: Cambridge University Press.
- MARIAS, J (1944). San Anselmo y el insensato, y otros estúdios de filosofia. *Revista de Occidente*, 12. Madrid: Bárbara de Braganza.
- MARION, J. (1992). "Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant," *Journal of History of Philosophy*, 30, p.201-218.
- MARTIN, Gottfried (1964). *Leibniz: Logic and Metaphysics*. Trans. K. J. Northcott and P.G. Lucas. Manchester: Manchester University Press.
- MARTINES, Paulo R. (1992). Sobre a prova da existência de Deus em Anselmo. *Cadernos de Trabalho Cepame I*, n.3, p. 83-95.
- _____ (1996). A interpretação do *Proslogion* por Karl Barth. *Trans/form/ação*, São Paulo, n.19, p.231-239.
- _____ (1997). *O Argumento Único do Proslogion de Anselmo de Cantuária*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- MASCALL, E. L (1949). *Existence and Analogy*. London: Longmans, Green & Co.
- _____ (1965). *The Secularisation of Christianity: An Analysis and a Critique*. London: Darton, Longman and Todd.
- MESTRE ECKHART (1999). *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Rio de Janeiro. Sermão 52.
- MCKELWAY, A (1964). *The Systematic Theology of Paul Tillich: A Review and Analisis*. Richmond: John Knox Press.
- MUELLER, Enio; BEIMS (2005). Robert. *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Ed. Sinodal.
- MUELLER, R. (2005). Prefácio. In: TILLICH, P. *Teologia sistemática: três volumes em um*. Trad. Getulio Bertelli, Geraldo Korndorfer. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- NOREMBERG, K (1996). *Analogie Imaginis: der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillich's*. Guteshoh: Gerd Mohn.
- OLIVEIRA, T (2005). *Escolástica*. São Paulo: Mandruvá.
- O'Meara, T (2010). Paul Tillich and Karl Rahner: Similarities and Contrasts. *Gregorianum* 91 (3), p.443-459. Disponível em: <<https://philpapers.org/rec/OMEPTA>>. Acesso em: 07/02/18.
- OLSON, Duane (2004). 'Paul Tillich and the Ontological Argument'. *Quodlibet Journal*, 6. Disponível: <<http://www.quodlibet.net/olson-Tillich.shtml>>. Accessed 21/01/ 2009.
- OPPY, Graham R (1995). *Ontological Arguments and Belief in God*. Cambridge: Cambridge University Press.

- OTTO, Randall E (1990). "The Doctrine of God in the Theology of Paul Tillich". *Westminster Theological Journal*, 52(2), pp. 303-323.
- OWENS, J (1963). *The doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'*, 2 ed. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- PATTERSON, J. L. (2015). *The Concept of God in the Philosophy of Aquinas*. London: Routledge.
- PEREIRA, M. H. R. Norman Malcolm e Alvin Plantinga: duas versões analíticas do argumento do Proslogion de Santo Anselmo. *Philosophica*, 34, Lisboa, p.333-355. Disponível em: <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/24203/1/Philosophica%2034_19_MHelenaReisPereira.pdf>. Acesso em: 09/02/2018.
- PIEPER, F. Ontologia e religião no pensamento de Paul Tillich em diálogo com Martin Heidegger. *Revista Eletrônica Correlatio*, v.11, n.21, 2012.
- PICH, R.H. (2009). Anselmo de Cantuária sobre a verdade do pensamento. *Dissertatio*, v. 30, p.93-103.
- PINHEIRO, U (2008). As definições de Existência em Leibniz. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 18, n. 1, p. 7-46. Extraído de: <<http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/UlyssesPinheiro-Cad181.pdf>> . Acesso em: 02/05/2017.
- PIZZO A (2008). Recensione a Roberto G. Timossi, Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. *Rivista telemática di filosofia*, anno 10, disponibile su World Wide Web: <<http://mondodomani.org/dialegesthai/>>.
- PLANTINGA, A. (1967). *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- _____ (1974). *God, Freedom and Evil*. New-York: Harper Torchbook.
- PLATAO (1999). *As leis*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro.
- POLLOCK, F (1899). *Spinoza: His Life and Philosophy*. 2 ed. London: Duckworth.
- POTTER, K. H. (1977). *Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*. Princeton: Princeton University Press.
- PSEUDO-AREOPAGITA (2004), Dionísio. Dos nomes divinos. In: *Obra completa*. Tradução Roque Aparecido Frangiotte. São Paulo: Paulus.
- RAHNER, K. (1961). Seria la ciencia una confesión? In: _____. *Escritos de teología*. TRad. J. Molina. Madri: Taurus, p. 427-430.
- RESCHER, N. (1959). "The Ontological Proof Revisited". *Australasian Journal of Philosophy*, 37, pp. 138-48.
- RICHARD, J (1990). Introduction. In: TILLICH, P. *La dimension religieuse de la culture*. Paris/Genève/Québec : Cerf/Labor et Fides/Laval.
- _____ (1997). Introduction à la Dogmatique. In: TILLICH, P. (1997). *Dogmatique: Cours donne a Marbourg en 1925*. Tradução de Paul Asselin, Lucien Pelletier. Genève: Labor et Fides.

- RICOUER, P (1996). Entre filosofia e teologia II: nomear Deus (1977). In: *Leituras 3: nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Edições Loyola.
- RIEDL, John O (1936). Maimonides and Scholasticism. In: *The New Scholasticism*, v. 10, Issue 1, pp.18-29.
- ROBINSON, J. McConkey (1968). *The Beginnings of dialectic theology*. Richmond: John Knox Press, v. 1.
- ROSS, J. (1969). *Philosophical Theology*. New York: Bobbs-Merrill.
- ROWE, W. L (1971). *The cosmological argument*. New York: Fordham University Press.
- _____ (2011). *Introdução à Filosofia da religião*. Tradução de Vitor Guerreiro, Lisboa: Edição Babel.
- RUSSELL, B (1957). *História da Filosofia Ocidental*. Trad. Brenno Silveira. São Paulo: Companhia editorial nacional.
- SALLES, Sérgio (2010). Nomear Deus: Tomás de Aquino e Paul Ricoeur. In: *Aquinate*, Niterói, n. 12, p. 64-77.
- SAINT ANSELME (1967). *Fides quaerens intellectum*. Traduction par Alexandre Koyré, 4ed. Librairie Philosophique J. Vrin.: Paris.
- SANTOS, Ivanaldo (2001). Os nomes divinos na Suma Teológica de Tomás de Aquino. In: *Scintilla*, Revista de Filosofia e de Mística Medieval, v. 8, n. 2, jul./dez. 2001, p. 103-116.
- SCHARF, U. C (1999). *The paradoxal breakthrough of revelation: interpreting the Divine-Human interplay in Paul Tillich's Work 1913 - 1964*. Walter de Gruyter: Berlin-New York.
- SCHELER, Max (1924). *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*. München: Dunker & Humblot.
- SCHOPENHAUER, A (1889). "On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason". In: SCHOPENHAUER, A. *Two Essays*. London: George Bell & Sons.
- SCHRAG, Calvin O. *God as Otherwise Than Being: Toward a Semantics of the Gift*. Evanston, IL, Northwestern University Press, 2002
- SCOT, John Duns; OCKHAM, William (1989). *Escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural (Os Pensadores).
- SCRIBANO, E (2007). *Guia para leitura das Meditações Metafísicas de Descartes*. Trad. Silvana Leite. São Paulo: Edições Loyola.
- _____ (2002). L'existence de Dieu. *Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*. Paris: Seuil, 2002.
- SILVA, F. L. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1996.
- SILVA, Francisca Galiléia Pereira da. AL-FĀRĀBĪ: VIDA E REFLEXÃO FILOSÓFICA. NUR – Núcleo em Pesquisas de Filosofia Islâmica e Judaica. Disponível em: <<https://www.sites.google.com/site/nurunifesp/galeria-de-autores/al-farabi>>. Acesso em:05/06/2017.
- SPINOZA (1930). *Ethic I*. Def. I. Quotations from *Spinoza Selections*, ed. John Wild. The Modern Student's Library. London: Charles Scribner's Sons.

- STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY (2016). *Ontological Arguments*. California: Stanford University.
- STENGER, Mary Ann (2002). *Dialogues of Paul Tillich*. Mercer University Press: Macon.
- STREFLING, Sérgio Ricardo (1997). *O Argumento Ontológico de Santo Anselmo*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- SWINBURNE, R. (1979). *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.
- TAYLOR, Mark Kline (1987). *Paul Tillich: Theologian of the boundaries*. London: Collins Publisher's.
- TAVARD, G. H. *Paul Tillich and the Christian Message*. London: Burns & Oates. 1962.
- THILLY, F (1952). *A History of Philosophy*. New York: Henry Holt & Co.
- TILLICH, P. *The Religious Situation* (1932). New York: Henry Holt & Co. (Meridian Books, 1956).
- _____ (1936). *The Interpretation of History*. New York, Charles Scribner's Sons.
- _____ (1939). The Conception of Man in Existential Philosophy, *The Journal of Religion*, v.19, n.3, p.201-215.
- _____ (1943). Ein Brief an Thomas Mann (May 23, 1943). *Gesammelte Werke*, XIII, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- _____ (1945). *The Christian Answer*. Ed. Henry van Dusen. New York: Charles Scribner's Sons.
- _____ (1947) The Problem of Theological Method: II. *The Journal of Religion*, v. 27, n. 1. (jan.1947), p. 16-26.
- _____ (1951). *Systematic theology*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- _____ (1955a). *Biblical religion and the search for Ultimate Reality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____ (1955b). *The Shaking of the Foundations*. Charles Scribner's Sons, A sermon collection. Online edition: <<http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=378&C=71>>. New York: Bison Press edition.
- _____ (1955c). Religious Symbols and Our Knowledge of God. In: *The Christian Scholar*, v.38, n.3, pp. 189-197.
- _____ (1955d). Participation and Knowledge: Problems of an Ontology of Cognition. In: Adorno, T.W., Dirks, W. (ed.). *Sociologica I: Franfurter Beitrag zur Soziologie*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, v.I, p.201-209.
- _____ (1958). The Religious Symbol. *American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 87, No. 3, Symbolism in Religion and Literature, pp. 3-21.
- _____ (1959a). ALBRECHT, Renate, Ed.. *Gesammelte Werke*, 2. Aufl. Stuttgart : Evangelisches Verlagwerk, V. I: Frühe Hauptwerke, 1959.

- _____ (1959b). Religionsphilosophie. In Frühe Hauptwerke. *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1959, pp. 295-364.
- _____ (1959c). Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden. In Frühe Hauptwerke. *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- _____ (1963). *Morality and beyond*. New York: Harper & Row.
- _____ (1966). *On the boundary: na autobiographical sketch*. New York: Charles Scribner Sons.
- _____ (1968a). "Critical and Positive Paradox: A Discussion with Karl Barth and Friedrich Gogarten". In: ROBINSON, James M. *The Beginnings of Dialectic Theology*, Vol 1. Richmond: John Knox Press, 1968, p. 155-158.
- _____ (1968b) "Answer to Karl Barth". In: ROBINSON, James M. *The Beginnings of Dialectic Theology*, Vol 1. Richmond: John Knox Press, 1968, p. 133-133-141.
- _____ (1970). *La dimension perdidada: indigena y esperanza de nuestro tiempo*. José M. Mauleón. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1970.
- _____ (1971). *En la frontera: de las obras de Paul Tillich*. Madrid : Studium.
- _____ (1972). *A History of Christian Thought, From its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*. Ed. by Carl Braaten, New York: Touchstone.
- _____ (1973). *Filosofia de la religion*. Buenos Aires: Asocioación Editorial La Aurora.
- _____ (1973b). *What is Religion*. New York : Harper, 1973.
- _____ (1985). *Dinâmica da fé*. Trad. Walter O. Schlupp. 3. ed. São Leopoldo, RS: Sino-dal.
- _____ (1987). *Writings in the Philosophy of Religion/Religionsphilosophische Schriften*. Paul Tillich Main Works/Hauptwerke, vol 4. Berlin/New York: De Gruyter, 1987 (Vol 4).
- _____ (1987b). "On the Idea of a Theology of culture". Trans. Victor Nuovo. In: *Visionary Science: A Translation of Tillich's 'On the Idea of a Theology of Culture' with an Interpretative Essay*. Detroit, Mich.: Wayne State University Press.
- _____ (1989). *Main Works*. Ed. by Carl Heinz Ratschow, John Clayton. *Philosophical writings*. Ed. by Gunther Wenz. Berlin ; New York; Frankfurt am Main: De Gruyter: Evangelisches Verlagswerk, 1989 (Vol 1).
- _____ (1990) *Oeuvres de Paul Tillich: la dimension religieuse de la culture : ecrits du premier enseignement*. V.1. Quebec: CERF: Labor et Fides;
- _____ (1992). *A coragem de ser: baseado nas conferencias Terry pronunciadas na Yale University*. Trad. Egle Malheiros. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____ (1992b). *A era protestante*. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Instituto Ecumênico em Ciências da Religião.

- _____ (1992c). *Theological Writings/Theologische Schriften*. Paul Tillich Main Works/Hauptwerke, vol 6. Berlin/New York: De Gruyter, 1992. (MW/6)
- _____ (1994) *Ergänzungs - und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, 11 vols. Vols. I–VI Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1971–83. Vols. VII–XI Berlin: Walter de Gruyter, 94-99.
- _____ (1996) *Teologia Sistemática v.1*. Religione e rivelazione L'essere e Dio. Traduzione di Renzo Bertalotti. Torino: Claudiana Editrice, 1996.
- _____ (1997). *Oeuvres de Paul Tillich: dogmatique : Cours donne a Marbourg en 1925*. Tradução de Paul Asselin, Lucien Pelletier. Genève: Labor et Fides.
- _____ (2002). Do nome sagrado (Myôgô ni tsuite). Trad. Mario Gonçalves. *Revista Eletrônica Correlatio*, v.1, n.2, 2002. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1821/1805>> . Acesso em: 13/11/2015.
- _____ (2004). *Amor, poder e justicia: análises ontológicas e aplicações éticas*. Tradução de Sergio Paulo de Oliveira. São Paulo: Novo Século.
- _____ (2005). *Teologia sistemática: três volumes em um*. Trad. Getulio Bertelli, Geraldo Korndorfer. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal.
- _____ (2006b). *The New Being* (1955). Charles Scribner's Sons, A sermon collection. Online edition: <<http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=375>>. New York: Bison Press edition.
- _____ (2006c). *Ultimate concern – Tillich in dialogue* by D. Mackenzie Brown (1965), Online edition: <<http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=538>>, Bison Press edition.
- _____ (2007). *História do Pensamento Cristão*. Trad. Jaci Maraschin. 4ed, São Paulo: ASTE.
- _____ (2009). *Teologia da Cultura*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte editorial.
- _____ (2010). *Perspectiva da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*. Trad. Jaci Maraschin. 4ed. São Paulo: ASTE.
- _____ (2010b). *A conversation with Dr. Paul Tillich and Mr. Werner Rode*. Yale Broadcast & Media Center. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=JRoyr-y01Lg>> . Acesso em 18/04/2017.
- _____ (2013). *Dogmática: Lecciones de Desde 1925-1927*. Traducción Luciano Elizaincín. Madrid: Editorial Trotta.
- TIMOSSI, R. Giovanni (2005). Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. *Storia critica degli argomenti ontologici*. Milano: Marietti.
- TOMATIS, Francesco (2003). *O Argumento Ontológico: A existência de Deus de Anselmo a Schelling*. São Paulo: Paulus.

TOMÁS DE AQUINO (1996). *Suma Contra os Gentios*. 2v, Trad. D. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS.

_____ (2001). *Suma Teológica*. Trad. Aimom- Marie Roguet et al, v.1. São Paulo: Loyola.

TWETTEN, D (2005). Aquina's Aristotelian and Dionysian definition of God. In: *The Thomist*, n. 69, pp.203-250. Disponível em:

<https://www.academia.edu/9741804/Twetten_AQUINASS_ARISTOTELIAN_AND_DIONYSIAN_DEFINITION_OF_GOD>. Acesso em 24/07/2017.

VIER, Raimundo (1997). Da Certeza do Conhecimento de Deus em São Boaventura. In: GARCIA, Antônio (Org.). *Estudos de Filosofia Medieval: A Obra de Raimundo Vier*. 2ª ed. RIO DE JANEIRO: Vozes.

VOS, Antonie (2006). *The philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

WALLACE, M. I (1991). Can God be named without being known? The problem of revelation in Thiemann, Ogden and Ricoeur. *Journal of the American Academy of Religion*, 59, 2, pp. 281-308.

WALSH, W.H (1975). *Kant's criticism of metaphysics*. Edinburgh: Edinburg University Press.

WAINWRIGHT, W.J (1971). Paul Tillich and Arguments for the Existence of God. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 39, no. 2 (Jun., 1971), pp. 171-185. Oxford: Oxford University Press. Extraído: <<http://www.jstor.org/stable/1461800>>. Acesso: 04/08/2011.

WENZ, G. (1989). "An introduction to Paul Tillich's Philosophical Writings". In: *Main Works*. Ed. by Carl Heinz Ratschow, John Clayton. *Philosophical writings*. Ed. by Gunther Wenz. Berlin ; New York; Frankfurt am Main: De Gruyter: Evangelisches Verlagswerk, 1989.

WIENER, Philip P (ed.) (1951), *Leibniz Selections*. The Modern Student's Library. New York: Charles Scribner's Sons.

WILLARD, D (1992). The Three-Stage Argument for the Existence of God. In: R. Douglas Geivett & Brendan Sweetman (eds.). *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. Oxford University Press. pp. 212-224.

WILCOX, J. R (1998). The five ways and the Oneness of God. *The Thomist: a speculative quarterly review*, n.62. Washington. Disponível em:

<<https://search.proquest.com/openview/13dbe18b9ad35265df9d72c85e15ac17/1?pq-origsite=gscholar&cbl=1818586>>. Acesso em 15/10/2017.

WILLIAMS, Thomas (Ed.). *The Cambridge companion to Duns Scotus*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.

WINNICOTT, D. *O desenvolvimento da capacidade de concernimento*. Trad. de César Romero Fagundes de Souza. Disponível em: <<https://www.scribd.com/document/39923347/O-desenvolvimento-da-capacidade-de-concernimento>>. Acesso em 10/01/18.

WITTSCHIER, S (1975). *Paul Tillich: Seine Pneuma-Theologie*. Ein Beitrag zum Problem Gott und Mensch. Nürnberg: Glock und Lutz Verlag.

WOLTER, A. B (1954). “Duns Scotus and the Existence and Nature of God”. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, v.28. Extraído de <<https://www.pdcnet.org/collection-anonymous/browse?fp=acpaproc&fq=acpaproc%2FVolume%2F8911%7C89%2F>>. Acesso em 29/08/2017.

_____ (1947). “Duns Scotus on the Nature of Man’s Knowledge of God”. *Review of Metaphysics I*, v.8. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. Extraído de: <https://www.pdcnet.org/pdc/bvdb.nsf/purchase?openform&fp=acpaproc&id=acpaproc_1954_0028_0000_0094_0121>. Acesso em: 31/10/2017.

WOLTER, A. B. ed. (1966). *John Duns Scotus: A treatise on God as First Principle*. Chicago: Franciscan Herald Press.

XAVIER, Maria Leonor L. O (1999). *Razão e Ser. Três questões de ontologia em Santo Anselmo*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____ (2001). O Argumento Anselmiano: um argumento ontológico? *Revista Ágora Filosófica*, n.2, jul./dez., p.66-81. Disponível em: <http://www.academia.edu/10703109/O_Argumento_Anselmiano_um_argumento_ontol%C3%B3gico>. Acesso em 31/10/2017.

_____ (2008). *A Questão de Deus na História da Filosofia*. Vol. I. Sintra: Zéfiro.