



# COLLOQUIUM

Revista Multidisciplinar de Teologia

DOSSIÊ APOLOGÉTICA CRISTÃ

Ano III, nº 2, 2018

ISSN: 2448-2722



## Editorial

É com grande satisfação que brindamos os nossos leitores com mais um número da **Colloquium: Revista Multidisciplinar de Teologia**. A título de reiteração, a Colloquium é um periódico acadêmico vinculado à Faculdade Batista do Cariri (FBC) que publica textos, fruto de pesquisas na área de Teologia e de outras matrizes epistêmicas que estabeleçam diálogo com o saber teológico. Com isso, pretende-se não apenas fomentar a produção teológica no país, mas estabelecer um ambiente propício ao diálogo e ao debate entre a Teologia e outros campos do conhecimento.

Este volume traz um dossiê temático sobre Apologética Cristã. A seção de artigos é iniciada com o texto de Francimar da Silva Lima no qual apresenta uma discussão sobre o Niilismo moderno a partir da lenda do Grande Inquisidor, narrada em *Os irmãos Karamazov* de Dostoiévski. Na sequência, Francisco Dário Bandeira discute as aplicações do teorema de Bayes à Teologia no texto *Bayesianismo e Teologia: uma introdução aos usos e limites no debate recente*. No terceiro artigo, Robert Brenner Barreto apresenta a tensa relação entre ciência e crença em Deus a partir da perspectiva de Alvin Plantinga. A relação entre felicidade e existência de Deus no pensamento agostiniano é explanada por Weber Hissao Amaral no quarto artigo. Finalizando esta seção, encontramos uma análise sobre o problema da existência de Deus em Tomás de Aquino realizada por José C. Lopes Marques.

Dentro da temática da Apologética Cristã, encontramos também o ensaio *A presença do Onipotente: Teologia Natural e fé cristã* de autoria de Victor Cosson M. de Andrade e a resenha da obra *O drama da doutrina* de Kevin Vanhoozer, realizada por Fares Camurça Furtado. Fechando este dossiê, temos a tradução de um capítulo da obra *A Survey of Christian Epistemology* de Cornelius Van Til, realizada por Diego Pereira de Andrade.

Aproveitamos para felicitar a todos aqueles que contribuíram para a realização deste número e desejamos aos nossos leitores uma experiência enriquecedora a partir dos trabalhos aqui compartilhados.

Dr. José Marques

Editor Geral

239 Colloquium: Revista Multidisciplinar de Teologia  
C714 Dossiê: Apologética Cristã. V. 03, Nº 02 maio de  
2020; Crato – CE; Departamento de Teologia da  
Faculdade Batista do Cariri.  
Ed. Online  
ISSN:2448-2722



### A LENDA DO “GRANDE INQUISIDOR” COMO EXPRESSÃO DO NILISMO MORAL DA SOCIEDADE MODERNA

The legend of the “Great Inquisitor” as expression of the moral nihilism of modern society

Antônio Francimar da Silva Lima\*



\* Bacharel em Teologia pelo Seminário Batista do Cariri (SBC) em 2001 e pela Universidade Metodista de São Paulo em 2016, Graduado em Letras pela Universidade do Pernambuco (UPE) em 2015, Especialização em Literatura Comparada pela Universidade Dom Bosco em 2015, e Mestrado em Letras em 2019 pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

**Contato:**

fran\_accy13@yahoo.com.br

**RESUMO:**

Dostoiévski, em sua obra magna Os irmãos Karamazov, cria o personagem ideia Ivan que encarna o conceito do niilismo filosófico dominante na Europa do século 19. Pautada na lógica de que os valores cristãos são subjetivos e impositivos pela tradição judaico-cristã, deveria a partir de uma concepção antropocêntrica, estabelecer novos valores para o homem. Ivan desenvolve o conceito de que “se Deus está morto, tudo é permitido”, o que serve de encorajamento para Smierdiákov matar o pai, desejo compartilhado por outro filho, Dmitri.

**Palavras-chaves:** Grande Inquisidor, Jesus Cristo, Tentação, Niilismo.

**ABSTRACT:**

Dostoevsky, in his opera magna The Karamazov brothers, creates the character Ivan, who embodies the concept of philosophical nihilism dominant in 19th century Europe, based on the logic that Christian values are subjective and imposing by the Judeo-Christian tradition, should start from of an anthropocentric conception to establish new values for man. Ivan develops the concept that "if God is dead, everything is allowed", which encourages Smierdiakov to kill his father, a desire shared by another son, Dmitri.

**Key words:** Great Inquisitor, Jesus Christ, Temptation, Nihilism.

## **1 – INTRODUÇÃO**

O romance russo, em especial o dostoiévskiano, revela a decadência moral e social do *status quo* burguês por meio da falência da família patriarcal. É suficiente recorrer a obra *Pais e Filhos* (1862), de Turgueniev, a qual revela o embate de gerações que não conseguem sustentar todo o aparato familiar, e, por conseguinte a sociedade vigente. Também é correto afirmar que Leon Tolstói construiu um romance revelador das fragilidades daquela sociedade por meio das fissuras familiares, em *Guerra e Paz* (1865). A filha do capitão (1836), de Puskhin, igualmente revela a rebeldia da jovem Maria Ivánovna de não obedecer ao pai e casar-se com o jovem Andrei Pietrovitch. Em *Os Irmãos Karamázov*, a família russa está sob ataque das novas ondas filosóficas e morais que se contrapõem as velhas ideias, ligadas à religião e ao *modus operandi* burguês.

*Os Irmãos Karamázov* expõe uma família em crise que tipifica as ideias correntes na sociedade russa do século 19 sintetizadas no *niilismo*. A sociedade russa estava estruturada num patriarcalismo centrada na figura do Czar e do Líder da Igreja (Patriarca Ortodoxo), os quais estavam em decadência. Os escritores desse tempo preferiram traduzir essa desestruturação social pelo viés da família, já que se entende que ela é base de todas as microestruturas sociais; sendo assim, a obra dostoiévskiana revelará as incongruências entre a vida prática e declaração de fé dos seus personagens no âmbito familiar – como a prática da servidão que conferia aos senhores a posse das “almas” dos servos, termo usado tanto por Dostoiévski como por Gógol (*Almas mortas*, 1842) para referir-se ao estado de reificação dos servos.

Nesse cenário, *Os Irmãos Karamázov*, mais do que contar as desventuras de uma família burguesa russa, serve para revelar uma sociedade que não tem condições de manter suas estruturas. A construção do romance dostoiévskiano é feita a partir de três bases, a saber a criação de personagem-ideia, a polifonia, o dialogismo e a carnavalização (BAKHTIN, 2010a).

## 2 - PERSONAGEM IDEIA, POLIFONIA, DIALOGISMO E CARNAVALIZAÇÃO DOSTOIEVSKIANA

As personagens da referida obra são ideias (BAKHTIN, 2010a, p.87), mas sem o viés de uma criação universal de personagens representativos da odisseia na qual o mundo hermético abarcava pouquíssimos heróis; antes, a nova forma de criação remete a vários tipos sociais que procuram minimamente englobar os variados sujeitos. Bakhtin salienta “que o herói de Dostoiévski é o homem de ideias” (2010a, p. 95) e a ideia geral da obra em análise é uma resposta ao niilismo ou ateísmo representado, principalmente, por Ivan, como bem disse Joseph Frank “todo o romance é uma resposta a Ivan e à sua lenda” do grande inquisidor (FRANK, 2007, p.775). O niilismo é a ideia predominante do romance e engloba toda a filosofia de desconstrução social daqueles dias, como se vê na acusação do promotor Hipolit Kirilovitch na tentativa de convencer os jurados do crime (não) cometido por Dmitri:

Lembrai-vos de que sois defensores de nossa verdade, defensores de nossa sagrada Rússia, de seus defensores, de sua família, de tudo o que ela tem de sagrado!... Não sejais, pois, um obstáculo à Rússia e sua expectativa, nossa fatídica troica voa precipitadamente e, talvez, para a morte [...] Por horror, e talvez até por repugnância a ela, e ainda é até bom que lhe deem passagem, mas é possível que peguem e deixem de lhe dar passagem, e que se postem como uma muralha sólida diante da visão impetuosa e detenham, eles mesmos, a arremetida louca de nossa libertinagem como um forma de salvar a si mesmos, a ilustração e a civilização! Já nos chegaram aos ouvidos essas vozes alarmadas vindas da Europa. (DOSTOIÉVSKI, Vol 2, 2012, p. 933).

O fragmento ressalta a necessidade da sociedade russa se levantar contra os novos tempos vindos da Europa Ocidental que tem o poder de destruir a ilustração e a civilização conhecidas. O promotor também impõe sobre os ombros da justiça o dever de guardião da sagrada Rússia, da família, e tudo o que é sagrado. A sessão foi suspensa por 15 minutos e o público começa uma discussão em grupos, sendo que no quarto comenta-se,

Mas quanto à troica, ele falou mesmo bem, também sobre aqueles povos. E é mesmo verdade, estás lembrado daquela passagem em que ele disse que os povos não vão esperar?  
E daí?  
É que um membro do parlamento inglês se levantou na semana passada e fez ao ministério uma pergunta a respeito dos niilistas: se não estaria na hora de nos metermos numa nação bárbara para nos educarmos. Hipolit se referiu a ele, sei que se referiu a ele. Andou falando disso na semana passada. (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 935).

A discussão provocada pelo discurso de abertura do promotor sugere que a maioria das pessoas entendeu a referência implícita ao *niilismo* e suas manifestações. A fala do expectador ao citar um membro do parlamento inglês revela a necessidade de frear a modernidade e voltar ao passado quando as civilizações eram bárbaras, mas sensatas. A modernidade niilista não assegura evolução social, já que o parricídio ainda é uma prática.

A polifonia é um termo emprestado da teoria musical que remete a ideia de várias vozes ou sons de uma orquestra capaz de comunicar uma música. O termo analógico é empregado à teoria do romance para se referir a capacidade desse gênero suportar várias vozes distintas, independentes e conflitantes, mas que se combinam; como afirma Bakhtin, “a vontade artística da polifonia é a vontade de combinação de muitas vontades, a vontade de acontecimento” (BAKHTIN, 2010a, p. 23), portanto, no romance dostoiévskiano não existe uma dialética hegeliana, já que não existe um espírito uno em formação para onde convergem todos os acontecimentos, “não se pode falar em síntese nenhuma; pode-se falar apenas da vitória dessa ou daquele voz” (BAKHTIN, 2011, p. 200). Essa acepção é visivelmente percebida na leitura d’ *Os Irmãos Karamázov*, lugar de confronto de muitas vontades, como sugere a perspectiva racionalista de Ivan ou a religiosa de Aliocha, o mundanismo pragmático de Dmitri e o pai Fiódor, e o ateísmo prático de Smierdiákov. Todas essas vozes servem para representar e assegurar o mundo caótico e conflituoso da Rússia oitocentista.

O diálogo ou discurso não está diretamente ligado à conversação face a face, mas a relação entre os discursos, ou seja, “as relações dialógicas são extralinguísticas” (BAKHTIN, 2010, p. 209), com isso, pretende-se afirmar que o dialogismo dostoiévskiano é formado a partir do “discurso bivocal, que surge inevitavelmente sob as condições da comunicação dialógica, ou seja, nas condições da vida autêntica da palavra” (BAKHTIN, 2010, 211), isto é, todo discurso deve refletir ou simular a vida real. O escritor não é um monge em sua torre de marfim, nem o seu trabalho (o romance) é um mosteiro onde somente os iniciados são permitidos adentrar; a obra está mais para uma praça e o escritor um daqueles que sentam em seus muitos bancos, pois “o sujeito que fala no romance é um homem essencialmente social, historicamente concreto e definido e seu discurso é uma linguagem social (ainda que em embrião), e não um dialeto individual” (BAKHTIN, 2010b, p. 135).

Dostoiévski também estabelece uma isonomia entre as personagens, autor e narrador, de tal maneira que todos são iguais em discurso e importância, e a atitude de cada um importa igualmente. Esse conceito pode ser percebido na comparação estabelecida entre os diálogos de Platão e Dostoiévski, em que naquele “a multiplicidade de vozes se apaga na ideia” (BAKHTIN, 2011, p. 200), já neste, as vozes se equiparam e servem para introduzir ideias díspares, mas ainda assim equipolentes. Essa novidade romanesca faz com que todas as personagens-ideias tenham importância para o todo; assim, a voz de Ivan não soa mais alto que a de Smierdiákov, mesmo que este não tenha o valor que sociedade burguesa requer, ele o tem em sua voz equipolente.

A carnavalização é um termo resgatado das festas populares na Europa e indica

uma forma sincrética de espetáculo de caráter ritual, muito complexa, variada, que, sob base carnavalesca geral, apresenta diversos matizes e variações dependendo da diferença de épocas, povos e festejos particulares [...] O carnaval é um espetáculo sem ribalta e sem divisão entre atores e espectadores [...] Esta é uma vida desviada da sua ordem *habitual*, em certo sentido uma “vida às avessas”, “um mundo invertido” (*monde à l’envers*)” (BAKHITN, 2010, p. 139-140).

Essa “vida invertida” de que fala Bakhtin se manifesta na literatura por meio de uma escrita sério-cômica com objetivo de revelar as incongruências da vida. A carnavalização se caracteriza pela ridicularização dos poderes constituídos e se revela por meio do “*livre contato entre os homens*” (BAKHTIN, 2010, p. 140, grifos do autor), isto é, a quebra de todas as leis, proibições e restrições impostas para a conservação da vida comum. Dessa maneira, tem-se a eliminação das distâncias entre pessoas que surgem equipolentes e isonômicas, como a relação de admiração e ódio entre Smierdiákov e Ivan, o qual sente asco por aquele, que por sua vez retribui com admiração, a ponto de seguir até as últimas consequências as implicações do ateísmo de Ivan.

No carnaval, a ordem das coisas é invertida de modo a conceber a profanação do sagrado, sem escândalo e medo; também se verifica a ocupação desordenada dos espaços públicos dando vazão a várias formas de indecências, relativizando o que tenta se impor como absoluto, e deslocando o curso habitual da vida. Os lugares privados não mantêm a aura de sacralidade típica dos romances europeus, mas será nos lugares públicos e mundanos que o drama humano se passa: nos bares, praças, prisões, mosteiros (em uso atípico ao que se espera), a casa dos pobres (como no episódio da visita de Aliocha ao tenente humilhado pelo irmão Dmitri), entre outros. A lenda do grande inquisidor (tema

central da obra) foi narrada em um bar, aos gritos de bêbados e prostitutas, ao cheiro de cigarro e cerveja.

A arena carnavalesca é modelada pelo riso de escárnio ou de alegria. O riso

estava voltado para o supremo: achincalhava-se, ridicularizava-se o Sol (deus supremo), outros deuses, o poder supremo da Terra para forçá-los a *renovar-se* [...] O riso carnavalesco também está dirigido contra o supremo; para a mudança dos poderes e verdades, para a mudança da ordem universal. (BAKHTIN, 2010, p. 145).

O personagem Fiódor Karamazov é, sem dúvida, a figura do bufão carnavalesco, que de tudo ri e se diverte mesmo com a desgraça alheia. Ele brinca com as doutrinas cristãs relativas ao inferno, não tem respeito quando conversa com os líderes religiosos, ademais ele se vê como o bobo da corte para divertir os amigos como no caso de estuprar uma jovem demente. Mas Ivan também é satírico quando escarnece da fé do irmão Aliocha numa conversa marcada pela pecaminosidade de um bar.

A análise da obra dostoiévskiana requer um aparato crítico enorme, contudo a delimitação desse artigo se dá no plano traçado por Bakhtin desenvolvidos acima, isto é, na compreensão que as personagens são ideológicas a serviço de uma explicitação do *modus operandi* e do *status quo* da sociedade russa; além disso, pretende-se revelar o contexto filosófico do *niilismo* no século 19. Nesse trabalho busca-se analisar o personagem ideia Ivan, o qual representa o *niilismo* filosófico estruturado na crença da morte de Deus (antes de Nietzsche fazer sua declaração), e para tanto será investigado sua obra-prima “a lenda do grande inquisidor”.

### **3 - IVAN FIÓDOROVITCH KARAMÁZOV, O RACIONALISTA NIILISTA**

Ivan, assim como seus irmãos, teve sua infância roubada. Aprendeu desde cedo que estava só no mundo, apesar de ter tido mais ‘sorte’ do que seu irmão Dmitri. Estudou em Moscou e começou a trabalhar cedo. Era um talentoso jovem com qualidades de escritor. Publicou um artigo sobre os tribunais eclesiásticos (um dos temas na reunião de família marcada no mosteiro da cidade). Apareceu na casa do pai sem ressentimentos; não gostava de beber; conheceu o irmão Dmitri tardiamente.

Ivan se mostrou comedido e astuto no dia da referida reunião. Quando seu artigo foi citado, ele procurou defender-se e explicar melhor o assunto,

Eu parto da tese de que essa mistura de elementos, isto é, de essências da Igreja e Estado, tomados separadamente, será eterna, apesar de ser ela impossível e nunca se poder levá-la a uma situação não só normal como minimamente conciliatória, porque a mentira está na própria base da questão. O compromisso entre o Estado e a Igreja em questões como, por exemplo, a do tribunal, é, a meu ver, impossível em sua essência absoluta e genuína [...] Eu lhe replico que, ao contrário que é a própria Igreja que deve abarcar todo o Estado e não ocupar nele apenas um canto qualquer e que, se por algum motivo isso é impossível neste momento, na essência das coisas deve, sem dúvida, ser colocado como objetivo direto e fundamental de todo o posterior desenvolvimento da sociedade cristã (DOSTOIÉVSKI, 2012, Vol. 1, p. 96).

O argumento é que a Igreja Ortodoxa Russa deveria ser o governo terreno de Deus na terra, ou seja, as leis que norteiam (ou que deveriam nortear) a Igreja – sendo a principal a lei do amor – deveriam ser implantadas em toda a sociedade. Ivan continua defendendo sua tese ao demonstrar que, se houvesse apenas o tribunal eclesiástico (e não o do Estado) ninguém seria mandado para os trabalhos forçados, ou seja, não haveria penas, porque não haveria crimes. “Se tudo se tornasse Igreja, ela excomungaria o criminoso e o rebelde, mas não cortaria cabeças... Eu lhe pergunto: para onde iria o excomungado?” (DOSTOIÉVSKI, 2012, Vol. 1, p. 100), segundo Ivan, as pessoas pecam porque não sentem que estão cometendo torpezas contra Deus, elas dizem “roubei, mas não estou indo contra a Igreja” (DOSTOIÉVSKI, 2012, Vol. 1, p. 100), o que dá a elas a sensação de liberdade para o crime. Contudo, se a pessoa pertencesse a Igreja e não ao Estado, ela seria sumariamente excomungada e cortada da sociedade sempre que pecasse.

Apesar de usar o termo Igreja, o que Ivan pretende mesmo é usar o poder espiritual e terreno dessa instituição milenar, e instaurar um socialismo ideal, já que ele (como se mostrará) é um ateu convencido. O *stárietz* Zossima confrontou a tese, demonstrando a impossibilidade de pessoas serem corrigidas por “deportações para trabalhos forçados, antes acompanhados de espancamentos, nunca corrigem e, principalmente, quase não atemorizam nenhum criminoso” (DOSTOIÉVSKI, 2012, Vol. 1, p. 102); mas também criar uma Teocracia e punir com excomunhão quem pecasse era algo que Roma já praticava há mais de mil anos. No entanto, a pessoa que se submete às leis de Cristo deve fazer isso pelo convencimento de que a obediência é a única alternativa que se tem para viver feliz e pleno, nesse vale de lágrimas. A união entre Igreja e Estado ainda permanece como uma utopia para alguns, mas também encarada como o grande perigo, para outros:

“Existem [...] os que creem em Deus, são cristãos e ao mesmo tempo socialistas. Pois é a esses que mais tememos; são uma gente terrível! O socialista-cristão é mais temível que o socialista ateu” (DOSTOIÉVSKI, 2012, Vol. 1, p. 105).

Segundo Ivan, não existe lei ou nada que obrigue os homens a amarem seus semelhantes, e se até hoje houve o amor na Terra deve-se ao “fato de que os homens acreditavam na própria imortalidade”; mas caso seja destruído a fé na imortalidade, “nele se exaure de imediato não só o amor como também toda e qualquer força para que continue a vida no mundo”, o que por sua vez abre espaço para a amoralidade, gerando um mundo em que “tudo é permitido, até a antropofagia”. E por fim, ele conclui demonstrando que “o egoísmo” ou até mesmo o “crime, não só deve ser permitido ao homem (*sic*) mas até mesmo reconhecido como a saída indispensável, a mais racional e quase a mais nobre para sua situação” (DOSTOIÉVSKI, 2012, Vol. 1, p. 110).

Assim, Ivan lança as bases filosóficas para o *niilismo*. No entanto, algo inesperado ocorre: ele se apaixona por Cátia (DOSTOIÉVSKI, 2012, Vol. 1, p. 261), o que coloca em xeque sua teoria. O mesmo que aconteceu com o niilista Bazarov (TURGUENIEV, 2011, p. 81), o ateu que apareceu para desconstruir valores e estabelecer novos, inclusive a ausência de afetos, foi surpreendido com uma paixão ardente pela jovem Ana.

Os irmãos, Ivan e Aliócha, se encontram na taverna *A Capital*, um lugar inóspito para pessoas nobres; contudo, aconteceu a carnavalização desse espaço para abrigar a conversa central do romance: a lenda do grande inquisidor. Ivan começou ironizando que “toda a Rússia jovem só fala de questões eternas”, sendo que até numa taverna eles conversariam sobre as tais questões eternas: “Deus existe, existe imortalidade? E os que não acreditam em Deus vão falar de socialismo e de anarquismo, da reconstrução da sociedade humana segundo um novo princípio” e arremata, “vê, Aliócha, ser russo às vezes não é nada inteligente” (DOSTOIÉVSKI, 2012, Vol. 1, p. 322). Com relação a existência de Deus, Ivan relembra a conversa na cela do *stárietz* em que uma pessoa havia citado a famosa frase de Voltaire: “*s’il n’existait pas Dieu il faudrait l’inventer*” (se Deus não existisse, seria preciso inventá-lo), e assegura que se Ele existe, e criou o universo, o fez com base na geometria euclidiana, das três dimensões, isto é, o ser humano é feito finito e capaz de conhecer apenas as coisas da natureza física; dessa forma, Ivan aceita

Deus (mesmo sem poder explica-lo), contudo, ele nega o mundo de Deus (DOSTOIÉVSKI, 2012, Vol. 1, p. 325).

Aliócha procurou saber mais detalhadamente o que Ivan queria dizer com não aceitar o mundo, ao que ele respondeu que não entende “como se pode amar o próximo. A meu ver, é justamente o próximo que não se pode amar, só aos distantes é possível amar” (DOSTOIÉVSKI, 2012, Vol. 1, p. 326). Aliócha argumenta que somente imitando o amor de Cristo é possível amar ao próximo. A tréplica de Ivan ressalta que Cristo poderia amar já que ele é Deus, mas os homens não. Essa argumentação faz eco ao poema sete faces, quando o eu lírico queixa-se de suas fraquezas e erros: “Meu Deus, porque me abandonaste/ se sabias que eu não era Deus/ se sabias que eu era fraco” (DRUMMOND, 1978, p. 3).

Assim sendo, o sofrimento causado pelo pecado do homem é injusto, já que a humanidade não tem condições de suportar as tentações. Ivan ainda destaca as atrocidades a que o ser humano é capaz de cometer; para ele “a fera nunca pode ser tão cruel como o homem” e ainda, “acho que se o diabo não existe e, portanto, o homem o criou, então o criou à sua imagem e semelhança” (DOSTOIÉVSKI, 2012, Vol. 1, p. 329). Ivan cita vários casos de atrocidades humanas para sustentar a ideia de que o homem é o lobo do próprio homem. O primeiro caso é o de Richard, um menino “dado” (pelos pais) a uns pastores das montanhas suíças, onde cresceu e viveu como um “bichinho selvagem”; tinha vontade de comer as alfarrobas dos porcos como o filho pródigo da história bíblica; ao crescer ele começou a roubar, e por fim, matou um velho. Foi preso e condenado a morte. Na prisão, ele recebeu auxílio das irmandades de Cristo e senhoras filantrópicas; lá ele aprendeu a ler e escrever; ao entender o evangelho, reconheceu o crime e se declarou culpado. “O alvoroço toma conta de Genebra... tudo o que há de superior e bem-educado se precipita para ele na prisão” e passam a saudá-lo como irmão (DOSTOIÉVSKI, 2012, Vol. 1, p. 331). A crítica mordaz de Ivan vem ao denunciar a hipocrisia dos cristãos (de Genebra, berço da reforma protestante calvinista) que se preocuparam com o espiritual de Richard, mas se omitiram quando ele era uma criança criada como bichinho. Além disso, Ivan queria mostrar como as pessoas podem se acostumar com o grotesco como se fosse normal, isto é, a execução é conduzida com naturalidade, e com incentivo dos novos irmãos de Richard.

Ivan destaca a maldade humana inerente, que se expressa no simples e rude *mujiqe* espancando seus cavalos, ou ainda, o pai e a mãe que espancam sua filhinha de 7 anos com uma vara (DOSTOIÉVSKI, 2012, Vol. 1, p. 332). O mais chocante, no entanto, é o caso de um rico general que vive em sua fazenda com mais de mil almas (termo recorrente na obra, que representa a condição de pessoas que eram almas, mas seus corpos pertenciam aos seus senhores); tem um canil com centenas de cães, e eis que um menino servo, um garotinho de apenas oito anos, atira uma pedra e acerta a pata do “galgo predileto do general”; o menino passa a noite no calabouço, no dia seguinte, é retirado e despido; manda o menino correr e, em seguida, solta-se a matilha de cães velozes. “Ele açula os cães à vista da mãe. E os cães estraçalham a criança!... Parece que puseram o general sob tutela. Então... o que fazer com ele? Fuzilar? Fuzilar para a satisfação de um sentimento moral?” (DOSTOIÉVSKI, 2012, Vol. 1, p. 336).

Toda essa conversa serviu de preâmbulo para Ivan apresentar seu poema, chamado O Grande Inquisidor. Ivan tentou demonstrar a ideia de que é improvável que um Deus transcendente e sábio tenha criado um mundo pecaminoso (VASSOLER, 2012, p. 44), por isso, ele propõe uma argumentação para demonstrar o *niilismo* ocidental imerso numa falsa liberdade e felicidade, através do famoso discurso do grande inquisidor.

Na lenda (que ele chama de poema), Cristo reaparece em Sevilha, Espanha, onde a inquisição estava mais forte no século XVI. Logo, Ele é reconhecido e opera dois milagres: a cura de um velho cego desde menino e a ressurreição de uma menina por meio das palavras evangélicas *Thalita cumi* (DOSTOIÉVSKI, 2012, Vol. 1, p. 346). O cardeal, o grande inquisidor, passava por ali e ordenou imediatamente sua prisão. O povo ainda beijou seu caminho, mas não impediu a prisão.

Na cela do calabouço, o inquisidor iniciou um monólogo, questionando Cristo: “Por que vieste nos atrapalhar?” (DOSTOIÉVSKI, 2012, Vol. 1, p. 347); para ele, o projeto de libertação que Cristo intentou, havia fracassado, mas, finalmente, a Igreja Católica conseguira recuperar as falhas e estava reconfigurando o projeto, e naquele momento, a vinda de Cristo não era bem-vinda pois distrairia o povo novamente e os desviaria do grande projeto de reconstrução da humanidade. As pessoas renunciaram e entregaram sua liberdade à igreja. “Hoje estas pessoas estão mais convictas do que nunca

de que são plenamente livres, e, entretanto, elas mesmas nos trouxeram sua liberdade e a colocaram obedientemente a nossos pés (DOSTOIVÉSKI, 2012, Vol. 1, p. 348).

Ao recusar as tentações, Cristo criou uma fissura na humanidade por causa da finitude humana, que a incapacita de resistir as mesmas tentações. Cristo, também, deixou seus seguidores entregues a si mesmo, quando prometera “o direito de ligar e desligar”. Sendo assim, somadas essas duas atitudes de Cristo (resistir as tentações por ser Deus e dar uma chancela aos homens de tomarem decisões que seriam respeitadas no céu), os seus seguidores não conseguiram ‘seguir’ o mesmo caminho de seu mestre, pelo contrário, os ‘discípulos’ decidiram aceitar as tentações do Espírito Terrível<sup>1</sup>.

### 3.1 - A primeira tentação: pedra em pães

A primeira tentação se refere ao episódio bíblico em que Satanás sugeriu a Cristo que transformasse pedras em pães já que ele tinha passado 40 dias e 40 noites em jejum no deserto (BÍBLIA, 2009, Mateus 4:1–4). Para o Inquisidor, Cristo não poderia aparecer novamente, depois de tantos séculos, e se oferecer como libertador e guia do povo, uma vez que ele não foi capaz de ceder à tentação de prover às pessoas o essencial, isto é, pão.

Queres ir para o mundo e está indo de mãos vazias, levando aos homens alguma promessa de liberdade que eles, em sua simplicidade e em sua imoderação natural, sequer podem compreender, e da qual tem medo e pavor, porquanto para o homem e para a sociedade humana nunca houve nada mais insuportável do que a liberdade [...] Transforma-as em pão e atrás de ti correrá como uma manada a humanidade agradecida e obediente, ainda que tremendo eternamente como medo de que retires tua mão e cesses a distribuição dos teus pães (DOSTOIVÉSKI, 2012, Vol. 1, p. 351).

O Inquisidor de Jesus demonstra pela lógica que os valores cristãos vão ser superados pela ciência, e quando este momento chegar, o crime será absolvido, e extirpado o pecado; contudo, ainda restará a fome, ou seja, todos os problemas desse

---

<sup>1</sup> A história da tentação de Cristo está registrada nos Evangelhos Mateus e Lucas, resumidas aqui como segue. **1ª tentação:** Se tu és Filho de Deus manda que estas pedras se tornem em pães. Mas Jesus lhe respondeu: Está escrito: Nem só de pão viverá o homem, mas de toda palavra que sai da boca de Deus. **2ª tentação:** Se tu és Filho de Deus, lança-te daqui abaixo; porque está escrito: Aos seus anjos dará ordens a teu respeito; e: eles te susterrão nas mãos, para que nunca tropeces em alguma pedra. Replicou-lhe Jesus: Também está escrito: Não tentarás o Senhor teu Deus. **3ª Tentação:** Tudo isto te darei, se, prostrado, me adorares. Então ordenou-lhe Jesus: Vai-te, Satanás; porque está escrito: Ao Senhor teu Deus adorarás, e só a ele servirás. Então o Diabo o deixou; e eis que vieram os anjos e o serviram.

mundo se resolvem ao encontrar a solução para a fome. A ciência perseguirá a igreja, a qual terá que se esconder nas catacumbas novamente, mas depois que vier a decepção, eles voltarão e clamarão:

alimentai-nos, pois aqueles que nos prometeram fogo dos céus não cumpriram sua promessa [...] nenhuma ciência lhes dará o pão enquanto eles permanecerem livres, mas ao cabo de tudo eles nos trarão sua liberdade e a porão a nossos pés, dizendo: é preferível que nos escravizeis, mas nos deem de comer (DOSTOIÉVSKI, 2012, Vol. 1, p. 351).

Cristo prometeu o pão do céu – não simplesmente o maná, o alimento que caía do céu quando a nação de Israel peregrinava no deserto –, isto é, a palavra que procede da boca de Deus, uma clara referência a Moisés que subiu ao monte Sinai e recebeu de Deus as tábuas da lei, “o imperativo categórico ético petrificado” (VASSOLER, 2012, p. 51). Mas o inquisidor questiona se ele poderia comparar-se ao pão da terra, mais útil e necessário para problemas reais? Jesus havia rejeitado o pão da terra em nome da liberdade e do pão dos céus (DOSTOIVESKI, 2012, Vol. 1, p. 352). Ao querer libertar, e tendo a chance para isso, Cristo deixou a humanidade vulnerável para a escravidão do homem pelo homem. “Mas só domina a liberdade dos homens aquele que tranquiliza a sua consciência” (DOSTOIÉVSKI, 2012, Vol. 1, p. 353), ou seja, é melhor uma alma cativa, desde que tenha pão em sua mesa, o contrário disso é o caos.

A liberdade de consciência é uma opressão aos homens, já que precisam diariamente escolher entre o bem e o mal. O inquisidor ressalta a existência de três forças capazes de cativar para sempre a consciência desses “rebeldes” para sua própria felicidade: o milagre, o mistério e a autoridade, a “trindade mundana” (VASSOLER, 2012, p. 51). Aquele que dominasse a trindade, governaria o homem, e ele (o inquisidor) conseguiu. Frank vê nessa tentação uma crítica ao “socialismo”, já que pretendia solucionar as desigualdades de classes a partir da distribuição do elemento essencial, o pão (FRANK, 2007, p. 761). Vassoler assegura que pão e liberdade sempre foi “o dilema que enredou o socialismo” (2012, p. 60), e que eles não conseguiram sustentar a tentação, antes cederam a utopia de impulsionar uma sociedade que “*devia* – grifo de Stálin – produzir até chegar a seus estertores, mas o novo Deus, o Partido, e o novo Filho, o Guia Genial dos Povos, decidiriam como se daria a partilha” (VASSOLER, 2007, p. 62) de pão.

### 3.2 - A segunda tentação: demonstração de poder

A segunda tentação tem a ver com a tomada do poder terreno, a qual Cristo também resistiu e negou:

se queres saber se és filho de Deus atira-te abaixo, porque está escrito [...] e saberás que és filho de Deus e provarás qual é tua fé em teu pai [...] Oh, é claro, aí foste altivo e esplêndido como um deus, mas os homens, essa fraca tribo rebelde – logo eles serão deuses? [...] Mas repito, existirão muitos como tu? (DOSTOIÉVSKI, 2012, Vol. 1, p. 354).

Cristo (na segunda tentação) não revelou o mistério para aqueles que duvidaram. Ao rejeitar a tentação, Cristo mostrou sua sujeição a Deus e revelou que não pode ser tentado. No entanto, abriu um paradoxo: Cristo pode resistir, mas seus seguidores serão capazes? E mais, se ele cedesse ao tentador, ele mostraria fraqueza, e seus seguidores igualmente seriam fracos. “Rejeitar o milagre é rejeitar Deus” diz o Inquisidor (DOSTOIÉVSKI, 2012, Vol. 1, p. 354). Quando pediram que ele descesse da cruz, ele rejeitou pelo mesmo motivo, “não desceste porque mais uma vez não quiseste escravizar o homem pelo milagre e ansiavas pela fé livre e não pela miraculosa” e “ansiavas pelo amor livre e não pelo enlevo servil do escravo diante do poderio que o aterroriza de uma vez por todas” (DOSTOIÉVSKI, 2012, Vol. 1, p. 354).

O grande Inquisidor zomba de Cristo ao revelar que Ele não conhecia o ser humano (já que era Deus-homem), pois o homem é fraco e mais servil do que Cristo pensava. O resultado da luta de Cristo por libertar a humanidade é “a inquietude, a desordem e a infelicidade”, contudo, o Inquisidor informa que eles (os seguidores oficiais de Cristo) haviam corrigido o erro do mestre, ao ensinar a manada humana que “o importante não é a livre decisão de seus corações nem o amor, mas o mistério, ao qual eles deveriam obedecer cegamente, inclusive contrariando suas consciências” (DOSTOIÉVSKI, 2012, Vol. 1, p. 355). Vassoler vê nessa tentação uma crítica ao empreendedor capitalista (de fato, ao burguês proto-capitalista), que tem a “sensação de que tudo o mais é um meio para a conquista do meu próprio fim. Um fim que se alimenta de si mesmo” (2007, p. 66). O sujeito que cede a essa tentação vê no livre mercado a possibilidade de produzir o mistério (como num passe de mágica) da riqueza e, conseqüentemente, adquirir o poder.

### **3.3 - A terceira tentação: parricídio divino**

A terceira tentação foi uma tentativa desesperada de Satanás em conseguir a vitória a qualquer custo. E, na verdade, essa última tentação era a mais decisiva de todas já que requeria de Cristo adoração e submissão a Satã em troca de todos os reinos. O lugar escolhido é o cume do templo (o lugar mais alto de Jerusalém, que era uma cidade no cume de um monte, portanto, Cristo viu ao longe todos os reinos da terra), local que todos os maiores conquistadores anelaram; a Cristo, foi oferecido não mais a possibilidade do mistério, mas o lugar do próprio Pai, “com a única condição de que incorresse no parricídio” (VASSOLER, 2007, p. 68).

Por que rejeitastes esse último dom? Aceitando esse terceiro conselho do poderoso, tu terias concluído tudo o que o homem procura na terra, ou seja: a quem sujeitar-se, a quem entregar a consciência e como finalmente juntar todos no formigueiro comum, incontestável e solidário, porque a necessidade da união universal é o terceiro e último tormento dos homens (DOSTOIEVSKI, 2012, Vol. 1, p. 356)

O Inquisidor justifica sua posição a partir da própria História, a qual registra como os grandes líderes da humanidade precisaram esmagar a liberdade e destruir os opositores para fazer valer o ‘bem comum’ ditado pelo déspota; em suas palavras, “quem dominariam os homens senão aqueles que dominam suas consciências e detém o pão em suas mãos? (DOSTOIEVSKI, 2012, Vol. 1, p. 357). A resposta de Cristo foi manter sua fidelidade ao Pai: “Adorarás o Senhor teu Deus, e só a Ele servirás” (BÍBLIA SAGRADA, 2009, Mateus 4). Contudo, o inquisidor não manteve sua lealdade, e garantiu que seria fiel ao espírito terrível até o último dia em que “montaremos na besta, e ergueremos a taça, na qual estará escrito: mistério! ... tu te orgulhas dos teus eleitos, mas só tens eleitos, ao passo que nós damos tranquilidade a todos” (DOSTOIEVSKI, 2012, Vol. 1, p. 357).

A lenda terminava com um gesto parecido ao de Cristo quando julgado por Pilatos, ele permaneceu em silêncio. Mas de repente “ele se aproxima do velho em silêncio e calmamente lhe beija a exangue boca de noventa anos” (DOSTOIEVSKI, 2012, Vol. 1, p. 364), o velho estremece e recomenda que vá e não volte. A conversa entre os irmãos também termina, e Aliócha imita o Cristo da lenda e beija o seu inquisidor, Ivan.

#### 4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dostoievski é o criador do romance polifônico em que as personagens têm vida própria e representam ideias vigentes. Segundo Bakhtin, Dostoievski formula personagens diferentes das epopeias (herméticos e habitantes de um mundo fechado), ao contrário, suas personagens estão encapsuladas de ideias recolhidas da sociedade, especificamente, o niilismo. Por essa razão, as personagens são isonômicas e dialógicas, ou seja, elas têm o mesmo valor entre si, e mantêm uma relação de influência uma sobre a outra. A obra é construída a partir do conceito da carnavalização, em que a ordem é invertida.

O niilismo de Ivan leva-o ao seu aforismo: “se Deus está morto, tudo é permitido”, o qual seguido ao extremo levou ao niilismo prático de Smierdiákov, culminando na morte do próprio pai. Obedecido até às últimas consequências, o niilismo deixa o homem entregue a sua própria natureza capaz de agir para o bem ou para mal.

Ivan desenvolve seu conceito a partir da tentação de Jesus, em que ele deveria ter cedido, já que a humanidade, enquanto imitadora de Cristo, não tinha condições de fazer o mesmo. Assim, os homens estão sujeitos a opressão de quem transformar pedras em pães. O Cristo de Ivan mantém o silêncio (diferente daquele que Jesus manteve ante aos seus algozes), uma vez que não há uma verdade contraditória ao que o inquisidor o está acusando. E assim, o poema karamazoviana nos empurra para dúvida: podemos confiar na religião, já que existe um paradoxo no seu seio? Se não podemos confiar no cristianismo, em quem devemos, no socialismo que troca pão pela liberdade, ou no capitalismo que nos dá liberdade, mas exige o pão?

#### REFERÊNCIAS:

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **A respeito de problemas da obra de Dostoiévski**. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

BÍBLIA Português. **Tradução de João Ferreira de Almeida**. 2.ed. Barueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

BÍBLIA. Português. **Nova Bíblia Viva**. São Paulo: Mundo Cristão, 2010

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os irmãos Karamázov**. v. 1, São Paulo: Editora 34, 2012.

\_\_\_\_\_. Fiódor. **Os irmãos Karamázov**. v. 2, São Paulo: Editora 34, 2012.

FRANK, Joseph. **Dostoiévski: O manto do profeta, 1871-1881.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

GÓGOL, Nikolai. **Almas mortas.** São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica.** São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2000.

TURGUÊNIEV, Ivan. **Pais e Filhos.** São Paulo: Martin Claret, 2011 VOLPI, Franco. **O Niilismo.** São Paulo: Edições Loyola, 1999.

VASSOLER, Ricardo. **Dostoiévski e Bergman: o niilismo da modernidade.** São Paulo: Intermeios, 2012.

VOLPI, Franco. **O Niilismo.** São Paulo: Edições Loyola, 1999.



## BAYESIANISMO E TEOLOGIA: UMA INTRODUÇÃO AOS USOS E LIMITES EM DEBATES RECENTES

### Bayesianism and Theology: an introduction to uses and limits in recent debates

Francisco Dário de Andrade Bandeira\*



\* Formado em Teologia, graduado, mestre e doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

**Contato:**  
darioband@gmail.com

#### RESUMO:

O artigo apresenta as noções centrais da elaboração de uma argumentação bayesiana subjetiva. Partindo de elementos históricos que envolvem o bayesianismo e a atividade apologética, exploramos um modelo do teorema de Bayes indicando aspectos que lhe subjazem. Em seguida, destacamos usos do teorema por filósofos e apologetas cristãos, expondo duas objeções ao uso do bayesianismo. Finalmente, essas objeções são examinadas a partir das noções filosóficas de “informação” e “restrições”. Daí poderão emergir elementos para uma argumentação apologética probabilística.

**Palavras-chave:** Teorema de Bayes, Teologia apologética.

#### ABSTRACT:

The article presents the central notions of the elaboration of a subjective bayesian argument. Starting from historical elements that involve bayesianism and apologetic activity, we explore a model of Bayes' theorem indicating aspects that underlie it. Next, we highlight uses of the theorem by christian philosophers and apologists, exposing two objections to the use of bayesianism. Finally, these objections are examined from the philosophical notions of "information" and "restrictions". Hence elements for a probabilistic apologetic argument may emerge.

**Keywords:** Bayes' theorem, Apologetic theology..

## **1 – INTRODUÇÃO**

Este artigo pode ser entendido como a extensão de uma investigação anterior que buscou contribuir para a constituição de uma importante etapa do método teológico. Na ocasião, foi defendido que uma compreensão mais técnica sobre a noção de *informação* poderia contribuir para a justificativa de acesso ao sentido de um dado relato das Escrituras. Desse modo, o intérprete/hermeneuta de nossos dias poderia, sob certas condições linguísticas, obter acesso ao sentido que o autor bíblico quis comunicar e aplicá-lo à sua época. Mas, uma vez que os eventos bíblicos ocorreram há milhares de anos, que certezas ou garantias poderiam ser oferecidas de que realmente ocorreram? A resposta a essa questão veio, em certa medida, da arqueologia bíblica. No entanto, novas ferramentas de trabalho surgiram e, agora, é possível defender certos eventos apelando para análises probabilísticas. É nesse contexto que se situa esta pesquisa, uma vez que procura apresentar as linhas gerais de usos do bayesianismo pela teologia/apologética.

O século XX viu ressurgir um ramo de estudos probabilísticos baseados no teorema de Bayes (1762), que combinado com o desenvolvimento da informática, ganhou grande repercussão por sua capacidade de prever as chances de ocorrência ou não de certos eventos, dado um conjunto de informações prévias, *a priori*. Tal vertente de estudos probabilísticos tem sido utilizada amplamente nas ciências. A presente investigação procura, então, apresentar uma introdução ao bayesianismo em sua vertente subjetiva, relacionando-o especialmente a alguns usos teológicos que têm empregado esse ramo do estudo das probabilidades como auxílio na constituição de argumentos apologéticos, embora tais noções/conceitos e associações tenham recebido importantes críticas.

O trabalho segue então a seguinte disposição: após uma introdução a alguns aspectos da vida de Thomas Bayes, apresentamos o teorema que leva seu nome. Expõe-se, então, como uma vertente do debate teológico tem usado tal ferramenta, nomeadamente a apologética. Mostramos em seguida como o bayesianismo tem sido adotado para argumentar em favor da fundamentação da crença na existência de Deus, a defesa da possibilidade de milagres ocorrerem, a verdade sobre a historicidade de eventos e personagens bíblicos. Considerando o desenvolvimento da exposição, sugerimos, ao fim dessa parte, algumas linhas gerais que podem servir de auxílio no uso do teorema

para a constituição de uma dada metodologia teológica/apologética. Segue-se, então, uma apresentação panorâmica de algumas objeções ao raciocínio bayesiano, bem como algumas sugestões de respostas a tais críticas e a indicação de alguns fatores que estão em jogo na abordagem bayesiana. Ao final, apresentamos algumas reflexões sobre as possibilidades e limites dos temas explorados no artigo.

Ao longo do trabalho, cabe ter por claro que o raciocínio bayesiano constitui suas verdades em graus, pois na medida em que um índice inicial é confirmado ou rejeitado, o bayesiano deve ajustar esse grau de crença, e isto como veremos, impactará o resultado do cálculo das chances de ocorrência de um dado evento. Passemos então à primeira etapa, onde são apresentadas as informações gerais sobre a vida e influências do autor do teorema de Bayes<sup>1</sup>.

## 2 - THOMAS BAYES, FRS<sup>2</sup>: CLÉRIGO E MATEMÁTICO

Em 2001, uma série de eventos marcou o tricentenário de nascimento do clérigo e matemático inglês Thomas Bayes (1701?–1761). Talvez o motivo principal para tais comemorações se deva a um estudo de Bayes publicado postumamente por meio de seu amigo Richard Price (1723-1791), no qual ele propõe um teorema probabilístico para resolução de alguns problemas. O trabalho foi apresentado para publicação na *Royal Society* da Inglaterra em 1763, suscitando críticas e usos para outros campos de estudos como a filosofia e a teologia.

---

<sup>1</sup> Conforme Jaynes (2003), o Teorema de Bayes é uma fórmula matemática simples usada para calcular probabilidades condicionais. Ela aparece proeminentemente nas abordagens subjetivistas ou bayesianas da epistemologia, estatística e lógica indutiva. Os subjetivistas, sustentam que a crença racional é governada pelas leis da probabilidade, inclinam-se fortemente para as probabilidades condicionais em suas teorias da evidência e seus modelos de aprendizagem empírica. O Teorema de Bayes é central para essas abordagens, uma vez que simplifica o cálculo das probabilidades condicionais e porque esclarece características significativas da posição subjetivista. De fato, para Jaynes (idem), o insight central do Teorema - de que uma hipótese é confirmada por qualquer corpo de dados que a sua verdade torne provável - é a pedra angular de toda metodologia subjetivista.

<sup>2</sup> **Membro da Royal Society** (em inglês: *Fellow of the Royal Society - FRS*) é um [título honorífico](#) concedido a [cientistas](#) notáveis e também um tipo de afiliação da *Royal Society* para o Melhoramento do Conhecimento Natural. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Membro\\_da\\_Royal\\_Society](https://pt.wikipedia.org/wiki/Membro_da_Royal_Society). Acesso: 04/03/2020.

Conforme R. D. Bellhouse (2004, p. 3), professor de estatística na *University of Western Ontario*, no contexto da redação científica de uma biografia, é impossível entender o trabalho de uma pessoa, a menos que você entenda alguma coisa de seu caráter e a menos que você entenda algo de seu ambiente. Por ambiente Bellhouse pensa num conjunto de eventos sociais e políticos que são próprios de uma dada época. Nesse sentido, apresentamos a seguir algumas informações centrais sobre a pessoa e o mundo em viveu o reverendo Thomas Bayes. Cabe notar, conforme destaca Bellhouse (idem), que há divergências entre as biografias escritas sobre Thomas Bayes. Ciente dessas dificuldades, o autor procura tanto esclarecer quanto apresentar possíveis convergências para tais conflitos ao longo de seu trabalho. Para fins desse trabalho, será suficiente a apresentação das linhas gerais da vida e obra de Bayes, explorando os aspectos religiosos e mais técnicos de seus estudos.

## **2.1 - O contexto religioso e as origens**

Thomas Bayes foi um ministro presbiteriano oriundo das conturbadas dissidências religiosas associadas aos inconformistas ingleses, fatos estes que se deram entre o final dos séculos XVII e XVIII. Por volta de 1660, cerca de 2000 pastores se recusaram a cumprir os termos da lei do Ato de Uniformidade envolvendo o Livro de Oração Comum e foram expulsos de suas posições eclesiásticas. Como esclarece Bellhouse (2004, p. 2), muitos desses clérigos passaram a ser “adotados” como capelães particulares por nobres locais, podendo assim continuar pregando e ministrando a seus seguidores, conforme suas próprias compreensões religiosas. O termo “não-conformista”<sup>3</sup> ou “dissidente” recebe o nome dos eventos decorrentes desse período. Observa-se que, embora estes grupos

---

<sup>3</sup>Bellhouse (2006, p.4-5) oferece um bom resumo de como se foram ajustando as demandas religiosas na Inglaterra nessa época: “No ano seguinte à revolução de 1688, que colocou William e Mary no trono da Inglaterra, foi aprovado um Ato de Tolerância que permitia aos não-conformistas ou dissidentes protestantes a liberdade de culto. Uma condição era que as casas de reunião não-conformistas, ou capelas, como seriam posteriormente conhecidas, precisavam ser licenciadas para adoração. Esse livre culto não foi estendido aos católicos romanos. Além disso, todos os não-conformistas foram proibidos de ocupar cargos públicos e foram excluídos das universidades. Como resultado dessa proibição, os ministros não-conformistas desenvolveram suas próprias instituições, chamadas academias dissidentes, para a educação daqueles que desejam ingressar no ministério e para filhos de membros de congregações não-conformistas ou dissidentes. As melhores dessas academias rivalizavam com as universidades em termos de qualidade da educação. Filhos de pais não-conformistas também foram enviados para universidades escocesas, onde a proibição não estava em vigor, ou para a Holanda, geralmente a Universidade de Leiden.” (Tradução nossa).

possam ser situados a partir do evento em 1660, o caráter teológico e institucional deles origina-se na verdade, do movimento puritano do século XVI. No final do século XVII, haviam quatro grupos distintos que haviam evoluído das origens puritanas: presbiterianos, congregacionalistas (ou independentes), batistas e quakers.

Thomas Bayes veio de uma proeminente família não-conformista de Sheffield, no norte da Inglaterra. Bem antes de Thomas nascer, a família havia feito sua fortuna no setor de talheres, pelo qual a cidade era famosa. Bellhouse (ibidem, p. 5-7) fornece ricas e detalhadas informações a respeito das origens e influências na vida Bayes. Em nossos dias, aqueles que visitam a Inglaterra podem conhecer a casa onde Bayes morou por 30 anos (1731-1761). Na frente da casa há uma identificação<sup>4</sup> que diz o seguinte: “*Thomas Bayes (1702-1761) Ministro não-conformista e matemático. Originador da teoria estatística da probabilidade, a base da maioria das técnicas de pesquisa de mercado e pesquisa de opinião. Morou aqui 1731-1761. Quarto centenário.*” (Tradução do autor).

## 2.2 - Desenvolvimentos acadêmicos

Conforme Bishop (2012), por volta de 1733, Thomas Bayes (1702-1761) foi o ministro da Capela Presbiteriana na cidade termal inglesa de Tunbridge Wells. Mas, concordando com Bellhouse, Bishop também observa que há certa controvérsia sobre o modo de classificar esses aspectos da vida de Bayes; alguns o nomeiam como reverendo, outros como pregador popular.

Como não-conformista, esclarece Bishop<sup>5</sup>(2012), Bayes foi impedido de frequentar as universidades inglesas, então começou a estudar em 1719 na Universidade de Edimburgo<sup>6</sup>, na Escócia. De acordo com Bellhouse (2004, p. 9), é razoável que Bayes

---

<sup>4</sup> Disponível em: <https://www.brethrenarchive.org/on-the-brethren-trail/places/tunbridge-wells/house-of-thomas-bayes/> Acesso: 20/01/2020.

<sup>5</sup> Dale *apud* Bellhouse (2004, p. 7) esclarece que como o ministério na Igreja da Inglaterra não era de interesse para Bayes, nem Oxford nem Cambridge eram uma opção aberta para ele, Thomas Bayes seguiu um dos caminhos educacionais que eram possíveis aos não-conformistas de sua época. Assim, ele recebeu instrução para o ministério presbiteriano da Universidade de Edimburgo, entrando naquela universidade em 1719. (tradução do autor).

<sup>6</sup> Dale *apud* Bellhouse (2004, p.7) esclarece que como o ministério na Igreja da Inglaterra não era de interesse para Bayes, nem Oxford nem Cambridge eram uma opção aberta para ele, Thomas Bayes seguiu um dos caminhos educacionais que eram possíveis aos não-conformistas de sua época. Assim, ele recebeu

tenha estudado com James Gregory, descendente de uma família de eminentes matemáticos que foram professores em Edimburgo, Oxford e Aberdeen. Mas a principal razão pela qual Bayes estava em Edimburgo era estudar teologia/divindade e se preparar para o ministério. Bayes entrou no Divinity Hall em 1720, e claramente, era a intenção da família que Thomas ingressasse no ministério; foi seu pai quem o recomendou para a escola de divindade. Em 1742, tornou-se membro da Royal Society após defender Isaac Newton contra o bispo Berkeley. As cartas, ressalta Bishop (idem), confirmam indiretamente a centralidade da Stanhope na eleição de Bayes para a Royal Society<sup>7</sup>. Elas também fornecem evidências de que Thomas Bayes fazia parte de uma rede de matemáticos inicialmente centrados em Stanhope.

Esses elementos da vida de Thomas Bayes fornecem uma breve amostra do percurso intelectual de nosso autor. Algumas curiosidades sobre o desenvolvimento do teorema de Bayes ainda serão fornecidas nesse trabalho. Informações mais detalhadas podem ser encontradas em Dale (2003) e Bellhouse (2004). Passemos, agora, à apresentação do que certamente talvez seja a mais notável contribuição do pastor protestante não-conformista Thomas Bayes: o teorema de Bayes.

### **3 - O TEOREMA DE BAYES**

O bayesianismo diz respeito a uma teoria racional de constituição de graus de crença que faz uso da teoria matemática das probabilidades. Conforme Wilde e Williamson (2016, p. 180), há divergências sobre que normas governam tais níveis racionais de crença. Ainda para Wilde e Williamson (idem), no contexto da pesquisa epistemológica, os esforços bayesianos podem então ser organizados em três vertentes: a) o bayesianismo estritamente subjetivo; b) bayesianismo subjetivo empiricamente e c)

---

instrução para o ministério presbiteriano da Universidade de Edimburgo, entrando naquela universidade em 1719. (tradução do autor).

<sup>7</sup>Nesse contexto, Bellhouse (2004, p. 23) ressalta que “A fama de Bayes se baseia em um resultado em probabilidade publicado postumamente (Bayes, 1763a). Foi o amigo de Bayes, Richard Price, que comunicou [sobre a existência do artigo] através de John Canton à Royal Society dois anos após a morte de Bayes em 1761. Uma razão para o atraso na publicação foram as circunstâncias pessoais [religiosas e técnicas] de Price na época.” (Tradução e destaques do autor).

bayesianismo objetivo. A noção aqui adotada está centrada nas duas primeiras vertentes em função de como teólogos têm desenvolvido seus argumentos probabilísticos.

Há um número muito amplo de versões do teorema de Bayes. Uma vez que a argumentação teológica aqui abordada está em diálogo com as ciências, será adotada nesse trabalho a versão apresentada em Chalmers (2012). Conforme Mcgrayne (2011), o bayesianismo figura de modo proeminente em nossos dias, embora tenha suscitado polêmicas e ficado em obscuridade durante quase 200 anos. Em contexto mais técnico, figura de modo central em abordagens subjetivistas de epistemologia, estatística e lógica indutiva. Por subjetivismo entende-se que é possível sustentar que a crença racional é governada pelas leis da probabilidade, em especial probabilidades condicionais. Por sua vez, a probabilidade condicional como ainda será explorada, é introduzida no estudo das probabilidades para medir as chances da ocorrência de eventos, dado que outros eventos ocorreram, ou na condição de outros eventos terem ocorrido<sup>8</sup>. Noutros termos, esse tipo de cálculo de probabilidade condicional parte de *informações* passadas para analisar uma questão presente, podendo acarretar novos níveis atualizáveis de crença futura. Desse modo, são gerados e atualizados os parâmetros de inferência e decisão dentro de um quadro de referência. Como veremos, parte do raciocínio bayesianismo possui forte apelo às informações passadas. De fato, para os bayesianos, tais informações são o ponto de partida para analisar um dos eventos, atribuir um nível de crença e obter suas chances de ocorrência. Nesse debate, devemos ter por claro que uma dada informação ocorre sempre num dado contexto ou *framework*. Isso é consequência do fato de que dadas restrições naturais ou que são produzidas linguisticamente, influenciam o modo como tal “informação” foi gerada ou deve ser interpretada e aplicada. Embora fuja ao escopo desse trabalho, a importância dessas restrições para a constituição de significados e da compreensão destes por um dado agente é outro elemento central quando pensamos na tarefa de interpretação de eventos. Essas relações ainda serão exploradas numa seção posterior.

---

<sup>8</sup>Para pensarmos num caso de interesse histórico e teológico, um pesquisador poderia se perguntar quais as chances ou probabilidades de um dado evento ou personagem ter ocorrido ou existido. Seria o caso de uma questão do tipo: Quais as chances de Jesus de Nazaré ter sido um personagem histórico? Ou ainda, considerando as fontes, qual a probabilidade de Jesus ter ressuscitado? Um exemplo desse tipo de debate pode ser encontrado em Carrier (2012).

Membro da Royal Society, Thomas Bayes desenvolveu um teorema que ficou conhecido como “regra de Bayes” ou “teorema de Bayes”. Conforme Matthews (2016, grifo nosso), em síntese, o teorema prevê que: “*o novo nível de crença sobre algo, decorre do velho nível de crença, acrescido do peso da nova evidência informativa*”, para constituição de uma nova crença. De acordo com Chalmers (2012, p. 160-172), a forma básica do teorema pode ser expressa assim:

$$P(A/B) = P(B/A) \times P(A) / P(B)$$

**onde:**

$P(A/B)$  é a probabilidade condicional de A ocorrer dado que B ocorreu.

De modo geral, a probabilidade condicional  $P(A/B)$ , é a probabilidade que queremos encontrar. Ela busca expressar a proporção da probabilidade de que B, seja verdadeira, que “contém” a probabilidade de que A também seja verdadeira. Em outros termos, indaga-se: qual a probabilidade de B ocorrer, dado que A? Assim, já  $P(B/A)$  corresponde à probabilidade de B ser verdadeiro dado a evidência de que A é verdade, multiplicado por  $P(A)$ , que corresponde a probabilidade de A ter ocorrido independente da evidência. Por fim, isso é dividido por  $P(B)$  que é a probabilidade de que a afirmação que descreve um evento seja verdadeira, independente de  $P(A)$  ser ou não verdadeira, isto levando em conta teorias/argumentos contrários. Nas palavras de Chalmers (2012, p. 165), o teorema de Bayes “concerne às probabilidades condicionais, ou seja, probabilidades de proposições que dependem das provas que suportam as ditas proposições”. E ainda: “A premissa de base para a aplicação do Teorema de Bayes ao raciocínio científico é a constatação de que as *informações* (grifo nosso) obtidas por meio da observação ou não, exercem um papel essencial para confirmar ou infirmar uma hipótese”, destacam Portugal e Hermann (2014, p. 118). Por exemplo, as probabilidades atribuídas por um apostador a cada corredor numa competição, estarão condicionadas inicialmente, digamos por  $K$ , o conhecimento que o apostador possui sobre cada corredor, os cavalos, a pista, etc. Após cada nova corrida, o apostador obtém novas informações, atualizando assim o seu nível de crença. Desse modo, as ditas probabilidades, conforme Chalmers (idem), serão alteradas à luz de novas informações advindas das condições de cada corredor ou resultados. Portanto, destaca Chalmers (ibidem), “o teorema de Bayes prescreve como se devem modificar as probabilidades à luz de novas provas” ou novas

informações, que ainda será explorado, ocorrem mediante uma rede de restrições naturais e ou linguísticas.

É comum os enunciados e relações do teorema causarem espanto num primeiro contato, mas vejamos um exemplo que deverá auxiliar na compreensão dos axiomas e como funcionam as relações dos modos de atribuição dos graus de crença que estão em jogo no teorema. Ademais, isso também deverá nos permitir entender uma das principais críticas ao bayesianismo. Passemos, então, por meio de um caso hipotético, à exposição de como procedem os que seguem a lógica de trabalho de viés bayesiana subjetiva.

Considere que o celular que você deixou sobre a mesa, devido a um descuido de alguém de sua casa, foi derrubado. O celular apaga e não liga, deixando de funcionar. Você decide então levar a uma assistência técnica. Ao chegar na loja, você menciona apenas que o celular não liga e omite o fato de ele ter sido derrubado. Qual então a probabilidade condicional de que o técnico diga acertadamente que o celular está quebrado, baseado no seu relato e não tendo a evidência (direta ou por testemunho) do que aconteceu? Este caso, claramente, é um evento que envolve eventos aleatórios. Vejamos de que maneira os axiomas do teorema de Bayes podem promover a visão probabilística de que o celular está quebrado, dado que ele não liga mais por ter sido derrubado.

Como anunciado, o bayesiano procura responder quais são então as chances de determinados eventos acontecerem, uma vez que outros eventos relacionados já ocorreram. Quais são, digamos, as chances em termos de probabilidade condicional, de que o técnico diga que o celular está quebrado, dado que ele está realmente quebrado (observe que há um feixe de intersecções causais entre estados mentais e os estados de certeza ou conhecimento, tais eventos não são ignorados no uso do teorema), considerando que ele não tem aquela evidência inicial da queda e de que, após isso, o celular não funcionou mais? Para responder a essa questão, devemos abordar o teorema de Bayes<sup>9</sup> a partir de suas partes, considerando que:

---

<sup>9</sup>Conforme visto acima e apenas revisando enquanto avançamos, para Chalmers (2012, p.165), a forma básica do teorema é:  $P(A/B) = P(B/A) \times P(A) / P(B)$ , onde:  $P(A/B)$  é a probabilidade condicional de A ocorrer dado que B ocorreu. Essa disposição mede a proporção da probabilidade de que B, seja verdadeira, que “contém” a probabilidade de que A também seja verdadeira. Já  $P(B/A)$  corresponde a probabilidade de B ser verdadeiro dado a evidência de que A é verdade, multiplicado por  $P(A)$ , ou seja, a probabilidade de A ter ocorrido independente de acesso a evidência. Isso tudo dividido por  $P(B)$ . Aqui temos duas

$P(A/B) = P(B/A) \times P(A) / P(B)$ , onde:

**A probabilidade a priori: P(A):** a probabilidade de um fato ter ocorrido ou não. Digamos que em nosso exemplo do celular, Guilherme estava mexendo no celular da mãe, e o celular caiu e desmontou-se em algumas partes. Decorre que ao juntar as partes, a mãe da criança vê que o celular não funcionou, então pensa que o aparelho pode ter quebrado ou não. Qual a probabilidade de o celular ter quebrado? Como é um celular de um bom fabricante, digamos Motorola, então as chances de ele ter quebrado são de  $P(A)$  35%. Assim, a chance *defeater* (derrotadora) de ele não ter quebrado, o complementar  $P(Ac)$  é de 65%. Logo  $P(A) = 35\%$  e  $P(Ac) = 65\%$ . Nesse instante, alguém poderia indagar: mas como se estabelecem tais níveis de crença para obtenção de tais graus probabilísticos?

Essa é de fato uma questão central no raciocínio bayesiano, ou da probabilidade condicional bayesiana. Uma resposta sucinta a esse questionamento é que no bayesianismo esses valores prováveis são atribuídos diretamente pelo pesquisador, a partir de seu *framework*, daquilo que conhece do contexto ou ambiente. A atribuição do grau de crença deve ocorrer dentro de uma escala que deve variar entre 0 (Zero) e 1 (Um). Se tais crenças são comprovadas, suscitam de modo cumulativo, o aumento na confiança de que outros eventos ocorram ou não. É na adoção desse tipo de procedimento que começam as críticas ao bayesianismo. Mas, mantenhamos apenas em mente por ora, aquilo anunciado sobre a constituição de tais níveis de crença. Isso ajudará a equilibrar a recorrente e justa tensão entre bayesianos e seus críticos. Voltando ao nosso exemplo, alguém poderia atribuir certeza de (.5) ou (.7) a um dado evento, enquanto outrem pensaria em (.55) ou (.65), para um mesmo evento. Isso pode parecer obscuro ou temerário, mas importa ter em mente que o bayesiano opera sob metodologia de graus de crenças ajustáveis a todo instante. Isso quer dizer que de acordo com os resultados obtidos, os parâmetros devem ser atualizados sempre que necessário. Trata-se, portanto, de uma ferramenta de análise muito dinâmica. Tal flexibilidade vem ao encontro de muitas demandas em cenários compostos por eventos complexos em que os resultados

---

importantes considerações: a- que é a probabilidade de que a afirmação que descreve um evento seja verdadeira, independente de  $P(A)$  ser ou não verdadeira. b- que se leve em conta os *defeaters* (derrotadores que violam) as evidências para os graus de crença.

não são equiprováveis. Por fim, mesmo que ocorram as variações, pesquisadores em contextos de ciência normal, concordariam que está em jogo uma maior ou menor propensão dentro de certos limites de referência tomados relativamente ou situados num dado quadro teórico.

**Probabilidade condicional:** a mãe de Guilherme resolve levar o celular para o sr. Luís, técnico em eletrônica, a quem pede para dar uma olhada e ver se o aparelho quebrou. Como o sr. Luís não sabe ao certo a resposta se o celular quebrou, qual é a chance de o técnico constatar que ele realmente está quebrado, dado que ele não tem acesso à evidência da queda? Qual é então a probabilidade (P) de o sr. Luís saber que o celular quebrou P(B), dado o fato de que ele realmente está quebrado (A)?  $P(B/A)$ . Em outros termos, qual a probabilidade condicional? Como o sr. Luís é um bom profissional e tem um histórico de acertos bem favorável (dado o testemunho da comunidade), podemos atribuir, digamos, 90% de probabilidade de ele dizer que o celular está quebrado, dado ao fato de que ele está quebrado. Mas, digamos que o sr. Luís está passando algum aperto financeiro (note que esse novo fato age como um *defeater* ou derrotador da crença de 90%), então quais são as chances de ele dizer que o celular está quebrado  $P(B/A)$ , mesmo que o celular não esteja quebrado (Ac), então o complementar ou contraditório derrotador  $P(B/Ac)$ , digamos é de 8%. Logo  $P(B/A)=90\%$  e  $P(B/Ac)=8\%$ ;

**Probabilidade conjunta:** é a multiplicação das probabilidades. Qual é a probabilidade de o sr. Luís identificar que está quebrado, sendo que realmente o celular está quebrado? Assim temos:  $P(A) * P(B/A)$  – A chance de realmente está quebrado P(A) vezes a chance de ele realmente verificar que está quebrado  $P(B/A)$  -  $P(A) * P(B/A) = 0,35 * 0,90 = 0,315 * 100 = 22,5\%$ , de probabilidades de quê? Do fato de que pode ser que o celular quebre e pode ser que o técnico venha a constatar após uma verificação, que há um problema, no caso, de o celular estar quebrado.

**Ressaltando uma relação complementar, expressa por ( c ):** agora tem o contrário, qual é a chance do celular não está quebrado e o sr. Luís (por estar em dificuldades financeiras, lembra do *defeater*?) vir a dizer que está quebrado? Temos então o contrário:  $P(Ac) * P(B/Ac) = 0,65 * 0,08 = 0,052 * 100 = 5,2\%$ , nesse caso, a chance de o sr. Luís cometer essa desonestidade é muito menor de que se o celular que estiver quebrado, ele diga que não está quebrado. Se o aparelho estiver quebrado, a chance dele poder consertar/constatar é de 22,5%, por outro lado, o aparelho não estando quebrado e

ele -maliciosamente- diagnosticar errado é de 3,75%, isto no contexto da análise dos derrotadores.

**Probabilidade *a posteriori* = O teorema de Bayes em ação completa:** chegamos então ao momento de poder usar o teorema de modo completo. Isso é obtido calculando-se a probabilidade de  $P(A/B)$ , ou seja, dado o fato de o sr. Luís ter dito que o celular está quebrado, qual é a probabilidade de realmente o celular está quebrado?

**Utilizando os resultados já obtidos, temos:**

$$P(A/B) = \frac{P(A) * P(B/A)}{P(A) * P(B/A) + P(A^c) * P(B/A^c)}$$
$$P(A/B) = \frac{0,315}{0,315 + 0,052}$$
$$P(A/B) = \frac{0,315}{0,315 + 0,052} = \frac{0,315}{0,419} = 0,751 = 75,17\%$$

Pelo teorema de Bayes<sup>10</sup>, temos, portanto, 75,17% de chances/probabilidades de o sr. Luís ter dito que o celular está quebrado, dado o fato do celular realmente estar quebrado.

Esse é um exemplo doméstico do percurso realizado por bayesianos. Por um lado, realizar essas operações manualmente em atividades técnicas requer muito mais atenção e prática. Há, felizmente, os recursos de hardware e software que têm facilitado os cálculos e ajustes de modo fantástico. Realizada a apresentação do teorema a partir da

<sup>10</sup> Em termos de revisão e fixação de nossa exposição, Ferguson *apud* GU (2018, p.2) nos fornece um resumo técnico e claro das relações presentes no teorema. Diz-nos: “ o teorema de Bayes oferece uma fórmula que **estima a probabilidade de uma hipótese** sobre um evento não observável **multiplicando a probabilidade anterior** da hipótese **pela probabilidade da evidência esperada**, se a hipótese for verdadeira. **A hipótese é dividida ainda por sua própria probabilidade**, além da probabilidade de hipóteses alternativas, que medem a probabilidade da hipótese original não isoladamente, mas em comparação com hipóteses alternativas sobre o evento. **A última parte deste processo**, que mede a probabilidade de hipóteses alternativas, **é particularmente importante**, pois exige que uma hipótese não apenas seja plausível, **mas também seja a explicação mais provável em comparação com explicações alternativas**”. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/328466650\\_Some\\_Bayesian\\_Considerations\\_of\\_Arguments\\_Against\\_the\\_Resurrection\\_Hypothesis](https://www.researchgate.net/publication/328466650_Some_Bayesian_Considerations_of_Arguments_Against_the_Resurrection_Hypothesis). Acesso: 02/03/2020.

versão sugerida por Chalmers (2012), passamos agora à exposição de como alguns teólogos apologetas desenvolvem argumentos bayesianos. Haverá mudança na forma do teorema, mas a lógica operacional, como veremos, será a mesma.

#### 4 - APLICAÇÕES DO TEOREMA DE BAYES À TEOLOGIA E À APOLOGÉTICA

O cálculo probabilístico bayesiano é definido por Gundry e Cowan (2000, p. 23-24), nos seguintes termos: um método formal para calcular a probabilidade de uma certa hipótese, em relação a informações básicas fornecidas. Nesse caso, esclarece Cowan (idem) “o Teorema de Bayes é uma tese específica em cálculo de probabilidade que o leitor encontrará em vários pontos deste livro.” Esse anúncio aparece no livro *Five views on apologetics*. O leitor, ressalta Cowan (ibidem) “não deve ficar frustrado, porque o teorema de Bayes não é realmente tão difícil.” Um exemplo disso, indica Cowan, é a resposta de W. L. Craig a Gary R. Habermas (p. 125-127), que veremos expressa a seguir.

Embora o leitor não esteja familiarizado com o teorema de Bayes ou julgue a representação abaixo longa ou temível de encarar, havendo certa calma em compreender as relações e funções já anunciadas em nossa exposição acima, e agora retomadas sob nova forma no exemplo abaixo, certamente haverá um bom entendimento do tipo de argumentação em jogo. Vejamos com atenção, de maneira progressiva<sup>11</sup>, a explicação dada por Cowan (2000, p. 23). Para esse percurso, é desejável ter compreendido o modelo e as relações do teorema de Bayes adotado nesse trabalho conforme descrito por Chalmers (2012), dado que sob essa nova versão do teorema incidem novos incrementos.

---

<sup>11</sup> Considerando a introdução ao bayesianismo já fornecida, e sabendo que há certa variação/flexibilidade para adaptar o teorema a outros campos de estudos, mantendo as relações centrais ali requeridas, temos aqui uma explicação detalhada de como ler a fórmula acima. Ela é fornecida por Cowan (2000 p. 24), vejamos: **Começando com o que está à esquerda do sinal de igual**, esse teorema diz que a probabilidade de R, dada a verdade de B e E, é igual (**agora movendo para a direita do sinal de igual**) a probabilidade de R, dado B, multiplicada pela probabilidade de E, dado B e R; **e então tudo isso dividido** pela probabilidade de R, dado B, **multiplicado pela probabilidade de E**, dado B e R, **mais a probabilidade coletiva** das explicações alternativas *ou que contradizem*, **adquirida pela combinação da probabilidade de cada alternativa** Ai, dado B, multiplicado pela probabilidade de E, dado B e Ai. (Tradução e grifos nossos.). Esses passos podem produzir certo pavor, mas cabe ir do mais simples para o mais complexo. Uma estratégia é fazer uma tabela de associação entre LETRAS e EVENTOS que estas representam. Com a tabela em mãos, mantendo em mente as relações em jogo, pode-se avançar progressivamente. Por fim, deve ser lembrado que os resultados obtidos representam uma taxa ou chance aproximativa.

Considerando a representação abaixo, nesse instante, “R” representa, no teorema, “a hipótese da ressurreição” (isto é, a hipótese de que Deus ressuscitou Jesus dentre os mortos). Deixemos “B” representar o conhecimento de fundo (o *background* ou *knowhow*), de alguém (como aquilo que a pessoa adquiriu de certezas para admitir a existência de Deus), “E” representar evidências específicas de “R” (por exemplo, a descrição da tumba vazia da narrativa de ressurreição, etc.) e “Ai” representar várias explicações alternativas<sup>12</sup> (por exemplo, os discípulos roubaram o corpo de Jesus ou que Jesus simplesmente desmaiou na cruz), com  $\sum_{i=1}^n$  representando a probabilidade coletiva (somatório) dessas explicações alternativas. Usando esses símbolos, a versão do teorema de Bayes fica assim:

$$\Pr(R/B\&E) = \frac{\Pr(R/B) \times \Pr(E/B\&R)}{\Pr(R/B) \times \Pr(E/B\&R) + \sum_{i=1}^n \Pr(A_i/B) \times \Pr(E/B\&A_i)}$$

A versão apresentada por Cowan é um importante exemplo daquilo que ocorre atualmente no âmbito dos debates envolvendo crenças religiosas. O bayesianismo tem sido adotado como uma forma de argumentação ou de contra-argumentação por autores como Richard Swinburne, W. Lane Craig, Alvin Plantinga (para crítica situada ao bayesianismo) de um lado, e Richard Dawkins (contra o uso do bayesianismo associado à religião) e Richard Carrier (usando o teorema de Bayes contra a crenças da religião), por outro. Nessa esteira, argumentos em favor da existência de Deus, a possibilidade de milagres como a ressurreição dos mortos, ou críticas contra o uso do bayesianismo em favor da religião, têm sido elaborados por muitos autores e autoras dos nossos dias.

Poderia parecer que esses apelos ao teorema de Bayes fossem coisa de uma época de tecnologias e sofisticções, mas algum tempo após a morte de Thomas Bayes, Richard Price<sup>13</sup> (1723-1791) empreendeu uma leitura, publicação e uso do teorema de Bayes. Em

---

<sup>12</sup> Essa(s) alternativas funcionam como *defeater*, derrotador da hipótese inicial para a ressurreição. É esperado que um derrotador siga padrões de contexto, estando alinhado com aquilo que procura desacreditar ou mitigar.

<sup>13</sup> “Richard Price (1723-1791) foi um proeminente ministro dissidente [inglês] e uma figura de destaque no pensamento filosófico e político na segunda metade do século XVIII. Além de publicar sobre uma ampla

seu amplo artigo por ocasião das comemorações dos 300 anos do nascimento de Bayes, D. R. Bellhouse nos relata o interesse filosófico-teológico de Price sobre o trabalho de Bayes. Segundo Bellhouse (2004, p. 24-25), “o que provavelmente motivou Price a trabalhar no manuscrito de Bayes foram as implicações teológicas que Price percebeu no resultado.” Nessa época, observa Bellhouse, “Price estava profundamente imerso em estudos teológicos e filosóficos. (idem). Sobre a compreensão que Price tinha do teorema de Bayes, Price *apud* Bellhouse nos revela que:

...seu objetivo, ao pensar primeiro sobre o assunto [cálculo probabilístico], era ...descobrir um método pelo qual pudéssemos julgar sobre a probabilidade de um evento acontecer, em determinadas circunstâncias, com a suposição de que nada sabemos a respeito, exceto que, nas mesmas circunstâncias, isso aconteceu um certo número de vezes e falhou outro certo número de vezes. [...] Toda pessoa sensata concordará que o problema agora mencionado não é de maneira alguma uma especulação curiosa na doutrina das chances, mas precisa ser resolvido a fim de garantir uma base segura para todos os nossos raciocínios a respeito de fatos passados BELLHOUSE (2004, p. 24, tradução do autor).

Movendo esforços para o campo teológico, Price veio a elaborar uma argumentação contra ninguém menos que David Hume em sua negação da ocorrência de milagres. A história do uso do teorema e das teses e desenvolvimento desse debate foi bem explorada em Earman (2010), Owen (1987) e Poitras (2013).

Apresentadas essas importantes relações entre o bayesiano e os estudos religiosos, e considerando os muitos pressupostos presentes tanto nos fenômenos quanto nas operações no uso do teorema, seguem abaixo algumas observações que podem auxiliar a constituição de uma argumentação bayesiana em sentido amplo. Essas sugestões decorrem da experiência de observação os dois “lados do debate”, onde estão bayesianos e seus oponentes. Em termos gerais, importa destacar que há muitas questões pressupostas ou aninhadas em ambos os lados do debate apologético de cunho bayesiano, bem como grande interesse (dos “dois lados” nas implicações dos resultados obtidos. Por isso, é

---

gama de assuntos, incluindo ética, política, teologia e teoria das probabilidades, ele também avançou bastante em tabelas atuariais, o que permitiu às seguradoras prever com mais precisão a expectativa de vida das pessoas em suas diferentes circunstâncias. Seu compromisso apaixonado com a causa da liberdade levou-o a assumir um papel público de destaque em várias campanhas, incluindo a remissão das penalidades aos [clérigos] não conformistas e em apoio às revoluções americana e francesa.” MCHAUGHTON (2019). (Destques e tradução do autor).

fundamental para uma boa compreensão dessa argumentação e para usos posteriores dessa metodologia, manter em mente sempre o seguinte:

- a) Na atribuição de um nível de crença inicial que deve estar entre 0 e 1, levam-se em conta fatores como razoabilidade, bom senso e logicidade. Tal constituição do grau de probabilidade deve ser compreendida como ocorrendo entre os portadores de um conjunto de crenças ou ferramentas capazes de serem colocadas à disposição para um dado exame de questões;
- b) Qualquer situação ou evento ocorre sob certas restrições naturais ou linguísticas que ocorrem dentro de um dado *framework* conceitual, conforme destacado por Bandeira (2018, p. 46-53). Uma dada argumentação (seja de ataque ou defesa) portanto, deve levar em conta esses fatores para atribuição ou rejeição de um certo nível de crença;
- c) O raciocínio bayesiano se caracteriza, de acordo com Papineau (2010, p. 305-337), por estabelecer a verdade em graus. Desse modo, na medida em que um valor ou estado “X” é adotado, o aumento ou diminuição do novo nível de crença estará relacionado com o nível anterior. Isto pode soar estranho num primeiro instante, mas segundo Leclerc (2017<sup>14</sup>), “isso é o que ocorre de modo generalizado em nossos raciocínios cotidianos e até na ciência; nós somos muito bayesianos, uma vez que é muito comum atualizarmos nossos graus de crença diante de uma nova evidência”;
- d) Conforme Plastino (2017<sup>15</sup>), numa argumentação os esforços são de apresentar de maneira clara e bem elaborada as razões para aceitar ou não uma dada posição ou tese. No entanto, adverte o professor, embora sejam cumpridos os requisitos para uma boa argumentação, o convencimento não estará garantido, uma vez que tal processo envolve não apenas razões, mais também emoções e vontades, etc. Estas noções devem ser observadas numa argumentação bayesiana, especialmente quando não for possível o uso de empiria e tecnologias para a fundamentação dos níveis de crenças;

---

<sup>14</sup> Essa declaração foi feita numa conversa sobre o bayesianismo com o prof. Dr. André Leclerc por ocasião de um encontro num congresso em Florianópolis-SC.

<sup>15</sup> CURSO de introdução à teoria da argumentação. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MO8XWCsjNjY>. Acesso 06/02/2020.

e) Vale lembrar que bayesianos levam em conta elementos contrários como objeções, hipóteses, teorias (elementos que podem contar para enfraquecer sua argumentação) nas suas atribuições de graus de crença ao elaborar seus cálculos. Isso aparece no teorema sob a noção de *defeater* ou “contraditória”. Sob essa noção podem cair diversas objeções ou contra-argumentos. Portanto, o uso do teorema implica em ser capaz de ouvir objeções e lhes atribuir um nível “Y” de crenças com potencial derrotador, utilizando os fatores mencionados no ponto “a” acima.

Realizada a apresentação de algumas das principais questões que envolvem o raciocínio bayesiano e seu uso na argumentação do debate questões religiosas/apologéticas, destaca-se agora de modo breve uma das principais objeções à metodologia bayesiana, seguindo-se de uma proposta que deve ser vista como uma possibilidade de resposta a tal dificuldade. Isso poderá ser útil aos que desejam explorar o teorema de Bayes e seus possíveis usos.

## 5 - ALGUMAS OBJEÇÕES AO BAYESIANISMO

Como já destacado, o bayesianismo leva em conta as informações de experiência passada, acrescido da nova evidência, para constituição de um nível de crença provável sobre a ocorrência ou não, de um dado evento, estabelecendo assim uma verdade. Ora, uma crítica bem conhecida e recorrente a essa abordagem (SOBER, 2010; PAPINEAU, 2010; SWINBURNE, 2010), tem sido de que no bayesianismo, a atribuição do grau de crença inicial (*a priori*) para a ocorrência ou não de um dado evento, seria o caráter predominantemente subjetivista de tal procedimento. Essa crítica é também conhecida como o problema do *likelihood a priori*, em referência à questão de como justificar tal modo de constituição de crenças, uma vez que sujeitos A, B e C, podem atribuir níveis de crença diferentes para um mesmo evento ou questão.

Outro conjunto de críticas mais técnicas ao bayesianismo é encontrado, por exemplo, em Bunge (2010, p. 138-174). Bunge foi um cientista muito conhecedor dos avanços e limites das ciências e tecnologias. Defensor de um tipo de realismo científico, compreendia ser possível descrever a realidade ainda que de modo situado, mas que fosse responsável. Suas objeções ao bayesianismo versam a respeito dos possíveis erros de imprecisão bayesianos (objetividade x subjetividade de cálculos), da categorização de tipos ou campos de eventos diferentes indistintamente, sobre o cuidado contra a

introdução de uma linguagem plúmbea na ciência, especialmente contra a capacidade de previsão de resultados, consequências etc. Adentrar a tais questões extrapolaria o espaço aqui disponível. No entanto, consideramos que as críticas de Bunge merecem atenção e devem ser apreciadas por aqueles que se interessarem em compreender melhor as possibilidades e limites do teorema de Bayes, especialmente quando estiverem em diálogo com posições científicas.

Nossa tentativa de contribuição de respostas a essas críticas versa sobre dois temas que serão apenas destacados aqui. Uma exposição mais ampla dessas duas noções pode ser encontrada em Bandeira (2018). De modo geral, consideramos que as pesquisas sobre as noções de “informação” e “*constraints*” podem auxiliar no esclarecimento de conceitos adotados e nos estudos e tratamento de objeções ao bayesianismo. Vejamos como ocorreria tal avanço.

Sobre o problema do estabelecimento dos níveis de crença *a priori*, tal compreensão ocorre em parte, conforme Bandeira (2018, p. 24-40), porque a noção de “informação”, tomada para caracterizar uma experiência passada, tem sido tomada muitas vezes, de modo indiscriminado. Diante dessa objeção, consideramos que uma compreensão mais técnica sobre “informação”, conforme empreendida por Fred Dretske (1981), seria útil aos bayesianos na explicação de sua atribuição de níveis de crença aos eventos passados na medida em que tais crenças são geradas a partir de eventos informativos.

Outra importante noção associada ao termo “informação” é a de *constraints* ou restrições. Barwise e Perry (1983) apresentam um bom estudo sobre os modos de ocorrências das restrições e suas relações com a noção de “informação” de Dretske. O trabalho de Bandeira (2018) contém um resumo da noção de *constraints*.

Decorreria, então, que as certezas bayesianas poderiam vir a ser compreendidas como probabilidade condicional informativa (PCI). A PCI levaria em conta os estudos técnicos sobre “informação” e “*constraints*”, o que, conforme entendemos, abriria espaço para uma argumentação mais ampla em abordagens bayesianas, uma vez que poderiam contar com uma conceituação mais técnica sobre informação e restrições.

## 6 – CONCLUSÕES

O percurso aqui desenvolvido permite afirmar que estudos que surgem em áreas distintas podem adquirir mútua utilidade, como nas relações entre apologética e teorema de Bayes. Em nosso caso, pesquisas conceituais (matemática) são utilizadas para justificar crenças e ações que envolvem fé, ética, etc. Por outro lado, sabemos que a pesquisa não ocorre num vácuo, isenta de valores e interesses. Isto, por sua vez, exige que se exerça uma crítica sobre aqueles conjuntos de atividades e valores que permeiam as ciências e outras atividades de fomento. Nesse contexto, a religião partindo de *corpus e* em atitude objetivante, apresenta-se como procurando contribuir com temas e conceitos mediadores e propositivos para outros campos do saber. Como visto, essa imbricação não é algo recente, uma vez que encontramos muitos casos em que tais relações ocorreram, especialmente na relação religião e ciência modernas, como no caso de Thomas Bayes, Richard Price e David Hume dentre outros.

Em nossos dias permanece o interesse e a necessidade de afirmação e compreensão entre ideias, valores e crenças. As ciências avançam, produzem novas compreensões, questionamentos, conquistas e ameaças. Renova-se a religião, havendo espaço para múltiplas manifestações, interações e argumentos. Nesses contextos de pluralidade não deixa de haver o risco de interferências mútuas, o que pode ocasionar conflitos, etc. Mas as pesquisas de R. Swinburne, A. Plantinga, W.L.Craig, por exemplo, evidenciam que também há possibilidade de muitas experiências de interação entre saberes, como vemos no uso do bayesianismo como meio de expressão de estados de crença baseados em experiências remotas, mas que são justificadas tanto pela comunicação de um credo como pela participação do indivíduo numa experiência religiosa, sagrada. Isso é possível porque, por um lado, sabemos que religiosos podem ser pessoas de ciência, e que a pessoa secular pode vir a compreender suas muitas necessidades existenciais, encontrando na religião respostas para problemas e questões sociais e pessoais. Disso decorre que a produção de saberes (conceituais, religiosos, tecnológicos, etc.) está sempre associada à necessidade de reflexão sobre suas premissas e consequências.

Nesse trajeto existirão críticas aos argumentos e sistemas propostos. Na tentativa de responder às objeções existe a tensão entre manter as tradições e inserir novas ideias, e, nesse caso, é fulcral definir bem os contextos e regras para então empreender respostas

corretas e equilibradas. Em nossos dias, vê-se que os lados do debate apologético que apelam ao bayesianismo parecem compreender que podem fazer concessões sem necessariamente abandonarem aquilo que lhes é mais caro, sem necessariamente precisar negar ou modificar ideias e valores de início. Talvez, na própria noção de probabilismo esteja uma via promissora de análise, tanto para temas das ciências quanto da religião. Admite-se assim a mútua legitimidade de questões, mas também a possibilidade de correções, adoção de novos compromissos e também a responsabilidade de evitar erros passados.

## **REFERÊNCIAS**

BANDEIRA, F.D.A. **Uma abordagem bayesiana-informacional ao problema do raciocínio indutivo na ciência**. Monografia. UFCA. Ceará, 2018.

BARWISE, Jon. PERRY, John. **Situations and Attitudes**. Cambridge, Massachusetts. MIT press, 1983.

BISHOP, Steve. **God & Math: thinking christianly about math education: christian mathematicians - bayes**. Disponível em: <https://godandmath.com/2012/03/22/christian-mathematicians-bayes/> Acesso 02 mar 2020.

CARRIER, Richard C. **Proving history: Bayes's theorem and the quest for the historical Jesus**. USA. Prometheus Books, 2012.

BELLHOUSE, D.R. **The Reverend Thomas Bayes, FRS: a biography to celebrate the tercentenary of his birth**. *Statistical Science*. 2004, Vol. 19, No. 1, 3–43. IMS. Disponível em: <http://biostat.jhsph.edu/courses/bio621/misc/bayesbiog.pdf>. Acesso: 28 fev 2020.

BUNGE, Mario. **Caçando a realidade: a luta pelo realismo**. Trad. Grita Guinsburg. Perspectiva, SP. 2010.

CHALMERS, Alan. **Qué es esa cosa llamada ciência?** Reimpresión. Madrid, Espanha: Siglo XXI 2012.

DALE, Andrew I. **Most honourable remembrance: the life and work of Thomas Bayes**. USA. Springer, 2003.

EARMAN, John. Bayes, **Hume, price and miracles**. In: SWINBURNE, Richard (ed.). *Bayes's Theorem*. Oxford: Oxford University Press, 91–109. (Proceedings of the British Academy, 113).

DRETSKE, Fred I. **Knowledge & the flow of information**. 2th. Cambridge, MA: MIT, 1981.

GU, H. Bon. **Some bayesian considerations of arguments against the resurrection hypothesis**. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/328466650\\_Some...](https://www.researchgate.net/publication/328466650_Some...) Acesso em: 02 mar 2020.

JAYNES, E. T. **Probability theory, the logic of science**. Nova York: Cambridge University Press, 2003.

MATTHEWS, Robert. **Chancing it: the laws of chance and how they can work for you.** Londres, UK: Profile Books, 2016.

MCGRAYNE, S. B. **The Theory That Would Not Die: How Bayes' Rule Cracked the Enigma Code, Hunted Down Russian Submarines, and Emerged Triumphant from Two Centuries of Controversy.** Yale University Press, 2011.

MCNAUGHTON, David. **Richard Price.** Disponível: <https://plato.stanford.edu/entries/>. Acesso 08/03/20.

OWEN, David. **Hume Versus Price on miracles and prior probabilities: testimony and the bayesian calculation”,** *The Philosophical Quarterly.* 37(147), 1987.

PAPINEAU, David. **Filosofia da ciência.** In: BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, E. P. (Orgs.). **Compêndios de filosofia.** Tradução Luiz Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2010. p. 305-337.

PLASTINO, Caetano. **Curso de Introdução à teoria da argumentação,** 2017. Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MO8XWCsjNjY>. Acesso 06/02/2020.

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco; HERMANN, Breno. **Raciocínio científico e probabilidade: uma comparação entre o bayesianismo e a estatística do erro.** (UFSC), *Principia* 18 (1): 115–134, (2014).

SOBER, Elliot. **Bayesianism, its Scope and limits** In: SWINBURNE, Richard (ed.). *Bayes's Theorem.* Oxford: Oxford University Press, 91–109. (Proceedings of the British Academy, 113).

SWINBURNE, Richard. **Introduction** In: SWINBURNE, Richard (ed.). *Bayes's Theorem.* Oxford: Oxford University Press, 91–109. (Proceedings of the British Academy, 113).

WILDE, Michael; WILLIAMSON, Jon. **Bayesianism and information.** In: FLORIDI, Luciano org. **The Routledge Handbook of Philosophy of Information.** Cambridge, 2016.



## CIÊNCIA E CRENÇA EM DEUS SÃO IRRECONCILIÁVEIS? UMA PONDERAÇÃO A PARTIR DE ALVIN PLANTINGA

**Science and belief in god are irreconcilable?  
A reflection from Alvin Plantinga's perspective**

Robert Brenner Barreto da Silva\*



\* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

Bolsista da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP).

**Contato:**

[roberttxplus@gmail.com](mailto:roberttxplus@gmail.com).

**RESUMO:**

O objetivo desse ensaio é chamar a atenção para o fato de que não apenas a ciência e a crença em Deus não são irreconciliáveis, como argumentar que a pressuposição da fé possibilita ganhos epistêmicos significativos em detrimento da postura metafísica naturalista que tem servido de base para a ciência desde o advento da modernidade. Para realizar esse itinerário reflexivo, será útil considerar as ideias desenvolvidas por Alvin Plantinga na obra *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*, em que se terá por estudo de caso o evolucionismo e a sua relação com o naturalismo.

**Palavras-chave:** Crença; Deus; Ciência; Plantinga.

**ABSTRACT:**

The aim of this essay is to call the attention to the fact that not only science and the belief in God are not irreconcilable, on the other hand, I argue that the presupposition of faith makes possible to obtain significant epistemic gains in contrast with the naturalist metaphysical approach, which has been served as basis to science since the advent of modernity. In order to follow this reflexive itinerary, it will be helpful to consider the ideas developed by Alvin Plantinga in his work *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*, in which the evolutionist theory and its relation with naturalism will be a case study.

**Keywords:** Belief; God; Science; Plantinga

## **1 - INTRODUÇÃO: CONTEXTUALIZANDO O APARENTE CONFLITO ENTRE CIÊNCIA E CRENÇA EM DEUS**

Esse trabalho tem por objetivo refletir sobre se a crença em Deus e a ciência são excludentes. Para atingir esse desiderato, três passos serão seguidos: A) Compreender por que o conflito entre crença em Deus e ciência é meramente aparente, e não real. B) Analisar o argumento do filósofo em estudo, Alvin Plantinga, segundo o qual existiria um conflito entre ciência e naturalismo metafísico, tendo por termo de comparação o paradigma evolucionista. C) Avaliar de que maneira a ciência, o naturalismo e a crença em Deus se relacionam, a saber, se conflituosamente ou em harmonia.

Para grande parte daqueles que se dedicam ao mundo do conhecimento, a fé e a crença em Deus representam um severo entrave para o progresso da ciência. Na medida em que o saber racional é livre e investigativo, a religião seria dogmática e consideraria a si mesma como portadora da verdade. Nesse sentido, em termos de diálogo, ciência e fé não seriam conciliáveis, exceto enquanto domínios totalmente distintos e separados, isto é, publica e formalmente o que deve prevalecer é o método científico enquanto a fé ficaria setorizada na vida privada dos indivíduos sem nenhuma contribuição a oferecer para a ciência.

Salvaguardadas as diferenças que existem entre ciência e religião, pelo simples fato de que elas realmente não podem ser iguais, não é razoável considerar que apenas a religião seja constituída de pressuposições enquanto que a ciência estaria vocacionada exclusivamente para a investigação pura. A própria premissa de que a ciência deve se basear naquilo que é empiricamente observável já é, de antemão, não uma conclusão científica, mas uma consideração preliminar, de ordem metodológica, lastreada em pressupostos que nem sempre são demonstrados ou mesmo explicitados enquanto elementos não científicos. Se em ambos os saberes estão pressupostas, no mínimo, crenças de caráter prático, trata-se de avaliar a coerência entre as premissas dos respectivos modelos e o conhecimento adquirido através deles.

Para entender melhor o processo na história das ideias que sedimentou um aparente conflito entre crença em Deus e conhecimento racional, é útil destacar que, desde o início do século XVI, os princípios intelectuais introduzidos pela filosofia moderna passaram a ser formulados em um contexto de “ressaca” cultural em relação aos excessos de obscurantismo que foram perpetrados na Idade Média, o que se traduziu em uma

rejeição a religião e a crença em Deus<sup>1</sup>. Período este em que por cerca de um milênio se teve a teologia como a concepção de ciência mais fundamental e sobre a qual os demais saberes deveriam prestar reverência. Tendo em vista o histórico medieval, a modernidade foi gradativamente se secularizando como forma de prevenção contra a hegemonia política e cultural da religião.

Sobretudo no Iluminismo, consolidou-se uma percepção de que a fé em Deus servira apenas para suprir uma lacuna epistêmica que a ciência moderna viria a suprir, qual seja: a natureza não seria mais um mistério cuja explicação depende de um princípio transcendente, antes, contudo, ela poderia ser entendida a partir dela mesma. Antes mesmo do florescimento iluminista, o exemplo de Spinoza (1632-1677) é bastante pedagógico a respeito de como se pensaria a metafísica da modernidade em diante: não mais como projeto transcendente, mas como imanente. Em outras palavras, fortalece-se o movimento de pensamento que substitui a teologia pela antropologia, de modo que a natureza passa a ser vista como autônoma. O holandês pensou Deus como equivalente a natureza, compreendeu a realidade como imanente, tecendo duras críticas à tradição cristã que pensava Deus como sobrenatural, criador de todas as coisas e possuidor de uma intenção moral.

Posteriormente, autores como David Hume, Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche, bem como cientistas contemporâneos das mais diversas áreas tem adotado um discurso de esvaziamento do papel que a crença em Deus pode desempenhar na vida individual e também na sociedade. A crença em Deus ou seria uma neurose, um ópio, uma projeção do próprio homem ou um escape moral para não ter que enfrentar o próprio vazio. No

---

<sup>1</sup> De maneira sumária, Zilles descreve parte do processo do pensamento moderno guiado pela oposição ao legado medieval de crença em Deus (2005, p.463): “No Iluminismo francês aliam-se tendências ateístas e agnósticas a uma crítica da Igreja e do Cristianismo, que depois desembocam numa confissão aberta do ateísmo. Desta maneira, Filosofia transforma-se e constitui-se em crítica e destruição da religião e da Teologia. Na Alemanha, L. Feuerbach interpreta a religião como projeção do homem, fundando-a no seu desejo de infinitude. Com isso interpreta os conteúdos da religião em sentido antropológico. Karl Marx considera a religião somente como compensação da injustiça social (ópio do povo). Nietzsche vê nela a expressão de um ressentimento hostil dos mais fracos à vida. Freud designa a religião fuga neurótica e infantil diante da realidade. O positivismo da analítica lingüística, inicialmente, qualificou proposições religiosas simplesmente como absurdas ou carentes de sentido. Contra tal crítica, Wittgenstein defende a experiência religiosa transcendental e o valor próprio do “jogo da linguagem” religiosa. Assim, do ponto de vista filosófico, Wittgenstein reserva à religião e sua Teologia limites para sua própria legitimação”.

máximo, uma ferramenta útil para entender o homem quando ele supõe falar sobre Deus. Em todos esses casos, a partir da modernidade, pode-se dizer, não podendo ir além de uma breve exposição panorâmica de algumas das principais intuições filosóficas críticas ao binômio fé-razão, que seja na ótica da filosofia ou da ciência, a fé em Deus não tem sido mais apreciada como pujante, mas como fator limitante ao progresso do conhecimento e liberdade humana.

A título de exemplo, a fim de ilustrar mais contemporaneamente o espírito intelectual contrário à crença em Deus, é interessante considerar o caso de Jean Paul Sartre, filósofo francês de inclinação existencialista. No auge do século XX pós-guerra, ele considerará que sua filosofia não se propõe tanto a afirmar que Deus não existe, mas a considerar que mesmo que tal ser existisse, não alteraria em nada a responsabilidade e liberdade do homem<sup>2</sup>. Ao concluir que a existência precede a essência, contudo, ele acaba por endossar a tese segundo a qual a natureza e o homem não possuem um criador, ou seja, Deus não existe. O ser humano é que traça o curso de sua vida, não havendo determinações, exceto a de ser livre.

Desse empreendimento filosófico-científico de optar por não considerar a categoria da transcendência para compreender a realidade, deu-se um passo mais ousado na direção de tentar sepultar a ideia de Deus. Ou seja, a preocupação filosófica que perpassa a modernidade e a contemporaneidade, no que diz respeito à fé em um ente sobrenatural, não é apenas de ordem metodológica. Se assim fosse, o discurso se limitaria a dizer que não compete à ciência afirmar se Deus existe ou não, pois tal inferência extrapolaria o escopo do método. Não é esse o caminho que nomes importantes da ciência pós século XX tem seguido.

Alvin Plantinga, filósofo com o qual esse trabalho pretende dialogar, elencou jocosamente o que para ele são os quatro cavaleiros não do apocalipse, mas do ateísmo: Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris e Daniel Dennett<sup>3</sup>. O que esses

---

2 SARTRE, 1987, 22. “O existencialismo não é tanto um ateísmo no sentido em que se esforçaria por demonstrar que Deus não existe. Ele declara, mais exatamente: mesmo que Deus existisse nada mudaria; eis nosso ponto de vista. Não que acreditemos que Deus exista, mas pensamos que o problema não é o da sua existência; é preciso que o homem se reencontre e se convença de que nada pode salvá-lo dele próprio, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus”.

<sup>3</sup> Cf. PLANTINGA, 2012, preface, p.x, grifo nosso. "Many would dispute my claim that there is no serious conflict between religion and science - indeed, many seem to think naturalism or atheism is part of the

cientistas e filósofos contemporâneos têm em comum é justamente o empreendimento de tentar fragilizar as bases teóricas que levariam o homem a crer em Deus: particularmente sustentar como não faz sentido, do ponto de vista científico, pensar em um criador. Eles têm participado intensamente de debates, publicações acadêmicas e das mídias em geral tentando atrelar ao conhecimento científico a cosmovisão antiteísta. Somadas as indagações sobre por que o mal existe, se Deus é bom e todo-poderoso, bem como todas as outras que punham sob suspeita a divindade na filosofia, tornou-se possível questionar, sobretudo a partir do evolucionismo, uma crença comum aos três principais monoteísmos religiosos (judaísmo, cristianismo e islamismo), qual seja: a de que a natureza é obra prima de Deus. A princípio, em função da compreensão evolutiva, a natureza parece espelhar contingências, assimetrias e casualidades, não ser projeto de um criador.

Na patrística e, depois, na escolástica, o debate sobre a conciliação entre fé e razão sempre esteve em pauta, não sendo um privilégio hodierno. Até meados da modernidade, entendiam-se as esferas da crença e do conhecimento científico como cooperativos em relação à busca pela verdade<sup>4</sup>. Entretanto, como tem sido explanado, esse desafio tem se tornado cada vez mais robusto. Afinal, à luz da recente produção científica, da qual o evolucionismo é uma das correntes mais consolidadas, faz sentido defender a crença em

---

"scientific worldview". Among them are the "new atheists": Richard Dawkins, Daniel Dennet, Christopher Hitchens, and Sam Harris. **These are the Four Horsemen - not of the Apocalypse, nor of Notre Dame, but of atheism [...]**".

<sup>4</sup> Zilles (2004, pp 470-471), ao demarcar claramente o longo processo histórico que desembocou na separação entre teologia e ciência, estabelece um contraste entre a tradição precedente e a moderna, vide: "O conhecimento científico, baseado na racionalidade e na objetividade, emergiu lentamente do mundo da crença. A aquisição do conhecimento científico é um processo vagaroso e permanente, nunca completo. Contudo, no final dos séculos XV e XVI, ocorreu uma ruptura, na Europa, entre a hierarquia da Igreja católica e o conhecimento científico, em um contexto de grandes mudanças. A navegação marítima alargou os horizontes geográficos, e os cristãos confrontaram-se com novas religiões, novas culturas na Ásia e na América. O Cristianismo europeu foi fragmentado pela Reforma, por divisões. A própria visão do mundo, que os europeus tinham, modificou-se radicalmente. O geocentrismo foi substituído pelo heliocentrismo. O surgimento da ciência moderna anulou e relativizou certezas e convicções herdadas do passado, enfraqueceu critérios de vida e de julgamento moral, questionando tradições religiosas. Com isso, o homem ocidental passou a viver com o sentimento de um mundo à deriva, sem rumo, caracterizado pela anarquia do pensamento, apostando no conhecimento científico como solução dos problemas novos. Com o zelo de defender a ortodoxia doutrinária, a Inquisição via na evolução científica uma ameaça para a fé cristã. A hierarquia eclesiástica não avaliou adequadamente a nova problemática em seu tempo. As ciências separaram-se do controle da Teologia e da Filosofia."

Deus como válida racionalmente? Nas próximas secções pretende-se refletir sobre essa questão com o auxílio de Alvin Plantinga.

## **2 - CIÊNCIA, RELIGIÃO E NATURALISMO: ONDE ESTÁ O CONFLITO?**

O tema central dessa obra de Plantinga *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism* (Oxford, 2012) consiste em apontar uma distorção em relação ao que se entende por ciência. Via de regra, os filósofos e cientistas tem pensado a ciência de maneira integrada ao naturalismo, que é uma compreensão metafísica sustentada sob a ideia básica de que a realidade existente e conhecível é aquela circunscrita ao conjunto do que pode ser chamado de empírico ou natural.

Plantinga irá definir o naturalismo como a compreensão de que não existe tal coisa como “deus”. Ao partir do naturalismo como premissa, qualquer hipótese que escape do plano inicialmente natural estará fora de cogitação, não por conclusões de ordem científica, mas por posição filosófica. Essa perspectiva teórica faz parte do que havia chamado de “ressaca cultural” e é ela mesma uma profilaxia contra a possibilidade da crença em Deus se tornar novamente, em algum momento, relevante para a ciência e a sociedade.

Tendo em vista esse contexto naturalista da ciência, Plantinga irá argumentar que o suposto conflito entre os postulados das religiões – especialmente às monoteístas - e a ciência - , na verdade, reflete uma incompatibilidade entre religião e naturalismo. Nesse sentido, permaneceria sendo possível estabelecer diálogo entre ciência e religião, desde que essa não seja compreendida como sinônimo de naturalismo. Entre os diversos méritos que Plantinga possui nesse livro, além de trazer a lume o problema do naturalismo, é o de defender logicamente, dentre outras coisas, a validade de noções como a de “milagre” e a de que crer em Deus não seria muito pior, como se imagina, do que admitir que a natureza seja explicada apenas por meios naturais. Ambas são pressuposições pré-científicas que necessitam ser abordadas, como tais, a partir dessa perspectiva. Mais do que isso, Plantinga evidencia que o conflito está em associar ciência e naturalismo e não em articular ciência e religião. Dado o amplo elenco de questões que essa obra suscita, faz-se necessário delimitar alguns parâmetros quanto ao que será trabalhado doravante.

O exemplo que será utilizado para por em relevo a argumentação de Plantinga é o evolucionismo. De modo que o presente texto irá concentrar sua abordagem sobre a conjunção entre evolucionismo e naturalismo. Será analisado o argumento de que ela implicaria inexoravelmente na desconfiança quanto à eficácia dos nossos aparatos cognitivos em relação à crença de que conhecemos de fato alguma coisa ou não, o que culminaria em um tipo de ceticismo que enfraqueceria a atividade científica.

Do ponto de vista da capacidade de conhecer e das potencialidades cognitivas do homem, é possível admitir como verdadeira a teoria evolucionista, uma vez que, por seleção natural, há apenas uma ordem cega e adaptativa, cujo fator de desenvolvimento é a sobrevivência? Em outras palavras, valores como verdade e perfeição não fazem parte de uma natureza humana, sendo a perpetuação da espécie o elemento mais fundamental para que o homem pudesse permanecer vivo. Nesse sentido, qual a base epistemológica para afirmar que uma teoria X ou Y é verdadeira, se a própria cognição pode estar limitada ao aparato evolutivo e talvez a formulação de uma teoria qualquer seja apenas ilusória?

Se considerarmos que é fundamental para qualquer pesquisa ter como pressuposto que nossas faculdades cognitivas são confiáveis, ao mesmo tempo em que consideramos que essas mesmas faculdades advêm de processos evolutivos, estaríamos com problemas se tivéssemos de admitir ou que nossas faculdades cognitivas não são confiáveis ou que elas não se explicam evolutivamente. Esse dilema se torna o caso quando entendemos que Deus não existe, conforme pressupõe o naturalismo, uma vez que nossas faculdades cognitivas foram formadas evolutivamente em função de adaptações cujo fim é a sobrevivência. Ocorre que isso põe em dificuldades a confiabilidade do nosso aparato cognitivo, porque a procedência dele, em um contexto naturalista, tem como norte exclusivo a sobrevivência e não a produção de crenças verdadeiras sobre nós mesmos ou sobre o mundo que nos cerca.

Dito isso, a aceitação do naturalismo, conjugada ao evolucionismo, no que tange a confiabilidade das nossas faculdades cognitivas, não é frutífera. Consequentemente, se o naturalismo possibilita a dúvida quanto às competências cognitivas, ela gera questionamentos sobre qualquer tipo de crença, inclusive a de que o evolucionismo é verdadeiro e o de que o plano de fundo adequado para sua explicação é o naturalismo. Nas palavras de Plantinga:

(1) P (R/N&E) é baixa;(2) Qualquer um que aceite (acredite) N&E e vê que P (R/N&E) é baixa tem um anulador para R;(3) Qualquer um que tem anulador para R tem um anulador para qualquer outra crença que ele pensa que tem, incluindo a própria N&E;(4) Então, se alguém aceitar N&E, ela adquire um anulador para N&E, logo N&E é autoanulada e não pode ser racionalmente aceita.

Conclusão: N&E não pode ser racionalmente aceita. (PLANTINGA, 2012a, tradução nossa, p.345) <sup>5</sup>.

O excerto acima traz na linguagem da lógica formal o argumento de Plantinga contra a reunião do evolucionismo com o naturalismo. Em outras palavras, o que ele está a desenvolver, considerando que P representa uma proposição no molde “é verdade que”; R significa que as nossas faculdades cognitivas são confiáveis; N expressa o naturalismo e E o evolucionismo, é que se deve considerar a associação das respectivas premissas: 1) Nossas faculdades cognitivas são confiáveis; 2) Não existe Deus (Naturalismo); 3) Nossas faculdades cognitivas são produto de processos evolutivos.

Quando as premissas do naturalismo (não existe Deus) e do evolucionismo (faculdades cognitivas resultantes de processos evolutivos) estão em conjunção “N&E”, tem-se uma probabilidade muito baixa de que as nossas faculdades cognitivas sejam confiáveis “R”<sup>6</sup>, pois, ao objetivar a sobrevivência, o processo evolutivo, se pensado

---

5 PLANTINGA, 2012a, p. 345. “(1) P(R/N&E) is low; (2) anyone who accepts (believes) N&E and sees that P(R/N&E) is low has a defeater for R; (3) anyone who has a defeater for R has a defeater for any other belief she thinks she has, including N&E itself; (4) if one who accepts N&E thereby acquires a defeater for N&E, N&E is self-defeating and can't rationally be accepted – conclusion: N&E can't rationally be accepted”.

<sup>6</sup> Sobre o sentido de probabilidade adotado por Plantinga na exposição desse argumento e que aparece subjacente ao seu itinerário reflexivo, deve-se esclarecer que ele expressa a ideia de uma probabilidade condicional, conforme demonstra (SOARES, 2015, pp.111-112): “Para formular seu argumento, Plantinga usa a ideia de probabilidade condicional que funciona, de forma aproximada, da seguinte maneira: dada uma proposição p qualquer, sob qualquer proposição q, a proposição q é a probabilidade de que p é verdadeira dado que, sob a condição de que, q é verdadeira. Para exemplificar isto pensemos o seguinte exemplo: A probabilidade de que o Sr.A viva até os oitentas anos, dado que agora ele tem apenas trinta e cinco anos, está acima do peso, não se alimenta corretamente e nem faz exercícios e, além disso, seus pais e avós morreram todos antes dos cinquenta anos, é muito baixa. Agora, contraste com a probabilidade de o Sr.B viver até os oitenta, pois já agora tem setenta anos, nunca fumou, cuida de sua alimentação e corre dez quilômetros por dia e todos os seus parentes mais próximos morreram acima dos cem anos de idade. A probabilidade do Sr. B chegar aos oitenta anos é muito maior. Com esta ideia de probabilidade objetiva, Plantinga apresenta a primeira premissa de seu argumento como sendo “a probabilidade condicional de que as nossas faculdades cognitivas sejam confiáveis, dado o naturalismo juntamente com a proposição de que viemos a ser assim por meio da evolução, é baixa”

apenas naturalisticamente, pode desenvolver um estatuto cognitivo não interessado na verdade ou em ter crenças verdadeiras, o que cria por si mesmo um “anulador” para a proposição de que naturalismo e evolucionismo sejam conjuntamente verdadeiros. Por outro lado, para que seja preservado o núcleo central de qualquer atividade científica, a saber, a confiabilidade dos nossos aparatos cognitivos, é preciso deixar de lado o conflito com o naturalismo e propor caminhos alternativos, dos quais a crença em Deus não é empecilho. Resumidamente, o argumento evolucionário de Plantinga contra o naturalismo não se propõe a provar que o naturalismo ou o evolucionismo sejam por si mesmos falsos, mas a mostrar que a conjunção entre ambos não parece ser sensata. Sobre a fragilidade das competências cognitivas em um cenário no qual evolucionismo e naturalismo estão juntos, leia-se:

Mas a seleção natural privilegia apenas comportamentos adaptativos, ou seja, não privilegia crenças, mas modos de agir que sejam mais vantajosos para o indivíduo e a espécie em termos de sobrevivência e reprodução. Nesse caso, para o naturalista evolucionista, o objetivo último de nossas faculdades cognitivas, assim como de todas as outras faculdades, é apenas o de contribuir para um determinado comportamento, visando à sobrevivência e maior reprodução dos indivíduos da espécie humana. A função dessas faculdades, portanto, não é primariamente produzir em nós crenças verdadeiras. Assim, podemos duvidar que essas faculdades realmente nos deem crenças, em sua maior parte pelo menos, verdadeiras, pois a função primária é algum tipo de utilidade e isso pode ser obtido sem que as crenças formadas sejam verdadeiras. Em outras palavras, deixadas em si mesmas, as ocorrências naturais descritas pelo neodarwinismo poderiam levar à constituição de seres humanos com aparatos cognitivos que fossem vantagens comparativas em termos biológicos, mas isso não tem necessariamente a ver com a produção de crenças verdadeiras, pois comportamentos adequados podem ser resultados de crenças falsas (PORTUGAL, 2008, p.77).

Ao minar a confiabilidade do aparato mental e da faculdade de pensar, por confinar a história da evolução a mecanismos necessária e estritamente naturais, não restaria outra posição a não ser a cética: tudo o que dissemos sobre a evolução até aqui é tão verdadeiro quanto afirmar que foi tudo diferente. Ou seja, por mais plausível que a teoria se apresente, o modo como a racionalidade é instituída nesse contexto epistemológico permite uma autorrefutação ou uma autossabotagem no que tange ao caráter propositivo da empresa científica, ainda que sabidamente sempre provisória.

Um cientista só investiga porque crê que ou está diminuindo a sua própria ignorância ou porque está acrescentando conhecimento. Nesse sentido, ainda que a dúvida seja permanente em relação aos resultados provisórios, o que estimula a

empreitada são sempre as crenças em dialética com as dúvidas, sejam elas de caráter puramente prático ou religioso. O naturalismo, por sua vez, ao servir como substituto teórico dessas pressuposições ou crenças é simultaneamente uma convicção assim como as outras, mas também traz nele mesmo o encaminhamento para por tudo sob suspeita, pois fragiliza a confiabilidade de nossas faculdades cognitivas. De modo mais analógico, Plantinga explica esse problema:

Há uma droga - chame-a de XX - que destrói a confiabilidade cognitiva. Eu sei que 95% daqueles que ingerem XX tornam-se cognitivamente não confiáveis dentro de duas horas após a ingestão; eles então acreditam mais em proposições falsas do que em verdadeiras. Suponha que eu venha a acreditar tanto que eu tenha ingerido XX há algumas horas e que P (R/ Eu tenha ingerido XX há algumas horas) é baixa; tomadas juntas, essas duas crenças me dão um anulador para a crença inicial de que minhas faculdades cognitivas são confiáveis (PLANTINGA, 2012a, tradução nossa, p.342)<sup>7</sup>.

Se levarmos a premissa naturalista até as últimas consequências, no caso do evolucionismo, é razoável supor que ela não é estimulante da pesquisa científica, ao contrário, ela parece colocar o rigor dessa empresa em xeque. Se pressupuséssemos, de outro modo, que a natureza é orientada por leis, regularidades e princípios e que a racionalidade tem origem confiável, não parece que seria problemático compreender o paradigma evolucionista. Esse exemplo pode ser tomado como uma hipótese de conciliação entre crença em Deus, isto é, a crença naquele que instituiu tal ordem, e a evolução. Assim, faria sentido admitir que por mecanismos adaptativos as diversas espécies tenham se desenvolvido e se perpetuado. Inclusive, a essa hipótese dá-se o nome de evolucionismo teísta ou evolução inteligentemente guiada.<sup>8</sup> A compreensão científica recorre a Deus como princípio explicativo para que tamanha complexidade observável na natureza tenha se dado dessa maneira e não de outra. Poderia ser lembrado o clássico questionamento: “porque existe o ser e não o nada?”.

---

7 PLANTINGA, 2012a, p. 342. “there is a drug – call it XX – that destroys cognitive reliability. I know that 95 percent of those who ingest XX become cognitive unreliable within two hours of ingesting it; they then believe more false propositions than true. Suppose further that I come to believe both that I’ve ingested XX a couple of hours ago and that P(R/I’ve ingested XX a couple of hours ago) is low; taken together, these two beliefs give me a defeater for my initial belief that my cognitive faculties are reliable”.

8 Não estou a defender essa posição como a mais compatível com o cristianismo ou com o teísmo em geral, mas apenas fazendo o exercício de pensamento segundo o qual, ainda que a compreensão cientificamente correta seja o evolucionismo, a crença em Deus permanece forte e mesmo útil para a construção de um edifício epistemológico rigoroso.

De Aristóteles, passando por Tomás de Aquino e Descartes, observa-se a tendência relativamente constante na história da filosofia de buscar subsídio ontoepistemológico em Deus, sob pena de ruir qualquer possibilidade de conhecimento. Um sincero ceticismo – como foi o de Descartes – leva a uma encruzilhada em que se opta ou pela aporia ou pela transcendência. Entre essa percepção e aquela que considera a crença como hostil à produção científica existe uma diferença abissal cuja melhor avaliação pode ter como arbítrio o próprio desenvolvimento da história da ciência. Excetuando os eventos políticos do final da Idade Média, que não são intrínsecos à razão de ser da crença em Deus, tem sido salutar investigar a natureza como ordenada, conseqüentemente pressupor que a sua condição de possibilidade é transcendente.

A possibilidade matemática de que aleatoriamente se processem as múltiplas combinações inferidas pelos evolucionistas é baixa. Nesse sentido, pretender explicar a natureza por ela mesma, como quer o naturalismo, sem admitir que essa natureza possua outras explicações para sua existência, faz aparecer um conflito entre a ciência e a posição naturalista: porque esse posicionamento é estranho àquilo que o método científico pode apontar como resultado, a saber, impede-o de analisar todas as possibilidades de hipóteses por critérios não oriundos de investigação científica.

Pela porta dos fundos, travestida de cética, a ciência pode ganhar contornos dogmáticos uma vez ancorada no naturalismo metafísico, levando em conta que ele não seria produto de investigação, como é a ciência, mas de convicção filosófica prévia. É preciso, portanto, distinguir a natureza das proposições científicas daquelas que o naturalismo metafísico pode oferecer. Enquanto a ciência, via de regra, tece juízos de fato, tais como o de avaliar a propriedade perfurante de uma faca. A filosofia tece juízos de valor, tais como o de que a faca é ruim ou perigosa porque mata. Mas poderia concluir também que a faca é boa por auxiliar em atividades humanas rudimentares, como fatiar um pão. Assim, da descrição empírica da natureza não se pode inferir a perspectiva naturalista-metafísica como necessariamente certa nem qualquer outra, em virtude do discurso científico se ater sobre juízos de fato. A interpretação naturalista é possível e válida, mas precisa ser situada no campo de compromissos metafísicos, tais como o da crença em Deus e não como uma resultante quase que inevitável da pesquisa científica.

Nesse sentido, ao se supor eliminar a transcendência, que é o pressuposto básico da crença em Deus - pelo menos em uma perspectiva monoteísta -, como princípio explicativo para a realidade natural, não a partir de refutação, mas como pressuposto, abre-se margem para questionar a compatibilidade existente entre os seus estatutos teóricos, isto é, entre o que deveria ser a ciência e o que significa ter o naturalismo como referencial teórico.

A provocação que se coloca como válida é a seguinte: se não ultrapassarmos o estágio inicial de desconfiança no que diz respeito às nossas competências cognitivas, faz sentido a partir do ceticismo propor teorias tão ousadas e até mesmo supor eliminar do horizonte a crença, Deus ou a religião? Na história da filosofia um termo célebre caminha ao lado do ceticismo: a *epoché*, este termo grego significa a suspensão do juízo perante a dúvida, em vez de propor falsas certezas. O naturalismo, nos termos introduzidos pela discussão oportunizada por Plantinga, leva a desconfiança radical, e particularmente em função desse aspecto, torna-se incompatível com a ciência. Entretanto, a cosmovisão predominante dos filósofos e cientistas no que tange a compreensão sobre o universo e a vida passa por interpretar a ciência à luz de uma concepção naturalista da realidade. Nesse sentido, é importante explicitar o pressuposto metafísico naturalista, de modo a entendê-lo como uma das opções possíveis e não como condição *sine qua non* para o desenvolvimento da ciência.

A tendência de tratar a crença em Deus e a ciência como incompatíveis não faz sentido, a despeito de a crença vir a se mostrar verdadeira ou não mediante a avaliação ulterior dos conteúdos específicos introduzidos por ela. Tendo em vista que a crença se situa no plano de uma espécie de interpretação totalizante da natureza, na qual se atribui, por exemplo, a Deus a explicação causal para a natureza ser da maneira que é. Ao passo que parte do pressuposto – pelo menos na perspectiva dos monoteísmos citados – de que a racionalidade é confiável porque é também o homem criado por um Deus inteligente, o que faz parte deste corpo de crenças. No que se refere à evolução, tanto seria possível apoiá-la quanto rejeitá-la sem produzir desarmonia entre o papel factual da ciência e a interpretação que se faz dela. Enquanto que o naturalismo metafísico, pelo menos a princípio, apresenta sérios problemas em se manter coerente com o que é produzido pela ciência, já que, pelo menos na associação com a evolução, parece levar a constatação de uma fragilização dos pressupostos epistêmicos da ciência, tais como o de que não são

confiáveis as suas proposições se o estatuto cognitivo tiver sido selecionado predominantemente para a sobrevivência e não para crenças verdadeiras.

### **3 - CONCLUSÃO**

Ao tomar por estudo de caso a relação entre evolucionismo e naturalismo, tornou-se perceptível que a ciência tem se apoiado sobre bases, no mínimo, epistemologicamente questionáveis, se partirmos dos pressupostos probabilísticos adotados por Plantinga. Tal se infere na medida em que a evolução pauta suas convicções racionais sobre pressupostos naturalistas que induzem mais a atitude cética do que a uma que tornaria possível propor que a natureza se comporta de modo A ou B.

Muito menos torna possível levantar a pretensão de explicar que há milhões de anos a natureza tem sido de uma forma X ou Y. Se o estatuto do pensamento, que é a condição preliminar de qualquer pesquisa, está suscetível a uma formação cuja explicação depende de sobrevivência e aleatoriedade (tanto de um ponto de vista estatístico, quanto de um ponto de vista da falta de propósito), não pode essa mesma faculdade saltar as suas limitações intrínsecas e agir como se em seu juízo houvesse leis universais capazes de validar, por exemplo, uma história natural.

Por outro lado, à luz da crença na existência de Deus, que é objeto de fé, mas também de contemplação racional, até mesmo a evolução pode ganhar sentido mais sólido. Entretanto, sem a crença em Deus, a evolução desemboca em uma erupção da própria capacidade do homem de fazer ciência rigorosa. Nesse sentido, o diálogo por si só entre ciência e crença em Deus não somente é possível, como a crença em Deus pode aperfeiçoar e trazer ganhos significativos para o conhecimento humano, se ele for bem sucedido em oferecer fundamentos mais confiáveis para a empresa científica. A crença em Deus continua sendo um caminho viável para dar sentido à existência, garantindo a empreitada científica o status de ser mais do que uma mera especulação para ser uma harmoniosa maneira de compreender uma natureza que se faz conhecida pelas competências racionais humanas. Sem dúvidas os dogmas religiosos não podem ser utilizados como pretexto para frear o espírito científico, mas não se deve também excluir a contribuição que a crença em Deus pode oferecer ao homem em termos de estímulo quanto à natureza ser fidedignamente conhecível.

É possível pensar o caminho seguido por Descartes como um exemplo. Após questionar tudo, ele intuiu: ideias, como a de perfeição, e mesmo a de que não estamos sendo perpetuamente enganados quanto ao nosso pensamento, não podem ser produzidas pela natureza material nem pela mente. O itinerário reflexivo revela, então, a necessidade de um princípio precedente e transcendente para dar sustentação a algo que não pode ser produto do próprio homem nem da natureza. Deus tipifica essa transcendência e o caráter bondoso dele permite afastar a ideia de sabotagem quanto à validade do conhecimento humano.

A categoria transcendência, portanto, não é uma negação da natureza, é a condição de possibilidade para entendê-la, se for seguida a perspectiva segundo a qual a crença em Deus pode auxiliar a busca pelo conhecimento científico. A recomendação racional de se construir um edifício sempre tendo por base um alicerce forte costuma nesse tema ser ignorada em prol de uma explicação que não torne viável associar de qualquer maneira a complexa natureza a um ser divino. O exemplo da tese evolucionista parece demonstrar, entretanto, que é legítimo questionar as pressuposições metafísicas do naturalismo assim como não é impossível admitir que a crença em Deus seja o pressuposto mais plausível para suportar cognitivamente e epistemologicamente os postulados da ciência, quaisquer que eles sejam, na medida em que nenhum deles é definitivo.

Assim, a crença em Deus e a atividade científica não são irreconciliáveis, por outro lado, são parceiras na realização da difícil tarefa de buscar a verdade.

#### **REFERÊNCIAS:**

PLANTINGA, Alvin. **Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism**. Oxford: Oxford University Press, 2012a.

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco. O Cristão Contra-ataca: Alvin Plantinga e as Críticas ao Naturalismo Ontológico. **Agnes** (PUCSP), v. 7, p. 61-88, 2008.

SARTRE, J.P. **O existencialismo é um humanismo** (Os Pensadores), Abril Cultural, São Paulo, 1987.

SOARES, E. M. Naturalismo, Função Própria e o Argumento Evolucionário de Plantinga contra o Naturalismo. *Contemplação - Revista Acadêmica de Filosofia e Teologia da Faculdade João Paulo II*, v. 12, p. 96-120, 2015.

ZILLES, Urbano. Fé e razão na filosofia e na ciência. **Teocomunicação** (PUCRS. Impresso), Porto Alegre, v. 35, n.149, p. 457-479, 2005.



## FELICIDADE E EXISTÊNCIA DE DEUS EM SANTO AGOSTINHO

### Happiness and God's existence in Saint Augustine

Weber Hissao Soares Amaral \*



\*Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Amazonas, bolsista pelo CNPq e graduando em Teologia pela Faculdade Batista do Cariri.

**Contato:**  
weberhsamaral@gmail.com.

#### RESUMO:

O assunto abordado, sempre foi investigado. Sócrates, Platão, Aristóteles, Cícero, epicuristas, estoicos e tantos outros anteriores e posteriores a Agostinho. No entanto, Agostinho tinha um diferencial: sua conversão e consequentemente a Bíblia, eram os fundamentos para o exercício da razão. Ele se reuniu com familiares e amigos, e juntos dialogaram sobre o problema da felicidade. Então, percebeu-se que a existência de Deus é fundamental para a vivência da felicidade, sendo impossível de vivê-la sem Ele. Portanto, o problema da felicidade e da existência de Deus estão diretamente ligados, no pensamento de Agostinho.

**Palavras-chave:** Felicidade; Existência; Mestre Interior; Interioridade.

#### ABSTRACT:

The subject addressed has always been investigated - Socrates, Plato, Aristotle, Cicero, Epicureans, Stoics and many others before and after Augustine. However, Augustine had a difference: his conversion and consequently the Bible, were the foundations for the exercise of reason. He met with family and friends, and together they discussed the problem of happiness. Then, it was realized that the existence of God is fundamental to the experience of happiness, being impossible to live it without Him. Therefore, the problem of happiness and the existence of God are directly linked, in Augustine's thought.

**Keywords:** Happiness; Existence; Inner Master; Interiority.

## 1 - INTRODUÇÃO

Ao pesquisarmos nas obras de Santo Agostinho (354-480 d.C.) percebemos que ele coloca como um elemento fundamental de suas doutrinas o conceito de beatitude: um estado de felicidade que é identificado pela satisfação dos desejos do que é justo<sup>1</sup>. “Com efeito, vive feliz, como já o dissemos anteriormente e assaz provamos, aquele que vive como quer e nada deseja de mal” (AGOSTINHO, 1994, p. 409). O homem aflito, afundado na angústia de sua alma infeliz, busca a completude da alma, procurando viver a vida feliz. Porém, o homem a procura nas coisas terrenas, passageiras, como os prazeres corporais; ao invés de procurar no divino, imutável e eterno, em Deus. Agostinho, então, relata que a felicidade advém da posse de Deus e da fruição do mesmo na alma do homem; no entanto, esta felicidade é um reflexo da verdadeira felicidade que só terão aqueles que viverem a vida futura com Deus, no corpo incorruptível, pois, não se terá o obstáculo carnal para se atingir o conhecimento máximo de Deus que o homem como criatura pode ter. Portanto, o homem para viver bem na terra deve possuir a Deus, buscar o conhecimento deste e viver uma constante purificação do coração, como consequência da esperança de viver a verdadeira felicidade na vida futura. Busca-se, neste texto, demonstrar a prova da existência de Deus nas obras de Agostinho, já que para o homem possuir a Deus, este precisa existir; e mesmo Agostinho afirmando que a existência de Deus não é preciso provar, pois todos os homens sabem que Deus existe, ele o faz em seu diálogo com Evódio (conterrâneo, amigo e discípulo sincero com questões genuínas e preocupações sobre o que crê) – no livro *Livre Arbítrio* – para provar ao mesmo, afirmando que Deus é algo acima do qual nada se pode pensar<sup>2</sup>. Deus é aquilo que é superior a razão. Deus é a Verdade que habita no interior do homem. Essa verdade presente no homem interior é chamada por Agostinho de Mestre interior, este se encontra em um espaço da alma capaz de habitar o divino. Portanto, para o homem conhecer a Deus precisa se voltar para si (pelo processo nomeado de interioridade) somado a doutrina da Iluminação divina.

Além disso, investigamos nas obras agostinianas aquilo que o homem almeja, inatamente; aquilo que pertence ao propósito de todo homem; aquilo que é o começo e o fim de uma vida boa; ou seja, a felicidade que torna possível a vida feliz. O que é a felicidade? Como alcançá-la? A vida feliz é possível ao homem? São perguntas que foram respondidas ao longo desta pesquisa. Agostinho, inicialmente, relata que a felicidade pertenceria a alma do sábio, independente do estado em que o corpo se encontra. Posteriormente, passou a afirmar que qualquer vida poderia ser chamada de feliz na vida futura, na infinitude, quando imortal. Frangiotti (1988) assinala que, de acordo com Agostinho, a vida feliz na terra só se tornaria possível aos homens através da esperança da vida infinita. Uma importante concepção sobre a felicidade de Agostinho rompeu com a ideia clássica da filosofia como fonte da felicidade. Para ele, a felicidade passa a ser a posse de Deus e a fruição deste na alma humana e a filosofia seria a busca da beatitude, ou seja, a busca de Deus. Diante disso, investigaremos também sobre o conhecimento da existência de Deus, a fim de viabilizar o desejo e a dinâmica de sua posse. Portanto, será demonstrado o que Agostinho escreveu para provar a existência de Deus, posteriormente à investigação sobre a felicidade.

## 2 – A FELICIDADE NO LIVRO “A VIDA FELIZ” DE SANTO AGOSTINHO

No dia 13 de novembro, na chácara de Verecundo, Agostinho se reúne com seus amigos e discípulos Alípio, Licêncio e Trigésio, Navígio, seu irmão, seus primos Lastidiano e Rústico, Adeodato, seu filho e sua mãe Mônica. Dessa temporada na propriedade de Cassiciaro originaram-se quatro obras: *Contra os Acadêmicos*, *A ordem*, *Solilóquios* e *A vida feliz*, obra na qual baseamos a análise sobre a felicidade. Nesta obra, o diálogo gira em torno da felicidade que é o desejo de todo homem; da alma humana que

---

<sup>1</sup> Para aprofundamento da questão ver: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. Edição brasileira sob coordenação de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018. Coleção Filosofia medieval. p. 441.

<sup>2</sup> A passagem é citada no capítulo 2.1. Deus o que é superior a razão (do presente artigo); e consequentemente a noção de que Deus é algo acima do qual nada se pode pensar também é explicada no mesmo capítulo.

contém, ou não, esta felicidade; da sabedoria como alvo que a alma deve possuir para alcançar a vida feliz e da Trindade a qual é a fonte única da vida feliz.

O interesse em Agostinho pela filosofia ocorreu sequencialmente à sua procura pela felicidade, na qual começou a crer que a filosofia lhe possibilitaria esta felicidade tão almejada. O despertar para essa busca se iniciou após a leitura de *Hortênsio* de Cícero, movendo-o ao amor a filosofia. Agostinho se viu caminhando ao encontro da verdadeira felicidade, da sabedoria e da verdade, já que a obra de Cícero expunha a filosofia como sabedoria e arte de viver, na qual traz a felicidade verdadeira (AGOSTINHO, 1998, p. 112).

Esse livro contém uma exortação ao estudo da filosofia. Chama-se Hortênsio. Ele mudou o alvo das minhas afeições e encaminhou para Vós, Senhor, as minhas preces, transformando as minhas aspirações e desejos (...) Porém, o amor da sabedoria, pelo qual aqueles estudos literários me apaixonavam, tem o nome grego de FILOSOFIA. (AGOSTINHO, 1980, p. 44).

Assim como em qualquer estudo na filosofia, a felicidade é considerada como um fim, para o descobrimento da verdade, para o conhecimento desta condição desejada por todo homem. Para Agostinho, este problema da felicidade é o que move o pensar filosófico, já que a busca pela felicidade é a busca pela verdade. Nesse sentido, a busca da felicidade como busca da verdade e sendo a filosofia igualmente a busca pelo que é verdadeiro, a felicidade pertence à filosofia, como também a filosofia pertence à felicidade. Segundo Peçanha, na sua introdução do volume dedicado a Agostinho da coleção *Os pensadores*, “a filosofia é, assim, entendida não como disciplina teórica que coloca problema à estrutura do universo físico ou à natureza dos deuses, mas como uma indagação sobre a condição humana à procura da beatitude” (AGOSTINHO *apud* PEÇANHA, 1980, p. XIII).

Portanto, a concepção de felicidade sempre foi um tema para cada época atual, além de estar a todo instante ligada à filosofia. Os filósofos antecessores de Agostinho lidaram com este tema com diferentes abordagens, elaborando concepções de felicidade diferentes. Podemos observar que dos pré-socráticos aos estoicos, no qual Platão e Aristóteles fazem parte, consideraram que a sabedoria, filosofia e virtude são elementos imprescindíveis e que não podiam se separar da concepção de felicidade, da forma para se obter a vida feliz. Essa linha de pensamento focaliza no homem como único capaz de atingir a felicidade pelas suas forças e honra.

No entanto, Agostinho rompe com a ideia clássica não somente da filosofia em si como fonte da felicidade, mas da felicidade habitar nas ações do homem virtuoso, filósofo e sábio. Agostinho remete a vida feliz ao campo do divino, do eterno, do infalível, alegando que a felicidade só existe enquanto instituída em algo que sempre existirá, já que o desejo humano também é infinito. Agostinho, então, dialoga sobre a vida feliz e dedica esta obra a seu amigo Teodoro, ao que tudo indica também um de seus mentores que conheceu em Milão.

## **2.1 – A alegoria do navegante**

A alegoria do navegante é muito conhecida no pensamento antigo, não sendo originada em Agostinho. A vida é comparada ao mar e navegar é viver. Portanto, Agostinho a usa para facilitar o entendimento sobre o tipo de vida que os homens tinham, como viviam na busca da vida feliz.

Agostinho tenta sugerir sua história pessoal, utilizando a imagem neoplatônica da volta à pátria, e evocando uma viagem marítima, semelhante à de Enéias, na Eneida. Estamos atirados longe do porto, em meio a tempestades. E isso, por quê? Não se saberia dizer. Será Deus, a natureza, a necessidade (isto é, o destino), nossa vontade? Será a união de algumas dessas causas ou o concurso delas todas? Seja como for, estamos longe da meta e temos de voltar sobre nossos sulcos, para dirigir-nos então à Pátria. Até aí, Agostinho segue plenamente a tradição platônica. Acontece que alguns, desde a idade da razão, depois de terem remado algum tempo, aventuram-se mais longe. Chegam mesmo a se lembrar da pátria, e acontecimentos deploráveis, trágicos mesmo, dificuldades, ansiedades, negócios vãos, induzem, talvez, a ler livros de sábios e doutos. O acordar dá-se no porto. Outros, enfim, ainda que se tenham perdido, percebem sinais ou faróis. A história pessoal de Agostinho possui um pouco desses três tipos de navegação. (OLIVEIRA, 1993, p. 69).

Agostinho começa a obra mostrando que a terra firme é a felicidade e o porto para se chegar a ela é a filosofia: “Se fosse possível atingir o porto da filosofia, único ponto de acesso à região e terra firme da vida feliz” (AGOSTINHO, 1998, p. 117). Existem três tipos de navegantes que tentam chegar ao porto da filosofia. Os que são levados pela fama: “Por meio de obras realizadas na intenção de atingir o maior número possível de seus concidadãos, para estimulá-los a virem ao seu encalço” (AGOSTINHO, 1998, p. 118). Os que pela ilusão do orgulho e vanglória navegam bem longe do porto: “Ousam aventurar-se distante de sua pátria e, com frequência, esquecem-se dela. [...] Consideram-nos, porém, como fator de gozo e orgulho, pois de todo lado lhe sorri a falsa serenidade

de prazeres e honras” (AGOSTINHO, 1998, p. 118). E os que não passam pelos obstáculos do percurso: “Perdem a boa oportunidade do retorno. Erram longamente e, muitas vezes, correm até o risco de naufrágio” (AGOSTINHO, 1998, p. 119).

O orgulho e a vanglória são percalços para chegar à terra firme e enquanto o homem seguir agindo de tal forma, não abarcará no porto da filosofia – única forma de se chegar à terra firme:

Ele resplandece, está revestido de tão enganosa luz, que não somente aos que chegam e se encontram na iminência do ingresso se apresenta como terra amena, prometendo satisfazer suas aspirações à terra venturosa. De igual modo, cativa e alucina os que já se encontram no porto. Isso por sua bela altura de onde os que lá se encontram comprazem-se em considerar com desdém os demais. Entretanto, fazem sinais aos que se aproximam daquela terra para evitarem os escolhos ocultos na água. Ou, ainda, apregoam ser fácil a subida até o cimo onde se acham colocados. Indicam até com benevolência por onde devem bordejar sem perigo. Cheios da vanglória com que se pavoneiam, mostram aos outros um lugar de segurança no porto. Ora, que outro rochedo a razão indica como temível aos que se aproximam da filosofia do que esse, da busca orgulhosa da vanglória? Pois esse rochedo é oco interiormente e sem consistência. (AGOSTINHO, 1998, pp. 119 e 120).

Agostinho realça que a filosofia, porto para a terra firme, não se alcança com motivações egoístas e cheias de si. Um engano que traz ruína a muitos barcos, uma rocha que impede a felicidade – que só se chega pela filosofia. Gilson (2007, p. 18), um dos principais comentadores dos escritos agostinianos, assegura em sua análise que para ser feliz é necessário passar pelo porto da filosofia e que existem três classes de pessoas a caminho da felicidade: os que “têm a prudência de procurá-la desde a juventude e têm a felicidade de a atingirem logo”; os que “tentam encontrá-la com paixão em vias falsas e só voltam a si mesmos sob o golpe de provas por vezes trágicas” e os que “fixam os olhos no fim a atingir e, ao mesmo tempo que vagam ao longe, voltam os olhos para ele”. Todos esses estão ligados por uma ameaça, “um temível obstáculo que guarda a entrada do porto: o orgulho e a paixão da vanglória”. Portanto, a felicidade não é alcançada por mérito próprio, por ser “dom de Deus” e necessariamente tem que ser buscada com “modéstia e pedir para recebê-la. Aceitá-la é a verdadeira maneira de conquistá-la”.

Agostinho, mediante sua vida, demonstra que navegou por esse caminho do orgulho e vanglória e mostra os diferentes momentos em que navegou na busca perseverante pela vida feliz. Essas diferentes etapas de sua navegação observadas no seu encontro com a filosofia através da obra *Hortênsio* de Cícero, também no seu curso pelos

acadêmicos e maniqueus, chegando à leitura dos sermões do bispo Ambrósio e meditação nas Escrituras Sagradas:

Tendo chegado à idade de dezenove anos, após ter conhecido na escola de retórica o livro de Cícero, intitulado “Hortênsio”, senti-me inflamado de tal amor pela filosofia que pensei em me dedicar a ela sem reservas. Mas não me faltaram névoas a perturbarem minha navegação. Por muito tempo, asseguro-te, fixei os olhos sobre os astros que declinam no horizonte a induzirem-me ao erro. [...] Caí sob a influência de homens que sustentavam ser a luz física que percebemos com os olhos corporais digna do culto reservado à realidade suprema e divina. Tendo percorrido aquele mar por muito tempo, entreguei em seguida o timão de meu barco aos acadêmicos. Foi ele então sacudido por toda espécie de ventos, em meio a vagalhões. Finalmente, vim aportar nestas terras. Aqui aprendi a reconhecer a estrela polar (*septentrionem*), na qual pude confiar. Efetivamente, observei com frequência, nos sermões de nosso bispo e também em algumas conversas contigo, ó Teodoro, que da ideia de Deus deve ser excluída, absolutamente, qualquer imagem material. Diga-se o mesmo da ideia de alma, pois é ela, entre todas as realidades, a mais próxima de Deus. Renunciei a tudo e conduzi meu barco, abalado e avariado, ao suspirado porto da tranquilidade. (AGOSTINHO, 1998, pp. 120 a 122).

Agostinho, portanto, dedica essa obra a Mânlio Teodoro (amigo e, ao que tudo indica, seu mentor) com a intenção de mostrar o estado de espírito em que se encontrava, assim como os dos participantes do diálogo, já que Teodoro era muito importante e influente em sua vida. E é nesse ambiente que ocorrera o diálogo, na busca do que envolve a verdadeira felicidade e suas consequências para a alma humana.

## 2.2 – O caminho para a felicidade

O homem caminha na busca da felicidade, porém, vive inquieto já que não a procura em Deus e sim no que é passageiro, os prazeres carnis e bens materiais. O que é passageiro causa ao homem apenas uma falsa sensação de felicidade. Não distante, a vida de Agostinho é um exemplo exato de uma procura errônea e ineficaz da felicidade. Ele afirma ter levado uma vida de pecado ao entender que os prazeres corporais lhe trariam a felicidade que sua alma procurava, porém, só o distanciavam de Deus, a verdadeira origem da felicidade. “A vida feliz consiste em nos alegrarmos em Vós, de Vós e por Vós. Eis a vida feliz, e não há outra. Os que julgam que existe outra se apegam a uma alegria que não é verdadeira. Contudo, a sua vontade jamais se afastará de alguma imagem de alegria...” (AGOSTINHO, 1980, p. 187).

A verdadeira felicidade se dá apenas na posse de Deus. Agostinho mostra isso no livro *A Vida Feliz*, enquanto questiona sobre o conhecimento adquirido até aquele momento, com todos respondendo e com falas individuais de Trigésio e Licêncio, no qual a todo momento concordam com as questões que Agostinho colocara:

- Pois bem, prossegui, admitis ser infeliz o homem que não é feliz?
  - Sem a menor dúvida.
  - Logo, é infeliz quem não possui o que deseja? Todos aprovaram.
  - Então, o que o homem precisa conseguir para ser feliz? [...]
  - [...] Por conseguinte, estamos convencidos de que, se alguém quiser ser feliz, deverá procurar um bem permanente, que não lhe possa ser retirado em algum revés de sorte.
  - Já concordamos com isso, diz Trigésio.
  - Então, qual a vossa opinião? É Deus eterno e imutável?
  - Eis aí uma verdade tão certa que qualquer questão se torna supérflua, interveio Licêncio.
- Em piedosa harmonia, todos os outros disseram-se de acordo. Concluí então:
- Logo, quem possui a Deus é feliz! (AGOSTINHO, 1998, pp. 129-131).

O possuir a Deus é o começo deste caminho para a felicidade e o próximo passo é a definição de quem é o homem que O possui e como possuir. “Ninguém duvida agora de que quem se encontra na indigência seja feliz? E não precisamos indagar se o sábio sofre de necessidades corporais, pois essas coisas não se fazem sentir na alma - sede da vida feliz. A alma do sábio é perfeita: ora, ao que é perfeito nada falta” (AGOSTINHO, 1998, p. 145). Nesta citação, Agostinho descreve que apenas o sábio possui a Deus, ou seja, a felicidade reside apenas na alma do sábio.

O filósofo coloca como pré-requisito para se obter a felicidade o possuir a sabedoria já que esta é a medida da alma; porém, não qualquer sabedoria, ele fala da verdadeira sabedoria, definida como a Sabedoria de Deus. Esta Sabedoria é o Filho de Deus, que é Deus. Logo, possuir a sabedoria é possuir a Deus; sendo feliz aquele que possui a Deus – “Logo, todo aquele que vier à Suma Medida (o Pai) pela Verdade (o Filho) será feliz. E isso é possuir a Deus na alma, gozar de Deus” (AGOSTINHO, 1998, p. 156).

O diálogo é fechado com a exposição de que a verdadeira felicidade é a comunhão com a Trindade; dizendo que a plenitude da alma, a medida desta, a felicidade, não

alcançaremos nesta vida finita, já que para tal é necessário conhecer perfeitamente a Trindade: O Pai, o Filho e o Espírito Santo. Agostinho assim demonstra:

Não presumamos, assim, haver alcançado a nossa medida. Porque, também se certos da ajuda de Deus, ainda não atingimos a Sabedoria, nem, por conseguinte, a felicidade. Pois a perfeita plenitude das almas, a qual torna a vida feliz, consiste em conhecer piedosa e perfeitamente: por quem somos guiados até à Verdade (o Pai); de qual Verdade gozamos (o Filho); e por qual vínculo estamos unidos à Suma Medida (o Espírito Santo). (AGOSTINHO, 1998, p. 156).

Contudo, ao chegar a esta verdade, conseqüentemente retira a possibilidade de o homem possuir a verdadeira felicidade enquanto em vida na terra, colocando a felicidade em sua plenitude como intrínseca a todo aquele que viver a vida futura e infinita com Deus, quando o corpo for transformado em um corpo glorificado e incorruptível, submetido ao espírito. Por não haver a presença da debilidade corporal o homem alcançará o conhecimento perfeito (na capacidade máxima como criatura). “A vida feliz sobre a terra é possível somente na esperança”. (AGOSTINHO, 1998, p. 115). Agostinho afirma que na terra o homem pode ter apenas o reflexo da verdadeira felicidade - a felicidade da vida futura infinita com Deus; pois, esse reflexo é adquirido por aqueles que possuem a Deus e por possuírem-no têm a esperança na felicidade que esta vida que há de vir lhes proporcionará.

Agostinho fora de *A Vida Feliz* enfatiza que na vida mortal é impossível viver plenamente a felicidade podendo apenas viver um reflexo da verdadeira vida feliz que se encontra na vida imortal, futura com Cristo. Na *Trindade* diz:

Segue-se daí que a fé em Deus é imprescindível nesta vida mortal, tão cheia de erros e tribulações. É impossível encontrar bens, principalmente os que tornam os homens bons e felizes, se não vierem de Deus para o homem e não aproximarem o homem de seu Deus. Quando, porém, aquele que permanece bom e fiel em meio às misérias desta vida, chegar à vida bem-aventurada, então acontecerá o que agora não é possível de forma alguma, ou seja, o homem viver como quer. Pois naquela felicidade, nada quererá de mal ou nada desejará que lhe falte e não faltará nada do que desejar. Tudo o que amar estará lá presente e não desejará nada que esteja ausente. Tudo o que ali existir será bom e o Deus supremo será o supremo Bem, e ali estará para gozo de todos os que o amam. E eis o que será o maior grau de felicidade: estará certo de que será assim por toda a eternidade. (AGOSTINHO, 1994, pp. 406, 407).

Agostinho ao demonstrar a vida feliz, faz dela a consequência de uma vida fundada no Ser infalível e eterno ao qual chama de Deus; portanto, para se obter a vida

feliz pressupõe-se a existência de Deus. Contudo, Deus existe? Como Agostinho tenta provar a existência de Deus? Há como provar? Esse será o problema abordado no capítulo a seguir.

### **3 – A EXISTÊNCIA DE DEUS EM SANTO AGOSTINHO**

Desde a origem da filosofia, em Mileto no século VI a.C., o problema da existência de um Deus ou algo superior a tudo, um ser primário e causa de todas as coisas, é discutido e argumentado amiúde por filósofos, teólogos, cientistas e outros pensadores, estando em voga ainda hoje. Tales, por exemplo, para muitos, o fundador da filosofia, afirmou que a origem de tudo surgia a partir da água, do úmido, que poderia se tornar líquida, se transformar em vapor e sucessivamente em terra, dando origem a um ciclo, gerando novas vidas e evolução a partir da existência. No entanto, o que realmente deu origem as coisas? É a partir dessa questão que chegarei ao problema a ser analisado: Existiria um ser superior, o qual fez tudo existir? Esse ser pode ser chamado de Deus? Ou seja, Deus existe?

#### **3.1 – Deus, o que é superior a razão**

Primeiramente, temos que definir o que se entende por existência e, posteriormente, o que se entende por Deus. Existir é diferente de ser, pois antes de ser existimos; eu preciso existir para ser algo. Agostinho demonstra a existência a partir do atualmente conhecido como “cogito agostiniano”: “Pois, se me engano, existo” (AGOSTINHO, 2001, Parte II. XI, XXVI). Pode-se notar que mesmo que a existência seja percebida a partir de uma qualidade do “ser”, só é possível descobrir “o que eu sou”, porque “sou” – não tem como a percepção do significado (ser que pensa) vir anterior a percepção da existência (um ser). Conclui-se que existir é “estar”; o que está agora, neste instante; o que existiu, esteve naquele instante. Deus a partir das teorias de sua existência, possui características que participam de sua essência. Os cristãos e judeus em seus textos sagrados, respectivamente a Bíblia e a Torá, relatam que o próprio Deus o denomina de “Eu sou o que sou” (Êxodo 3:14); ou seja, definindo-se ele é o próprio ser (a própria existência): tudo está nele, tudo existe nele.

A importância da análise da existência de Deus, primeiramente, está na descoberta do que é real. Antes de tudo, a busca da realidade sempre foi, é e sempre será a principal

razão para se fazer filosofia. Outra importância está na aplicação do que sua existência influenciaria na vida geral. Saber se devo minha existência e tudo o que me cerca a ele e se tudo o que há é porque ele é. Aqui diferencio o existir do ser. Agostinho (1980, p. 4) nas *Confissões*, por acreditar na existência de Deus, confessa: “Mas ai dos que se calam acerca de Vós, porque, embora falem muito, serão mudos!”. Se Deus existe, todas as coisas são porque Deus em sua essência é, ou por privação do que Deus essencialmente é. Logo, Deus existindo, eu falando sobre algo sem falar dele, de nada falo, pois esse algo só é, porque Deus é. Então, a importância da existência de Deus também é a de existir um ser máximo a qual tudo é resultado e a qual todos caminham para ele que também é o fim.

Somando a essa aplicação da influência da existência de Deus está a influência da inexistência de Deus. O que resultaria a inexistência de Deus e sua aplicação para o ser? O homem viveria à custa do relativismo, comum nos dias atuais. Relativismo este, devido a inexistência de um absoluto, no qual, aos que acreditam, se dá pela existência de um Deus.

Agostinho escreve sobre a existência de Deus em sua discussão com Evódio em *O Livre-arbítrio*. Nesta obra, ele tenta provar a existência de Deus a partir da existência de um ser superior a razão, como está escrito:

Ora, (Evódio), tu admitiste que se te eu demonstrasse a existência de uma realidade superior à nossa mente, reconhecerias ser Deus essa realidade. Mas só no caso de nada existir acima dessa realidade. E ao aceitar essa concessão, disse eu, que me bastaria, com efeito, fazer tal demonstração. Pois se houvesse alguma realidade mais excelente, essa precisamente seria Deus. E se não houvesse nada mais excelente do que ela, então, imediatamente, essa mesma verdade seria Deus. Em ambos os casos, todavia, não poderias negar que Deus existe. E precisamente era esta a questão que nós nos tínhamos proposto debater e discutir. (AGOSTINHO, 1995. pp. 15, 39).

Organizarei sua teoria em frases sucintas, com base em Gilson (1995, p. 147), para o entendimento ficar mais claro:

- 1) Em certo aspecto, todos os conhecimentos derivam dos sentidos<sup>3</sup>.
- 2) Não há nada no mundo sensível que seja necessário, imutável e também eterno<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> “Em certo sentido, todos os nossos conhecimentos derivam das nossas sensações”.

<sup>4</sup> “Ora, nenhum objeto sensível é nem necessário, nem imutável, nem eterno”.

- 3) Assim como os objetos sensíveis não o são, a alma humana tampouco é menos contingente e imutável<sup>5</sup>.
- 4) No entanto, a alma encontra em si certas regras verdadeiras que são necessárias, imutáveis e eternas<sup>6</sup>, pelas quais julgam as demais.
- 5) A maneira de se explicar a verdade na alma com as suas características irrecusáveis de necessidade, imutabilidade e eternidade é admitir a sua transcendência sobre a razão<sup>7</sup>.
- 6) Ou seja, na razão existe uma verdade e esta está acima daquela<sup>8</sup>.
- 7) A razão está presente no homem, em sua alma; portanto, se há algo superior a razão, este mesmo algo é superior ao homem<sup>9</sup>.
- 8) Esse algo superior é uma realidade essencialmente inteligível já que é a verdade, e Agostinho o chama de Deus<sup>10</sup>.

Agostinho ainda afirma que mesmo que esta verdade não seja Deus e houvesse algo mais elevado acima dela, este algo poderia ser somente o próprio Deus já que ao estabelecer algo superior à nossa razão é manifesta a existência de Deus. Assim, Agostinho responde a Evódio no *Livre-arbítrio*:

Está entendido. Pois basta-me-á, então, mostrar a existência de tal realidade que, ou bem aceitarás como Deus; ou bem, caso haja outro ser acima dela, concordarás que esse mesmo ser é verdadeiramente Deus. Assim, haja ou não algum ser superior a essa realidade, será evidente que Deus existe, desde que, com a ajuda desse mesmo Deus, eu tiver conseguido demonstrar, como o prometi, a existência de uma realidade superior à razão. (AGOSTINHO, 1995, pp. 6, 14).

Deus, então, é comprovado como a realidade superior a razão – a Verdade. No entanto, onde o homem encontra Deus? Onde encontra essa Verdade? Para atingir a vida feliz é necessário conhecer e ter comunhão com Deus – fruir de Deus – e primeiramente Agostinho precisava demonstrar que Deus existe (como fez a Evódio), agora precisa direcionar o homem a chegar a Deus. Para essa tarefa apresento a doutrina do Mestre

---

<sup>5</sup> “Mas eu não sou menos contingente e mutável do que as coisas que o são (...)”.

<sup>6</sup> “Necessárias, imutáveis, eternas – resumem-se esses três atributos dizendo-se que são verdadeiras”.

<sup>7</sup> “A necessidade do verdadeiro para razão não é mais que o sinal da sua transcendência sobre ela”.

<sup>8</sup> “A verdade, na razão, está acima da razão”.

<sup>9</sup> “Há no homem, portanto, algo que excede o homem”.

<sup>10</sup> “Já que é a verdade, esse algo é uma realidade puramente inteligível, necessária, imutável, eterna. É precisamente o que chamamos de Deus”.

interior de Agostinho: Deus habita no interior do homem e é alcançado por meio da interiorização com a iluminação divina.

### 3.2 – O mestre interior

Agostinho vem desenvolvendo, desde o *Solilóquios*, a concepção de uma doutrina que coloca a verdade no interior do homem. Nesta obra, Agostinho conversa com a Razão, a qual poderia ser interpretada como o Mestre interior. (CARY, 1994. p. 401). Posteriormente, no *De Magistro*, Agostinho explanará sua doutrina sobre a função da linguagem, no qual explicitará sua interpretação sobre o conceito paulino de que Cristo habita o interior do homem, em Efésios 3 versos 16 e 17.

Para que, segundo a riqueza da sua glória, vos conceda que sejais fortalecidos com poder, mediante o seu Espírito no homem interior; e, assim, habite Cristo no vosso coração, pela fé, estando vós arraigados e alicerçados em amor<sup>11</sup>.

No diálogo em que Agostinho fala sobre o papel da linguagem, ele conclui que não se aprende as coisas por meio das palavras, mas elas possuem papel fundamental no direcionamento para a busca da verdade que está no interior do homem e o ensina. É a verdade, Cristo, a Razão, o Mestre interior que capacita o homem a chegar e desfrutar da verdade.

Em que Agostinho se baseou para chegar ao conhecimento de que a verdade habita no interior do homem? Há alguns pilares que sustentam essa doutrina agostiniana. Primeiramente, Agostinho se apoia nas Escrituras, mais especificamente em Paulo, que diz que “O homem exterior vai caminhando para sua própria ruína, o homem interior se renova de dia em dia” (2 Coríntios 4:16), assim como em outros versos de Paulo como em Romanos 8:10, Efésios 3:17 e 2Timóteo 3:2. Contudo, tendo em vista uma base filosófica, Agostinho se baseará em Plotino na questão de interiorizar. Porém, Phillip Cary (1994, p. 71) demonstra que para Plotino a interiorização é baseada na dedução de que para a alma se unir à Mente divina, conseqüentemente unir-se ao Uno, é: se, e somente se, esta alma se voltar para si mesma; ou seja, existe uma parte nobre da alma e é nela que

---

<sup>11</sup> Edição Revista e Atualizada, trad. João Ferreira de Almeida.

acontece o ato; esta se afasta do mundo sensível que é o conteúdo da parte pobre da alma e se direciona para a Mente divina, mantendo uma relação íntima ontológica, já que esta parte nobre da alma é algo divino também. Consequentemente, ao voltar-se para o interior, a alma se encontra e com o conhecimento de si mesma conhece o mundo inteligível do qual faz parte.

Segundo Cary, Cícero foi importante, filosoficamente, para a noção agostiniana de interiorização. Segundo ele, “ao chamar a alma para longe das coisas corporais e para perto das inteligíveis, Cícero provê o básico ponto de partida para o projeto de Agostinho do movimento para dentro” (CARY, 1994. p. 490). De fato, o filósofo romano possui uma importante influência nos escritos de Agostinho, antes mesmo do seu contato com os neoplatônicos, como descrito no primeiro capítulo, quando Agostinho leu *Hortêncius* e o despertou à filosofia e à busca da felicidade por meio da filosofia. Sêneca, enfim, já falara do interior do homem como o palco de uma luta entre o bem e o mal.

Apesar de todas influências que Agostinho sofreu é necessário destacar que não é simplesmente adotar a ideia da interiorização para se chegar à verdade; mas, também, a forma que ele chegou a essa conclusão ao fazer a junção de fontes filosóficas e fontes bíblicas com o intuito de elaborar sua ideia de interioridade ao mostrar o movimento para dentro e o conceito de que há um ambiente no interior do homem onde mora a verdade.

Apesar das influências, Agostinho aborda essa questão de forma diferente e única ao dispor de fundamentos da filosofia e da teologia, reorganizando e formulando uma ideia de interioridade bem mais englobante do que o espaço de Sêneca que é motivado pelas sensações. Diferente também de Plotino que trata somente do voltar-se para dentro, o bispo de Hipona pensa e formula a interioridade não somente como um espaço interior, mas sendo este espaço onde se encontra o divino. Agostinho não está dizendo que este espaço é divino, mas sim que é neste que mora Cristo, a Verdade. Sobre isso, ele escreve:

Quando se trata, pois, das coisas que percebemos pela mente, isto é através do intelecto e da razão, estamos falando ainda em coisas que vemos como presentes naquela luz interior de verdade, pela qual é iluminado e de que frui o homem interior.[...] Por conseguinte, nem sequer a este, que vê coisas verdadeiras, ensino algo dizendo-lhe a verdade, porque aprende não pelas minhas palavras, mas pelas próprias coisas, que a ele interiormente revela Deus (AGOSTINHO, 1973, cap. XII).

Nesta citação, percebe-se a ligação entre a doutrina do Mestre interior e a doutrina da Iluminação, mostrando que Deus ensina ao homem, falando em seu interior. Ao compreender a interioridade de forma mais avançada, Agostinho entende a presença de Deus neste espaço interior da alma. Passou para um nível superior, ou seja, saindo do nível de entendimento de como encontrar a verdade, estando agora no nível de analisar o que é a verdade. Agora é conhecido que a verdade é Deus e está dentro do homem. Esta concepção de que Deus está no interior e que tudo o que o homem aprende advém dele está ligada à mesma noção presente nas *Confissões* e nos *Solilóquios* de Deus como o “médico interior” (AGOSTINHO, 1980, pp. 3,4) e (AGOSTINHO, 1998, pp. 14, 24-25). Nesse caminho, se conclui, no pensamento de Agostinho, a ligação das questões gnosiológicas às questões morais. Isso porque a explicação do médico interior trata de um método progressivo de cura da alma; a ideia do “olhar da alma” que pode ser vista na *República* de Platão. Conseqüentemente, se o homem quiser conhecer a verdade, percorrendo o caminho da interioridade, é necessário o afastamento daquilo que é passageiro e corporal e a aproximação de sua parte interior, fortalecendo a sua alma, curada pelo médico interior, numa purificação de âmbito moral, para alcançar a bem-aventurança do encantamento divino ou a sabedoria. O problema possui dois aspectos, mas uma única via. Não obstante, Phillip Cary (1994, p. 573) nos mostra que para chegar ao fim, ambos aspectos terão de ser trilhados: “...nós não fruímos a beatitude, *beata vita*, até termos realmente encontrado a Verdade, o que é o mesmo que achar Deus”.

Esse pensamento nos leva a outro tema singular quando falamos de interiorização em Agostinho: o voltar-se para o interior é o primeiro passo para o voltar-se para Deus. Gilson defende essa tese ao mostrar que a interioridade não é autossustentável e é necessário o voltar para Deus, para poder se encontrar com Deus. Somente nesse ponto, a trilha terá sido andada por completo. Vale lembrar que essa concepção de Agostinho sobre a verdade residir no interior do homem, está ligada à sua resposta ou contestação à reminiscência platônica, e a utilização da memória neste processo.

Como se sabe, a reminiscência platônica traz a ideia de que nada conhecemos de novo e os conhecimentos não passam de recordações. Agostinho foi fortemente marcado por essa ideia. Uma pergunta surge no meio dessa ideia, um problema precisa ser solucionado, já que Agostinho não compactuará com a reencarnação, transmigração da

alma: como o homem pode conhecer verdades imutáveis, eternas e necessárias, sendo ele mero mortal, contingente e totalmente mutável?

Agostinho, então, responderá essa questão com a doutrina da iluminação, expondo que a iluminação divina coloca na alma humana a capacidade intelectual de enxergar a “luz incorpórea” de Deus. (AGOSTINHO, 1994, pp. 15, 24, 25). Consequentemente, Agostinho se desfaz da ideia de a preexistência da alma ser a razão pela qual conhecemos as coisas, mas sim a forma como fomos criados com um intelecto que nos dá a habilidade para esse conhecimento do imutável, eterno e necessário. Nessa perspectiva, ele confronta com a iluminação a reminiscência platônica, doutrina aquela que por causa de como o homem foi criado, com intelecto, capacitando-o a conhecer a verdade, extingue a concepção de que para conhecer a verdade teríamos que ter habitado em outros corpos passados.

Portanto, essa contraposição à reminiscência de Platão, torna-se o momento ideal para a ligação plena entre o Mestre interior e a iluminação. A alma, em sua natureza, pode conhecer tanto o sensível quanto as verdades imutáveis, e isso só é possível a partir do próprio pensamento.

Todas as coisas significadas por aquelas palavras já eram de nosso conhecimento, pois eu já tinha na minha mente o que significa três jovens, o que é forno, o que é fogo, o que é rei, o que quer dizer ser preservado do fogo e, finalmente, todas as outras coisas significadas por aquelas palavras. Se assim é, para que o conhecimento aconteça[...]. Não consultamos a voz de quem fala, a qual soa por fora, mas a verdade que dentro de nós preside à própria mente, incitados talvez pelas palavras a consultá-la. Quem é consultado ensina verdadeiramente, e este é Cristo, que habita, como foi dito, no homem interior, isto é: a virtude incomutável de Deus e a sempiterna Sabedoria, que toda alma racional consulta, mas que se revela a cada um quanto é permitido pela sua própria boa ou má vontade. (AGOSTINHO, 1973, cap. XII).

Agostinho destaca, na citação acima, que o aluno precisa ter o conhecimento das palavras que o professor usará para tentar passar algum conhecimento a este aluno, como explicado pela própria citação anterior de Agostinho. Só o pensamento é capaz de atingir o Mestre interior, propositalmente ou não. A alma abrange tanto as experiências do mundo sensível, quanto o conhecimento fora do mundo experimentável. Sem o pensamento, que é um processo da alma humana, não se chega ao conhecimento. Agostinho cria duas doutrinas que não podem existir separadamente, a iluminação pelo divino e o Mestre interior, a verdade, que é Cristo. A iluminação não só possibilita o

conhecimento pelo modo que o homem foi criado como também nos leva a entender que o que faz o homem conhecer a verdade é a própria verdade que está dentro dele.

Agostinho deixa claro que o homem pode chegar ao Mestre interior, já que ele foi criado de uma forma em que é possibilitado esse conhecimento da verdade, e que é o intelecto, o próprio ato de pensar, que o leva a conhecer, mas parece faltar algo: Como o homem utilizará o pensamento, o intelecto, para chegar ao Mestre interior? Foi dado o instrumento, mas não a forma de se chegar aquilo que o homem almeja, a verdade, que proporcionará a vida feliz. Agostinho, então, mostra que, primeiramente, é necessário a análise sobre o próprio pensamento, a fim de encontrar como o pensamento opera, quais as faculdades utilizadas para que ocorra essa operação. E já que todo o conhecimento advém da verdade, que é o Mestre interior, este dirá ao homem não só que a verdade habita no interior, mas também como chegar a essa verdade. A alma, conseqüentemente, precisa voltar-se para si, excluindo o desejo de conhecer o que lhe é exterior, para se conhecer; e para isso é necessário um instrumento vital, pertencente à própria alma, ao próprio intelecto, chamado de memória. Essa é a faculdade que o homem comporta, que o permite chegar ao conhecimento, faculdade que substituirá a ideia trazida pela reminiscência platônica e transmigração da alma, já que deve existir algo que torna o homem capaz de liberar o acesso ao Mestre interior alojado na alma humana. A luz utiliza-se, então, da memória para reconhecer a verdade no interior. Essa memória pode se dar de duas maneiras: a primeira é a memória conforme as experiências vivenciadas; a segunda é a memória existente na luz interior do Mestre. Uma é existencial, a outra é sobre o inteligível.

#### **4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O desejo de toda alma humana é viver a felicidade e nessa tentativa de alcançar a felicidade e poder vivê-la, se satisfazem exteriormente com coisas temporais e mutáveis, ao invés de, procurarem saciar-se interiormente com o que é eterno e que não muda. Agostinho foi um exemplo vivo de tentativas frustrantes de satisfação interior, indo ao encontro de sensações momentâneas nos falsos conhecimentos. Após sua conversão, ele escreve tudo baseado no conceito de Beatitude, que é a felicidade profunda, conseqüência da fruição de Deus no homem, por entender que a vida feliz é conseqüência da Verdade, pelo fato dela ser eterna e imutável. Agostinho, então, filosofa sobre a vida feliz

mostrando que esta só é possível na posse de Deus; por Deus guiar o homem à Verdade que é Cristo (Mestre interior) e por essa verdade ser o vínculo com a Suma Medida, o Espírito Santo. Logo, a posse de Deus, que é o primeiro requisito para a felicidade, tem que levar à uma purificação do coração para que a Verdade frua melhor na vida do homem e este consiga viver o reflexo da vida feliz. É isso mesmo, apenas o reflexo, já que Agostinho entende que a única vida que poderia ser chamada de vida feliz é a vida futura e infinita com Deus.

Todas as doutrinas agostinianas estão interligadas. Se a felicidade é possível somente com posse de Deus, Deus deve necessariamente existir. Para Agostinho, a existência de Deus não precisa ser provada, ela é inata a todo homem, exatamente pelo fato de Deus ser a Verdade, aquilo que é superior a razão, e que é compartilhada a todo homem. As coisas que o homem conhece são conhecidas porque existe a Verdade, porque existe Deus. Agostinho abre mais um espaço nas suas doutrinas para a teoria do Mestre interior e conseqüentemente elabora a doutrina da iluminação divina. Influenciado não somente pelas Escrituras, mas também pelos neoplatônicos, por Cícero e por Plotino, ele coloca a verdade no interior do homem, rompendo com a ideia de que o aprendizado é externo e apoiando de forma mais abrangente e contundente a ideia de que tudo o que pertence ao exterior não é a verdade em si, nem é ensinado, mas sim apenas um direcionamento para o homem chegar a verdade que já habita na alma; mas, necessita ainda chegar a ela por meio da memória daquilo que já se conhece, ligando ao direcionamento para aquilo que irá conhecer, que habita no interior da alma humana. A resposta para a sua possibilidade está na forma como o homem foi criado com intelecto, capacidade de pensamento, tendo a iluminação divina para guiar este intelecto. O homem foi criado com a capacidade de pensar e chegar à verdade por meio deste processo o qual Agostinho chama de interioridade.

Portanto, Agostinho, mostra ao homem que a Verdade é superior a existência porque ela é a própria existência. Tudo o que existe só existe porque é verdade e essa verdade é superior a razão, superior ao homem, superior ao intelecto, superior a tudo, pois sua existência não depende dos mesmos, mas a razão, o homem, o intelecto, o tudo, dependem da verdade para existirem. Agostinho descreve Deus como a Verdade que é superior a razão. Conseqüentemente, a felicidade, que é a questão principal tratada aqui,

só é possível com a fruição da Verdade no homem e é por isso que quanto mais o homem conhece a Verdade, mais esta fruirá nele e mais ele será feliz.

Uma abordagem tão ampla, duradoura e importante para a história do pensamento como fez Agostinho, talvez não seja mais possível; porém, suas concepções não são inquestionáveis ou irrefutáveis; mas, sim, servem exatamente para ser um ponto de partida para o homem que quiser adentrar nas investigações do conhecimento ou para aquele que quiser analisar os conceitos, as ideias, os fundamentos tratados. A investigação é o início para a verdade e esta é o alvo desejado daquele que investiga e filosofa.

#### REFERÊNCIAS:

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. 4ª ed. Trad. Oscar Paes Lemes. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001. Parte II. XI, XXVI.

\_\_\_\_\_. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1994.

\_\_\_\_\_. **A Vida Feliz**. São Paulo: Paulus, 1998.

\_\_\_\_\_. **Confissões**. 2ª ed. Trad J. Oliveira Santos e A. Ambrósio De Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. **O Livre Arbítrio**. 2ª ed. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995 - (Patrística).

\_\_\_\_\_. **Solilóquios**. São Paulo: Paulus, 1998.

\_\_\_\_\_. **De Magistro**. Editora Abril, Coleção Os pensadores, 1973.

CARY, P. **Signs and inwardness: Augustine's theological epistemology**. Yale University, 1994.

FITZGERALD, Allan D. (Org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Edição brasileira sob coordenação de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018. Coleção Filosofia medieval.

FRANGIOTTI, R. **Introdução**. In: AGOSTINHO. **A Vida Feliz**. São Paulo: Paulus, 1998.

GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995 - (Paidéia).

\_\_\_\_\_. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2007.

MECONI, David V.; STUMP, Eleonore (Org.). **Agostinho**. 2ª ed. Trad. Companion (Cambridge University Press). São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2016.

OLIVEIRA, N. de A. **Introdução**. In: AGOSTINHO, Santo. **A Vida Feliz: Diálogo Filosófico**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993.



## O PROBLEMA DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM TOMÁS DE AQUINO

### The problem of god's existence in Thomas Aquinas

José da Cruz Lopes Marques\*



\* Bacharel e mestre em Teologia; graduado, mestre e doutor em Filosofia. Professor colaborador do Seminário Batista do Cariri e da Faculdade Batista do Cariri na graduação nas áreas de Filosofia e Teologia Contemporânea e nas especializações de Teologia Bíblica e Apologética Cristã. É professor efetivo de Filosofia do Instituto Federal do Ceará.

**Contato:**

markvani18@yahoo.com.br

**RESUMO:**

O propósito deste artigo é analisar a argumentação de Tomás de Aquino em prol da existência de Deus. A discussão seguirá a exposição da *Summa contra gentiles* e, sobretudo, da *Summa theologiae*. Neste intuito, três questões serão analisadas, a saber, a crítica de São Tomás a argumento a priori nos moldes do argumento ontológico de Anselmo, a crítica àqueles que negavam a possibilidade de Deus ser demonstrado racionalmente e a defesa tomista da existência de Deus, expressa no argumento das Cinco vias.

**Palavras-chave:** Teologia natural, Fé e razão, Apologética, Escolástica.

**ABSTRACT:**

The purpose of this article is to analyze Thomas Aquinas' argument for the existence of God. The discussion will follow the presentation of *Summa contra gentiles* and, above all, *Summa theologiae*. To this end, three questions will be analyzed, namely, St. Thomas' criticism of a priori argument along the lines of Anselm's ontological proof, criticism of those who denied the possibility of God being rationally demonstrated and the Thomist defense of God's existence, expressed in the Five Way argument.

**Keywords:** Natural theology, Faith and reason, Apologetics, Scholastic.

## **1 – CONSIDERAÇÕES INICIAIS**

É bastante conhecido o esforço empreendido por Tomás de Aquino nos capítulos iniciais da *Summa contra gentiles* no sentido de estabelecer uma harmonização entre fé e razão, entre teologia e filosofia. No texto supracitado, o pensador dominicano demonstra que existem algumas verdades acerca de Deus que, mesmo sendo objeto de fé, são também conhecidas pela via racional, e mesmo aquelas verdades sobre o Ser Supremo que extrapolam os limites da inteligência humana, a exemplo da Trindade e da Encarnação, isso não significa que haja uma contradição entre as verdades reveladas pela fé e o conhecimento natural. Procedendo de uma mesma fonte primária, a sabedoria divina, estas verdades não poderiam se contradizer. Desse modo, em São Tomás, fé e razão trabalham de forma harmoniosa em prol do conhecimento das verdades divinas. Se a razão serve para introduzir a fé (*preambula fidei*), esta, por sua vez, suplementa a razão no exato momento em que seu poder cognitivo se esvai.

Da conciliação entre fé e razão mencionada acima brotará um dos tópicos mais emblemáticos do pensamento tomista: os argumentos racionais em prol da existência de Deus. As chamadas vias demonstrativas da existência de Deus, de fato, ocupam um privilegiado lugar no sistema do Doutor angélico. Para isto, vale lembrar que os argumentos, com algumas modificações, são encontrados em vários textos do pensador dominicano, a exemplo da *Summa contra gentiles*, da *Summa theologiae* e o *De Veritate*. A centralidade desse tópico tem levado a tradição filosófica a reconhecer no esforço tomista a fundação da chamada teologia natural. A conclusão pode até ser vista como apressada, visto São Tomás construir sua argumentação sob o fundamento da filosofia aristotélica, contudo, não há como negar os méritos e até mesmo a originalidade do Aquinate nesta questão. Não será preciso aqui mencionar os incontáveis desdobramentos que as vias tomistas tiveram na posteridade filosófica. Vale apenas lembrar que, mesmo na atualidade, após à devastadora crítica empreendida a estes argumentos por Hume e Kant, encontramos filósofos do mais alto prestígio se debatendo sobre a validade das provas tomistas. Se, por um lado, temos a tentativa de Alvin Plantinga de refutação da teologia natural, não menos pertinente é a defesa e reformulação desses argumentos feita por Richard Swinburne no célebre texto *A existência de Deus*.

Diante do exposto, neste breve artigo discutiremos o problema da existência de Deus na filosofia tomista. Para tal intento, é óbvio que nossa análise dará prioridade à clássica argumentação das Cinco vias. Não obstante, como o próprio Aquino, tanto na *Suma contra os gentios* quanto na *Suma teológica*, antes de discorrer sobre as vias propriamente ditas, empreende uma severa crítica a duas concepções diametralmente opostas sobre a existência de Deus, a saber, aqueles que afirmavam que a existência de Deus era evidente por si mesma (Argumento ontológico de Anselmo) e aqueles que negavam a possibilidade da existência de Deus ser demonstrada racionalmente (averroístas). Como se sabe, na *Suma contra os gentios* e na *Suma teológica* encontram-se as principais versões das Cinco vias. Pela sua concisão e clareza, seguiremos, neste artigo, a versão da *Suma teológica*, embora as demais versões possam ser eventualmente retomadas.

## 2 – CRÍTICA TOMISTA À DEMONSTRAÇÃO A *PRIORI* DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Tanto na *Suma contra os gentios* quanto na *Suma teológica*, antes de buscar fundamentar a existência de Deus a partir do argumento das Cinco vias, São Tomás empreende uma crítica bastante severa às duas principais posições sobre o assunto. O primeiro alvo de sua refutação é a posição que remonta ao argumento ontológico apresentado por Anselmo em seu *Proslogium* (2005). Como veremos, Aquino rejeitará firmemente qualquer possibilidade de demonstração *a priori* da existência de Deus. Segundo o entendimento tomista, esta posição está baseada no pressuposto de que a existência de Deus é evidente por si mesma. Conforme a sua formulação inicial no *Proslogium* 2, a demonstração *a priori* anselmiana pode ser resumida na estrutura seguinte:

- 1) Há uma noção geral, acatada tanto pelo crente quanto pelo descrente, segundo a qual Deus é “o ser do qual não se pode pensar nada maior”;
- 2) Quando o insensato ouve a expressão “o ser do qual não se pode pensar nada maior” e tenta negá-la, compreende essa afirmação e tem certa noção daquilo que deve ser entendido por esse conceito, ainda que não possa compreender Deus realmente;

- 3) Uma vez que o insipiente compreende a afirmação, Deus já se encontra em sua inteligência, e existir na inteligência já é uma modalidade de existência;
- 4) “O ser do qual não se pode pensar nada maior” não pode existir apenas na inteligência, pois isso encerraria uma contradição. Seríamos obrigados a admitir ilogismos do tipo: há um ser (que existe na realidade e na inteligência) maior do que “o ser do qual não é possível pensar nada maior” (que existe na inteligência);
- 5) Necessariamente, “o ser do qual não se pode pensar nada maior” existe tanto na mente quanto na realidade.

No capítulo 3 do *Proslogium* Anselmo retira as consequências lógicas da sua argumentação, a saber, a impossibilidade de “o ser do qual não se pode pensar nada maior” ser pensado como não existente. Tomando como ponto de partida a crítica apresentada na *Suma teológica*, São Tomás principia a sua análise recapitulando e listando os pressupostos nos quais a argumentação ontológica estaria fundamentada. Essa estratégia argumentativa é típica do pensamento tomasiano, sobretudo, nas *Sumas*. Ele costuma apresentar os argumentos nos quais a posição contrária se fundamenta para depois contraditá-los. Segundo o Doutor angélico, a posição em questão estaria amparada em três argumentos principais: 1) é evidente por si aquilo cujo conhecimento nos é natural, e não haveria como negar que o conhecimento de Deus não seja infundido em todos os homens<sup>1</sup>; 2) é evidente por si aquilo que conhecemos assim que conhecemos o nome que lhe designa, algo que se aplica ao nome Deus<sup>2</sup>; 3) é evidente por si por que é impossível que a verdade não exista, pois quando afirmo que a verdade não existe, esta

---

<sup>1</sup> São Tomás generaliza a noção empregada por Anselmo para principiar o seu argumento ontológico. Vale lembrar que o teólogo da Cantuária deixa claro que a ideia de Deus como “o ser do qual não se pode pensar nada maior” é um dado da fé, de modo que seria questionável até que ponto ele entenderia essa noção como inata a todos os homens. Essa questão é um ponto de desacordo entre os comentadores. Escribano (1965), por exemplo, é inclinado a considerar esta ideia como inata a todos os homens. Tomatis (2003), por sua vez, a restringe, colocando-a como fruto da iluminação especial de Deus. Boehner e Gilson (2003) vão além, pois, não apenas negam que ela seja inata, mas afirmam que o homem a percebe pela experiência.

<sup>2</sup> A maneira irônica como São Tomás retoma essa ideia do argumento de Anselmo é evidente no texto da *Suma teológica*. “...Ora, basta compreender o que significa o nome Deus, e se tem logo que Deus existe ...” (TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 162).

afirmação já é tomada como uma primeira verdade. Se, por outro lado, ela for considerada falsa, continua a valer que a verdade existe, e o Evangelho define Deus como sendo a própria verdade. Se a existência da verdade é necessária, a existência de Deus é auto evidente.

Antes de refutar um a um os argumentos nos quais a posição contrária parece se sustentar, Aquino nega a possibilidade de Deus ser auto evidente. Tendo como base o pensamento aristotélico<sup>3</sup>, o pensador dominicano alega a impossibilidade de se pensar o contrário daquilo que é evidente por si mesmo, impossibilidade esta que não se aplica a Deus. Como se vê, São Tomás advoga a legitimidade da negação da existência de Deus do Salmo 52 referido por Anselmo. Ao modo tomasiano: “Ora, podemos pensar o contrário da existência de Deus, pois, de acordo com o Salmo 52<sup>4</sup>: ‘o insensato diz no seu coração: Deus não existe’. Logo, a existência de Deus não é evidente por si” (TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 162). Para aprofundar esse ponto, o Aquinate distingue duas maneiras por meio das quais algo pode ser considerado evidente. Em primeiro lugar, uma coisa pode ser evidente em si mesma e não para nós (*secundum se et non quod nos*). A título de exemplo, uma proposição é evidente neste primeiro sentido quando o predicado está incluído na razão do sujeito, fato que ocorre na afirmação “Deus existe”. Em segundo lugar, algo pode ser considerado evidente em si mesmo e para nós (*secundum se et quod nos*). Não será preciso muito esforço para perceber que, na visão tomasiana, Deus seria evidente apenas no primeiro sentido. De fato, para o Doutor angélico, algo só é evidente no segundo caso quando “a definição do sujeito e a do predicado são conhecidas de todos” (TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 162), fato que não se aplica a Deus. A existência de Deus seria evidente apenas em si mesma e não para nós. A rigor, “a proposição ‘Deus é’ não é analítica. Nós não sabemos se o predicado ‘é’ faz parte da essência do sujeito, Deus. Logo, ela não pode constituir a premissa para uma demonstração *a priori*” (MONDIM, 1981, p. 180). A razão disso é porque, como vimos na abertura desse tópico, o homem não está em condições de conhecer a essência ou quiddidade divina, precisando que esta seja demonstrada por seus efeitos. Na ilustração tomada da *Suma contra os gentios*,

---

<sup>3</sup> Argumentação baseada no livro IV da *Metafísica* e nos *Primeiros analíticos*.

<sup>4</sup> Como São Tomás emprega o texto da Vulgata, de fato, nesta versão, a declaração do insensato aparece nos salmos 13 e 52 e não nos salmos 14 e 53 como nas versões protestantes.

podemos dizer que a natureza do todo e das partes é evidente em si mesma para nós porque conhecemos a sua essência, mas isso, definitivamente, não se aplica a Deus. Na explicitação de Reale a Antiseri (2003, p. 222), na visão tomista, “Deus é o primeiro na ordem ontológica, mas não na ordem gnosiológica. Mesmo sendo o fundamento de tudo, Deus deve ser alcançado por caminhos *a posteriori*, isto é, partindo dos efeitos, do mundo”.

Após defender a sua tese segundo a qual a existência de Deus é evidente apenas em si mesma e não para nós, São Tomás dedica-se à refutação de cada um dos argumentos nos quais o arrazoado anselmiano parecia estar fundamentado. Como vimos, o filósofo dominicano entende que o argumento do seu oponente estaria alicerçado em um conhecimento inato de Deus a todos os homens. Na sua objeção, o Aquinate nos lembra que a noção geral que os homens têm de Deus é bastante confusa e incerta, e isso, definitivamente, não implica verdadeiro conhecimento de Deus<sup>5</sup>. Nos termos da ilustração tomista, “conhecer que alguém está chegando, não é conhecer Pedro, embora seja Pedro que está chegando” (TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 163). Em relação a noção anselmiana segundo a qual aquele que ouve o nome de Deus, sabe automaticamente que ele é o ser do qual não se pode pensar nada maior, São Tomás questiona a possibilidade dessa ideia estar necessariamente no intelecto (*in intellectu*) de todo aquele que ouve o nome Deus. Se assim o fosse, não teríamos como explicar o caso daqueles que afirmam que Deus é um corpo. Na crítica feita a mesma ideia na *Suma contra os Gentios*, Aquino é ainda mais preciso em afirmar que a existência de Deus não é evidente a todos a partir de seu nome, pois, mesmo entre os que afirmam que Deus é, há aqueles que afirmam que Deus é o mundo.

A rigor, mesmo que a ideia de Deus como “o ser do qual não se pode pensar nada maior” estivesse, de fato, no intelecto, disso não poderia ser deduzida a existência deste ser na realidade. Como se vê, Aquino segue de perto a crítica do monge Gaunilo o qual,

---

<sup>5</sup> Em uma nota explicativa da *Suma teológica* é explicado como a existência de Deus é considerada evidente com base nesse princípio e a crítica de São Tomás a esta ideia: “Todo homem conhece a felicidade uma vez que a deseja, afirma o objetante; ora, a felicidade do homem é Deus, logo todo homem conhece Deus. A resposta é: se, na verdade, a felicidade do homem é Deus, isto não quer dizer que todo homem o saiba. E, aquele que sabe, não o sabe de modo imediato e apenas pela experiência íntima de seu desejo. Não poderíamos, portanto, compreender tal experiência como uma experiência de Deus.

nos dias de Anselmo, já denunciara a suposta confusão feita pelo argumento entre ser na inteligência (*esse in intellectu*) e ser na realidade (*esse in re*). A exemplo do monge de Marmoutiers, São Tomás considera arbitrária a passagem necessária da existência intelectual para a existência real. Ao modo tomasiano, “não 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). A crítica à simultaneidade entre *esse in intellectu* e *esse in re* também consta na versão da *Suma contra os gentios*, onde é ressaltado que, embora deva existir certa correspondência entre a coisa e o nome que a define, daquilo que nosso espírito é capaz de deduzir do nome deus, só se pode concluir que Deus existe apenas na nossa mente. Segundo Tomatis (2003, p. 32), “mesmo admitindo que a essência de Deus coincida com sua existência, ele permanece sempre uma realidade intelectual, um ser no intelecto”. Quanto a questão referente à evidência da verdade, o Doutor angélico objeta que apenas a verdade em geral é evidente para nós e não a verdade primeira, segundo aquilo que o argumento anselmiano parece pressupor. Gilson resume de modo exemplar a crítica tomista ao argumento de Anselmo no *Proslogium*. Nos seus termos:

A demonstração da existência de Deus é necessária e possível. É necessária porque a existência de Deus não é evidente; a evidência só seria possível em semelhante matéria se tivéssemos uma noção adequada da essência divina; sua existência apareceria, então, como necessariamente incluída em sua essência. Mas Deus é um ser infinito, e como não possui um conceito adequado de tal ser, nosso espírito finito não pode ver a necessidade de existir que a sua infinidade implica; logo, temos que concluir pelo raciocínio esta existência que não podemos constatar (GILSON, 2001, p. 658).

Na versão apresentada do Argumento ontológico no capítulo 3 do *Proslogium*, como vimos, Anselmo procurara demonstrar a impossibilidade de Deus ser pensado como não existente, desqualificando a própria negação do insensato. Na crítica tecida na *Suma contra os gentios* São Tomás faz questão de ressaltar que não há nenhum inconveniente com a negação do insensato. Isso porque o inconveniente em se pensar qualquer coisa como superior a qualquer outra que exista na realidade ou na mente aplica-se somente para aquele que concebe que Deus é o ser do qual não se pode pensar nada maior, o que, definitivamente, não é o caso do insensato. Ademais, para Aquino, não seria contraditório pensar Deus como não existente. Tal fato provem, esclarece o Doutor angélico, “não de imperfeição no seu ser, mas da debilidade de nosso intelecto, que não pode ver em si mesmo, e sim nos seus efeitos” (TOMÁS DE AQUINO, 1990, p. 35). Aquino descarta

ainda a tese segundo a qual o homem conhece a Deus naturalmente e naturalmente lhe deseja, afirmando que aquilo que o homem conhece e deseja não é Deus em si mesmo, mas apenas a semelhança de Deus.

Tem sido motivo de grande debate entre os estudiosos a crítica feita por São Tomás ao argumento ontológico de Anselmo. O problema central reside no fato de a refutação tomista, aparentemente, empregar uma visão distorcida do argumento original a fim de fortalecer sua crítica. Claramente, tanto na *Suma contra os gentios* quanto na *Suma teológica*, o pensador dominicano cita o argumento de seu oponente de modo indireto e não literalmente. Para um melhor entendimento vejamos a reconstituição tomista na *Suma contra os Gentios*:

Ora, [1] designamos pelo nome deus uma realidade acima da qual nada se pode pensar de maior. [2] É certo que essa noção forma-se no intelecto de quem ouve e compreende o nome deus. Assim sendo, [3] deve-se afirmar que ao menos no intelecto Deus é. Todavia, [4] não pode Deus existir apenas no intelecto. Isto porque aquilo que é no intelecto e também na realidade é maior do que aquilo que é só intelecto. Com efeito, o próprio significado deste nome está a dizer que nenhuma coisa é maior do que Deus. Donde concluir-se que [5] é evidente por si mesmo que Deus existe, o que já está de certo modo manifestado pela significação do nome (TOMÁS DE AQUINO, 1990, p. 34).

Para que não precisemos transcrever aqui todo o argumento de Anselmo apresentado no capítulo 2 do *Proslogium*, é suficiente lembrar que, de fato, a versão tomista omite duas sentenças importantes do argumento original. Para ser mais preciso, a modificação de uma e a omissão completa de outra. Sabe-se que o argumento ontológico é principiado com a afirmação seguinte: “Cremos, pois, com firmeza que tu [Deus] és um ser do qual não é possível pensar nada maior” (ANSELMO, 2005, p. 137). No modo como Aquino retoma a premissa inicial do argumento é eliminado o termo “Cremos” (*Credimus*), o que subverte a intenção de Anselmo ao formular o seu argumento. O monge beneditino faz questão de ressaltar que a noção de Deus como “o ser do qual não se pode pensar nada maior” é um dado da fé, algo não levado em conta na refutação tomista. Ademais, a refutação omite uma sentença fundamental do argumento anselmiano, a saber: “Se, portanto, ‘o ser do qual não se pode pensar nada maior’ existisse somente na inteligência, este mesmo ser, 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” (ANSELMO, 2005, p. 137). Vê-se que o argumento de Anselmo está baseado em uma

espécie de *reductio ad absurdum* (redução ao absurdo). Por meio deste recurso retórico ele demonstra o modo como o insensato acaba caindo em contradição ao tentar negar a existência de Deus. Noutros termos, logicamente falando, a sua negação acabaria levando a afirmação da existência de Deus. Neste sentido, a omissão tomista retira justamente o elemento que conferia maior força ao argumento de Anselmo. Sem a Redução, de fato, não haveria inconveniente da parte do insensato em tomar Deus como não existente, conforme argumentado por São Tomás em sua refutação.

### 3 – CRÍTICA TOMISTA AOS QUE REDUZIAM A EXISTÊNCIA DE DEUS A UM ARTIGO DE FÉ

No segundo momento de sua refutação tanto na *Suma contra os gentios* quanto na *Suma teológica*, Aquino direciona-se para os pensadores averroístas, os quais postulavam a impossibilidade de se demonstrar a existência de Deus. Procedendo da maneira usual, São Tomás recapitula os principais argumentos nos quais os adversários estavam fundamentados para depois refutá-los individualmente. Segundo o entendimento dos averroístas, uma demonstração da existência de Deus era inviável visto que: 1) a existência de Deus é um artigo de fé, não sendo, por isso, suscetível de uma demonstração racional; 2) em uma demonstração, o termo médio aponta para aquilo que o ser em questão é. Contudo, não é possível saber o que Deus é. Por esta razão uma demonstração de sua existência também deveria ser descartada; 3) Deus não poderia ser demonstrado por suas obras, posto que Ele é infinito e suas obras são finitas. Esta completa desproporção entre o finito e o infinito tornaria sem sucesso qualquer tentativa de demonstração da existência de Deus. Tal impossibilidade seria evidenciada na fraqueza das provas apresentadas pelos filósofos, segundo a recapitulação tomistas na *Suma contra os gentios*.

São Tomás principia a sua refutação dos argumentos contrários recorrendo ao próprio depoimento da Escritura, na qual a demonstração da existência divina parece possível. Aquino tem em mente a célebre passagem da *Carta aos romanos* na qual é afirmado que: “as perfeições invisíveis de Deus se tornaram visíveis à inteligência por meio de suas obras”. Embora o Doutor angélico fundamente a sua teologia natural na passagem supracitada, vale lembrar que este procedimento não será unanimidade na história da filosofia. Pascal (2005), por exemplo, declarará em seus *Pensamentos* que

jamais um autor sagrado tentou provar Deus por meio da natureza, recusando, claramente, o caráter demonstrativo do texto bíblico. Preliminarmente, Aquino estabelece ainda uma importante distinção entre duas formas de demonstração. Segundo ele, uma demonstração pode ser realizada partindo-se da causa para o efeito, daquilo que é anterior de modo absoluto. Trata-se, nos termos do Aquinate, da demonstração *propter quid*. Mas há outra forma de demonstração para o pensador dominicano, a demonstração denominada *quia*, na qual a argumentação parte dos efeitos para a causa. Ao modo tomasiano, “sempre que um efeito é mais manifesto do que sua causa, recorremos a ele a fim de conhecer a causa” (TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 164). Tal é o caso em relação a Deus. Como a sua criação é sempre mais manifesta, recorre-se a ela para tentar demonstrar a existência divina. Aquino faz questão de ressaltar que uma demonstração da existência de Deus só pode ser admitida no segundo sentido apresentado.

No que diz respeito ao argumento o qual a existência de Deus não pode ser provada por ser um artigo de fé, Aquino rejeita esta premissa com base no seu entendimento de que há um perfeito acordo entre as verdades da fé e as verdades da razão. Segundo esta compreensão, bem explicitada nos artigos introdutórios da *Suma contra gentios*, as verdades da razão são também colocadas como objeto de fé, e, mesmo que hajam verdades da fé que ultrapassem o conhecimento racional, isso não significa que haja contradição entre as duas instâncias. Se esse é caso, não haveria nenhum inconveniente no fato de uma verdade da fé ser demonstrada pela razão. Ademais, rigorosamente falando, a existência de Deus nem deve ser considerada um artigo de fé, mas apenas um preâmbulo dos artigos. No final das contas, nos diz o Doutor angélico, “nada impede que aquilo que, por si, é demonstrável e compreensível, seja recebido como objeto de fé por aquele que não consegue aprender a demonstração” (TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 165).

No que diz respeito ao segundo argumento dos adversários, São Tomás esclarece que ele está baseado no pressuposto segundo o qual tudo aquilo que transcende os sentidos e as coisas sensíveis deve ser considerado indemonstrável. Como Deus se encontra nessa categoria, ele não poderia ser demonstrado. Valendo-se tanto da metafísica aristotélica quanto da autoridade escriturística o Doutor angélico questiona a validade desse pressuposto. Aquino defende, como já afirmado, a possibilidade de se chegar à causa por meio de seus efeitos. É verdade que Deus, em si mesmo, não é acessível aos

sentidos, mas os seus efeitos o são e, por meios destes efeitos, sua existência poderia ser demonstrada. De fato, argumenta Aquino, se não existisse uma substância cognoscível acima da substância sensível não haveria como justificar a necessidade da própria metafísica, uma ciência acima da ciência natural (TOMÁS DE AQUINO, 1990). É óbvio que este argumento tomista seria de pouco valor em um contexto marcado pela crise do pensamento metafísico, no entanto, no contexto medieval, onde a metafísica estava em alta, ele era dotado de grande força argumentativa. Aquino esclarece ainda que quando a demonstração é empreendida partindo dos efeitos são os próprios efeitos que devem ser empregados no procedimento e não a definição da causa propriamente dita. Assim, no caso de Deus, para se provar que Ele existe, “deve-se tomar como termo médio não o que é, mas o que significa o nome, porque a pergunta que é segue a pergunta se existe” (TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 165). Como os nomes de Deus são dados com base em seus efeitos, fica assegurada a pertinência do termo médio, já que, com base na definição do nome, ele afirma algo sobre Deus. No conceito tomista de demonstração, o termo médio não precisa conter a essência ou quiddidade divina, mas apenas os efeitos que expressam o nome.

Quanto ao argumento segundo o qual a existência de Deus não poderia ser demonstrada *a posteriori* dada a desproporção entre o Criador infinito e a criação finita, São Tomás reconhece, de fato, haver tal desproporção. No entanto, isso não invalidaria o esforço demonstrativo. Por meio dos efeitos, é verdade, não podemos alcançar um conhecimento perfeito de Deus, mas, seguindo o princípio de causalidade, a existência do efeito prova a realidade da causa, pode-se demonstrar a existência de Deus por meio da criação finita. Ao modo tomasiano, “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, 2001, p. 165). Aqui, percebe-se a importância da distinção entre uma demonstração *propter quia* e a demonstração *quia* apresentada por São Tomás no princípio do artigo. Na demonstração *quia* (do efeito para a causa), seguida pelo Doutor angélico, não há a pretensão de demonstrar a essência ou quiddidade divina. Apenas sua existência é induzida da realidade dos efeitos.

#### 4 – A ARGUMENTAÇÃO TOMISTA PARA A EXISTÊNCIA DE DEUS

Seguindo o esquema desenvolvido por São Tomás na questão 2 do primeiro livro da *Suma Teológica*, no primeiro artigo, consideramos a sua crítica à demonstração *a priori*, nomeadamente, ao argumento ontológico de Anselmo. No segundo artigo, a crítica é dirigida aos pensadores averroístas que negavam a possibilidade de uma demonstração racional da existência de Deus, por considerarem este um artigo de fé. Como se vê, as duas concepções rejeitadas pelo teólogo dominicano representam extremos quanto à problemática da existência de Deus. Na concepção que remonta ao pensamento anselmiano, a existência é tomada como auto evidente e unívoca, já na concepção averroísta, a existência não é marcada pela auto evidência, mas pela equívocidade, o que a torna impossível de ser demonstrada racionalmente. Podemos dizer que a posição tomista exposta no terceiro artigo, é um meio termo entre as duas concepções listadas. A existência de Deus pode ser demonstrada. Neste sentido, ela não é apenas um artigo de fé. Não obstante, essa demonstração não é construída pela via *a priori*, mas seguindo um esquema *a posteriori* e analógico. Como nos lembra Édouard Hugon em seu estudo sobre Tomás de Aquino, “o que poderá nos convencer da realidade do infinito, não é só o conceito *a priori*, mas o fato *a posteriori*, porque o finito, não sendo por si suficiente, requer, para existir, o infinito e o necessário” (HUGON, 1998, p. 188).

A argumentação tomista em prol da existência de Deus é historicamente conhecida como Cinco vias (*as quinque viae*). Como afirmamos acima, esta argumentação aparece em várias obras de São Tomás, a exemplo do *Compêndio de teologia*, *Da Verdade* e a versão mais detalhada da *Suma contra os gentios*. A exemplo do que fizemos em relação à crítica do Doutor angélico em relação as opiniões correntes sobre a existência de Deus, tomaremos como referência a formulação apresentada na *Suma Teológica*. A escolha não é fortuita ou aleatória. Além de consideramos o seu aspecto conciso e objetivo, esta versão se encontra naquela que é a obra da maturidade do pensador escolástico. De fato, São Tomás morreria no ano seguinte à conclusão dessa gigantesca obra. Ademais, nas outras obras não encontramos as cinco provas reunidas de modo esquemático. Na *Suma contra os gentios*, por exemplo, encontramos apenas quatro vias, estando ausente a terceira via (do possível e do necessário). Dividiremos este capítulo em dois momentos. Primeiramente, listaremos os elementos comuns a todas as vias, na sequência, explicaremos, de modo esquemático, cada uma das vias.

#### 4.1 – Elementos fundamentais das cinco vias tomistas

Historicamente falando, as Cinco vias tomistas remontam à tradição aristotélica, formulada, sobretudo nos livros da *Física* e da *Metafísica*. Grosso modo, toda a filosofia tomista é tributária, em alguma medida, do pensamento de Aristóteles. Não obstante, em poucos lugares, está influência é tão evidente quanto nesta coleção de argumentos. Como se sabe, há em todo o pensamento tomista um esforço para conciliar fé e razão, teologia e filosofia. Certamente, o grande teólogo escolástico realiza esse empreendimento com o auxílio do filósofo grego. Assim, não há nenhuma surpresa no fato de o pensador dominicano retomar de modo especial o estagirita justamente na discussão acerca da demonstração racional da existência de Deus. De fato, em reconhecimento de sua dívida intelectual para com o filósofo grego, Aquino afirma no início de sua argumentação que apresentará as razões apontadas por Aristóteles para provar a existência de Deus (TOMÁS DE AQUINO, 1990, p. 37). De fato, todas as vias, com exceção da terceira, já haviam sido formuladas por Aristóteles. A despeito da influência aristotélica, São Tomás mantém-se ancorado na teologia bíblica. Ainda que o seu foco seja a demonstração racional da existência de Deus por uma via *a posteriori*, percebe-se a marca da tradição bíblica em sua argumentação. Vale lembrar que o pensador dominicano introduz as Cinco vias, na *Suma teológica*, citando a célebre definição de Deus no livro de Êxodo: “Eu sou Aquele que sou” (3:14).

Se do ponto de vista histórico, nas Cinco vias, Tomás de Aquino concilia o pensamento aristotélico com a tradição bíblica, epistemologicamente, ele recorre ao conhecimento sensível. Como as provas são sempre *a posteriori*, elas partem sempre daquilo que podemos captar no mundo por meio dos nossos sentidos. Dito de outro modo, os argumentos procedem sempre dos seus efeitos observáveis (físicos) para a sua causa não observável (metafísica). A justificativa para essa epistemologia sensista, nos lembram Boehner e Gilson (2012, p. 453), é que “a própria estrutura do ser humano está a exigir que o seu conhecimento pelos sentidos para, a partir deles, elevar-se ao suprassensível e até à Divindade. Como ser sensitivo-corporal, o homem depende da experiência sensível para a aquisição de todo e qualquer saber”. De fato, em todas as vias, o apelo aos sentidos é evidente. A primeira via, por exemplo, principia com a expressão “nossos sentidos atestam” (*et sensu constat*). Na segunda, o uso dos sentidos também é indiscutível. “Encontramos nas realidades sensíveis” (*Invenimus enim in istis sensibilibus*), nos termos

do Aquinate. Na via do possível e do necessário, a referência é menos explícita, mas inquestionável, pois considera as coisas e fenômenos que observamos no mundo por meio dos sentidos, a exemplo do nascimento e da morte (*cum quaedan inveniantur generari et corrumpi*). O mesmo ocorre com a quarta via, onde os sentidos são indispensáveis para percebermos os graus de perfeição dos seres no mundo ou identificarmos suas propriedades, a exemplo do calor. Precisamos dos sentidos para constatar que um corpo é mais quente que outro, que um terceiro é mais quente que os anteriores e que há outro que é maximamente quente em sua espécie. Na quinta via, novamente, há uma referência explícita aos sentidos. Ela começa com a sugestiva expressão “Vemos” (*Videmus*).

Do ponto de vista cosmológico, as vias tomistas tomam como pressuposto a existência de um mundo hierarquicamente organizado, um mundo marcado pelas ideias de finalidade e propósito. Esta concepção, obviamente, é tributária da física aristotélica, ao mesmo tempo em que não diverge da cosmologia criacionista bíblica. Seja para a compreensão da cadeia de movimentos, a sucessão de causas, a constatação de uma classificação das coisas perfeitas ou mesmo a constatação de que existe um propósito em cada ser e cada ser se insere dentro de um propósito mais amplo, a organização hierárquica do mundo é um postulado fundamental. A cosmologia retratada nas Cinco vias, ademais, atesta o caráter dinâmico do mundo, o que faz jus a célebre doutrina aristotélica do Ato e Potência. De fato, a compreensão de que as coisas no mundo estão sempre sujeitas a um processo de atualização é fundamental para que compreendamos a essência da argumentação tomista. Enfim, a cosmologia das vias postula a necessidade de a metafísica interagir com a física. Nesta interação, o Primeiro-motor interage com todos os movidos, a causa eficiente primeira está relacionada às demais causas, o Ser necessário é a razão de ser de todos os contingentes, o sumamente perfeito é o motivo de de todos os seres perfeitos e toda ordem e inteligência no mundo é proveniente da inteligência suprasensível.

Resta-nos, enfim, destacarmos os elementos lógicos nos quais estão fundadas as vias tomistas. Neste sentido, quatro princípios são recorrentes. Antes de tudo, as vias tomam como pressuposto a doutrina aristotélica da causalidade. Esse princípio aplica-se não apenas aos seres físicos, mas também as realidades metafísicas. A título de nota, no livro I da *Metafísica*, Aristóteles (2002) definirá a causa em quatro sentidos. Ela é a

matéria e substrato das coisas (causa material) a substância e essência (causa formal), o princípio do movimento (causa eficiente) e o fim da geração e do movimento (causa final). Esta noção de causalidade será fundamental para o desenvolvimento da argumentação *a posteriori* de São Tomás. De fato, a constatação de uma cadeia de causas no mundo é uma *conditio sine qua non* para que seja postulada uma causa primeira.

As provas tomistas estão ainda alicerçadas no princípio aristotélico da não-contradição, conforme é formulado no livro 3 da *Metafísica*. Esse princípio nos assevera que “é impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto” (ARISTÓTELES, 2002, p. 145). De igual modo, é impossível que uma mesma pessoa admita verdadeiramente que uma coisa existe e não existe para ela. É claro o emprego deste princípio na estruturação das vias tomistas. Esquemáticamente, o princípio ocorre sempre em um momento nuclear do argumento, logo após Tomás de Aquino apresentar a premissa fundamental do argumento e, em geral, antecipando a impossibilidade de uma redução ao infinito (*reductio ad infinitum*). Na primeira via, por exemplo, o Doutor angélico recorre ao princípio logo após constatar a necessidade de uma cadeia de moventes e movidos no mundo. Ao modo tomasiano, “não é possível que o mesmo ser, considerado sob o mesmo aspecto, esteja simultaneamente em ato e em potência” (TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 166). Já na segunda via, o princípio é retomado para mostrar a impossibilidade de algo ser a causa eficiente de si mesmo, posto que isso exigiria que tal coisa existisse antes de si mesmo.

Além disso, encontramos nas vias o elemento baseado na rejeição da *reductio ad infinitum*. Esta recusa pressupõe a noção aristotélica do Primeiro-motor, aquele ser responsável por dar origem ao nexos causal de moventes e movidos, a causa eficiente primeira. Se a regressão de causas se entender ao infinito, logicamente, não seria possível encontrar essa causa originária. Além disso, comenta Hugon (1998, p. 201), “assim como cada motor não é a causa primeira do movimento, também a série toda não poderia ser a causa primeira, como uma série de anéis não sustentados jamais constituirá o ponto de apoio necessário a todos”. De qualquer forma, à luz dos pressupostos assumidos por Tomás de Aquino, uma redução ao infinito será sempre absurda. É preciso que algo seja posto para encerrar o movimento regressivo. Esse algo não poderia participar da regressão. A título de nota, Dawkins e outros representantes do Novo Ateísmo, consideram injustificada a colocação de Deus fora do movimento de redução,

demonstrando com isso uma clara incompreensão sobre a lógica na qual está fundada a prova tomista (DAWKINS, 2007, p. 112).

Por fim, a conclusão das provas é sempre baseada em uma passagem necessária de uma propriedade fundamental e originária para Deus. Assim, o Primeiro Motor, a causa eficiente primeira, o ser necessário, a máxima perfeição e a inteligência que dá sentido e finalidade a todas as coisas são automaticamente identificados como Deus, fato que tem sido um dos principais alvos da crítica à argumentação tomista, sobretudo, quando se considera que ele está tentando demonstrar o Deus absoluto, amoroso e pessoal do cristianismo. Na sequência consideraremos alguns detalhes específicos das vias mostrando como elas podem ser estruturadas em proposições.

### 4.2 – Estrutura das vias tomistas

Ainda que as Cinco vias sigam uma estrutura similar, argumentando sempre do efeito para a causa, isto é, *a posteriori*, além, é claro, da dependência do pensamento aristotélico na sua constituição, existem nestas provas certas peculiaridades que não podem ser ignoradas. Indiscutivelmente, Aquino parece ter dado uma atenção especial à primeira via. Isso pode ser evidenciado no modo minucioso e exaustivo como ela é abordada na *Suma contra os gentios*, chegando, inclusive, a apresentá-la em duas versões. Além disso, nas vias 4 e 5 não há de modo direto a argumentação com base na *reductio ad infinitum*. O princípio é apenas sugerido. Na quarta via, por exemplo, seria absurda uma redução ao infinito nos graus de perfeição, pois isto não explicaria a perfeição última. Já na quinta via, seria de igual modo absurdo regredir ao infinito nas inteligências que parecem controlar as coisas menos inteligentes no mundo. Deve ser considerado ainda que a via do possível e do necessário, não está diretamente elaborada em Aristóteles, ainda que sua ideia esteja em conexão com a doutrina do Ato-puro<sup>6</sup>. Segundo Boehner e Gilson (2012) esta via remontaria ao pensamento do filósofo judeu Moisés Maimônides. Vejamos, então, a estrutura das vias separadamente:

---

<sup>6</sup> No livro XII da *Metafísica*, Aristóteles afirma: “Portanto, do que foi dito, é evidente que existe uma substância imóvel, eterna e separada das coisas sensíveis. E também fica claro que esta substância não pode ter nenhuma grandeza, mas é sem partes e indivisível. Fica, ademais, claro que ela é impassível e inalterável” (ARISTÓTELES, 2002, p. 567, livro XII, 1073a).

#### 4.2.1 – Primeira via

Denominada Via do movimento ou Via do Primeiro-motor, esta é para muitos a mais importante prova tomista para a existência de Deus. Em suma, ela está baseada na ideia segundo a qual o movimento causal no mundo nos leva necessariamente a postular uma causa primeira para a cadeia de movimento que envolve moventes e movidos. Em São Tomás, como em Aristóteles, entende-se por movimento “toda mudança, ou toda passagem de potência a ato (HUGON, 1998, p. 199). De modo *a posteriori*, essa prova parte daquele que parece ser um dos dados mais evidentes no mundo: a constatação de que existe movimento neste mundo, geração e destruição, deslocamento, mudanças de estados, alterações na natureza, etc. Contudo, é preciso reconhecer, como o fazem Boehner e Gilson (2012, p. 454) que “a prova se apoia em movimentos essencialmente ordenados, donde a necessidade de se concluir para um concurso divino, no sentido de um impulso motor ininterrupto”. Este argumento é encontrado tanto na *Física* (VIII, 5) quanto na *Metafísica*<sup>7</sup> (XII, 1071b). Abaixo, um esquema da *prima via* tomista, segundo a exposição da *Suma teológica*:

- a) Existem coisas que se movem no mundo;
- b) Tudo o que se move é movido por outro;
- c) Mover é levar algo de potência a ato;
- d) É impossível que o mesmo ser seja simultaneamente ato e potência;
- e) Do mesmo modo que é impossível que o mesmo ser seja motor e movido ao mesmo tempo;
- f) Por outro lado, não é possível proceder ao infinito nos moventes e movidos, pois, neste caso, não encontraríamos o primeiro-motor;
- g) É necessário chegar a um primeiro-motor não movido por outros e que a todos move;
- h) Esse primeiro-motor deve ser entendido como Deus.

#### 4.2.2 – Segunda via

Também conhecido como via da causa eficiente, este argumento segue uma estrutura muito parecida com aquela desenvolvida na primeira via. “Assim como a primeira prova vai da série de motores subordinados para um primeiro motor imóvel, a

---

<sup>7</sup> Conclusão do argumento: “Portanto, é necessário que haja um princípio, cuja substância seja o próprio ato. Assim, também é necessário que essas substâncias sejam privadas de matéria porque devem ser eternas, se é que existe algo de eterno. Portanto, devem ser ato” (ARISTÓTELES, 2002, p. 559, XII, 1071b).

segunda remonta da série de causas subordinadas para uma primeira causa não produzida, que existe por si mesma e que explica tudo” (HUGON, 1998, 203). A diferença é que, enquanto a primeira enfatiza a categoria do movimento, a segunda está mais preocupada com o princípio de causalidade, isto, a sucessão de causas até chegar a uma causa eficiente primeira. Neste argumento, também ao modo *a posteriori*, observa-se a sucessão de causas na natureza até chegar a uma causa eficiente primeira, de natureza metafísica. O argumento é retirado do livro II da *Metafísica*<sup>8</sup>. Além de apelar aos princípios de causalidade e de não-contradição e de mostrar a contradição da *reductio ad infinitum*, a relação necessária entre as causas (primeira, intermediária e última) é sustentada pela compreensão de que retirada a causa, retira-se automaticamente o efeito. Considerando que o efeito não pode ser negado, deve permanecer também a causa. Noutros termos, a negação de uma causa eficiente primeira nos obrigaria a retirarmos as causas intermediárias e as causas últimas o que seria, à luz da argumentação tomista, absurdo. Esquemáticamente:

- a) Há entre as coisas sensíveis uma ordem nas causas eficientes;
- b) Não há entre essas causas uma que seja a causa eficiente de si mesmo;
- c) Pois isso exigiria que a causa fosse anterior a si mesmo, o que é absurdo;
- d) Entre as causas eficientes, a primeira é a causa da intermediária e esta a causa da última;
- e) Se não houvesse uma causa primeira, não haveria nem a intermediária nem a última, pois, retirada a causa é suprimido também o efeito;
- f) Mas, se tivéssemos que retroceder até o infinito nas causas eficientes, não haveria a causa eficiente primeira;
- g) Portanto, é necessário afirmar a existência de uma causa eficiente primeira;
- h) Esta causa eficiente primeira deve ser entendida como Deus.

---

<sup>8</sup> Síntese do argumento aristotélico: “É evidente que existe um princípio primeiro e que as causas dos seres não são nem uma série infinita, no âmbito de uma mesma espécie, nem um número infinito de espécies. Com efeito, quanto à causa material, não é possível derivar uma coisa de outra procedendo ao infinito: por exemplo, a carne da terra, a terra do ar, o ar do fogo, sem parar. E isso também não é possível quanto à causa motora. Por exemplo: que o homem seja movido pelo ar, este pelo sol, o sol pela discórdia, sem que haja um termo desse processo. E, de modo semelhante, não é possível proceder ao infinito quanto à causa final. Não é possível dizer, por exemplo: que a caminhada é feita em vista da saúde, esta em vista da felicidade e a felicidade em vista de outra coisa, e assim, que algo é sempre em vista de outro. E o mesmo vale para a causa formal” (ARISTÓTELES, 2002, p. 73, II, 994b).

### **4.2.3 – Terceira via**

Como afirmamos acima, a via do possível e do necessário não é retirada diretamente de Aristóteles como as demais, mas, possivelmente, de Moisés Maimônides. Com base nisso, Allen e Springsted ressaltam que nesta via encontra-se a principal divergência de São Tomás em relação ao seu mentor intelectual. Por esta via “Deus não é um termo em contraste com os outros seres, que seriam o outro termo, como o Primeiro Motor imóvel de Aristóteles que, mesmo como puro pensamento e o mais elevado ser, é ainda parte do mundo. Deus é absolutamente capaz de ser sem o mundo” (ALLEN; SPRINGSTED, 2010, p. 170). O cerne do argumento consiste em postular a existência de um ser necessário, um ser que é e não pode não ser, visto que, um mundo apenas de seres possíveis e contingentes, seres que são mais em algum momento podem não ser, seria logicamente inviável. Já que todos os seres possíveis podem ser vistos como não ser em algum momento, seria possível imaginar um instante em que o não-ser desses seres se encontrassem, o que nos colocaria diante do nada absoluto. E desse nada, nada poderia vir a existir. Este é, certamente, o elemento mais sólido dessa via tomista, quiçá, de todos os argumentos. Ainda que Plantinga (2012), em sua crítica à Teologia natural admita a possibilidade lógica de seres contingentes poderem existir infinitamente, esta ideia parece bem pouco plausível. Até que ponto seres contingentes existindo infinitamente não seriam necessários? O fato é que, onde quer que reunamos dois ou mais seres que tenham um vestígio de contingência, será possível pensar um momento em que o elemento contingencial de ambos se encontram, o que nos levaria ao nada absoluto. Mesmo diante da existência de um único ser contingente, não poderíamos nos livrar da possibilidade do nada. Abaixo, um esquema do argumento:

- a) Existem no mundo coisas contingentes, coisas que podem ser e não ser;
- b) O que pode não ser, em algum momento não existiu;
- c) Se tudo pode não ser, em algum momento, nada existia;
- d) Se houve um momento em que nada havia, então, nada existiria também agora;
- e) Assim, é preciso que haja algo necessário entre as coisas;
- f) O que é necessário, tem a causa de sua necessidade em outro;
- g) Não é possível proceder até o infinito na série de coisas necessárias;
- h) É preciso que exista um ser que tenha em si a causa de sua necessidade;
- i) Esse ser necessário deve ser entendido como Deus.

### 4.2.4 – Quarta via

Também conhecida como via dos graus de perfeição, este argumento, ao lado da quinta via se constitui no cerne daquilo que Kant denominará de prova físico-teológica<sup>9</sup> na *Crítica da razão pura*. Modernamente, essa prova tem sido bastante empregada pelos defensores do Designer inteligente. A via baseia-se no fato de que existem graus de perfeição entre as coisas no mundo. De fato, há em cada espécie o maximamente perfeito. Isso nos levaria à existência de um ser sumamente perfeito, um ser que pudesse comportar a máxima perfeição de todas as espécies possíveis. Segundo a análise de Boehner e Gilson (2012, p. 456), “o argumento assenta na ideia de que a totalidade do ser e de suas 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”. Conforme o próprio Aquino reconhece tanto na *Suma contra os gentios* quanto na *Suma teológica*, esta via está baseada na *Metafísica*. De modo específico, ela remonta a duas ideias desenvolvidas por Aristóteles. A primeira encontra-se no livro II, no qual o pensador grego defende a existência de graus de perfeições entre os seres<sup>10</sup>. A segunda é retirada do livro IV, onde é defendida a ideia de algo que é maximamente verdadeiro<sup>11</sup>. Conforme, observamos abaixo, a estrutura desse argumento é um pouco diferente dos anteriores. Vejamos:

- a) Existem graus de perfeição entre as coisas no mundo;
- b) O mais o menos se dizem das coisas na medida que elas se aproximam do que é o máximo;
- c) Sendo mais verdadeiro o que mais se aproxima do sumamente verdadeiro;

---

<sup>9</sup> Embora reconheça a sua incapacidade de provar racionalmente a existência de Deus, Kant considerava este o argumento mais respeitável em prol da existência de Deus, conforme observamos no trecho seguinte: “Esta prova deverá sempre ser citada com respeito; é a mais antiga, a mais clara e a mais adequada à razão humana comum. Vivifica o estudo da natureza assim como dele extrai a existência e recebe sempre novas forças. Introduce finalidades e desígnios onde a nossa observação, por si mesma, os não teria descoberto e dilata os nossos conhecimentos da natureza, mediante o fio condutor de uma unidade particular, cujo princípio é exterior à natureza” (KANT, 2001, p. 532).

<sup>10</sup> “Mas qualquer coisa que possua em grau eminente a natureza que lhe é própria constitui a causa pela qual aquela natureza será atribuída às outras coisas. Por exemplo, o fogo é o quente em grau máximo, porque ele é causa do calor nas outras coisas. Portanto, o que é causa do ser verdadeiro das coisas que dele derivam deve ser verdadeiro mais que todos os outros” (ARISTÓTELES, 2002, p. 73, II, 993b).

<sup>11</sup> “Se, portanto, eles não erram do mesmo modo, é evidente que um dos dois erra menos e que está mais na verdade. Ora, se estar mais na verdade quer dizer próximo da verdade, deverá haver também uma verdade absoluta, acerca da qual o que está mais próximo, é também mais verdadeiro” (ARISTÓTELES, 2002, p. 161, IV, 1008b).

- d) Logo, existe em grau supremo o que é bom, nobre e verdadeiro;
- e) O que se encontra no mais alto grau de ser é a causa de tudo desse gênero;
- f) Existe algo que é a causa da bondade e perfeição em todos os gêneros e de todos os seres;
- g) Esse ser sumamente perfeito deve ser entendido como Deus.

#### **4.2.5 – Quinta via**

Também identificada como via do governo das coisas, para muitos, é nesta via que se fundamenta o argumento teleológico propriamente dito. Esta prova parte da constatação que há uma inteligência inerente ao mundo. Tal inteligência é vista no modo como, mesmo os seres que não são dotados de inteligência, parecem cumprir um propósito no mundo. Disto deve ser concluído que há uma inteligência exterior ao mundo responsável por conferir propósito e sentido a tudo que existe. Mais do que as anteriores, a quinta via está fundamentada na noção aristotélico-tomista de um universo hierarquicamente organizado. A exemplo do que ocorre na via dos graus de perfeição, o recurso da *reductio ad infinitum* não aparece aqui de modo explícito. A título de nota, esta via está baseada na tese aristotélica apresentada no livro II da Física, segundo a qual tudo na natureza caminha para uma finalidade. Na versão da Suma contra os gentios, Aquino reconhece ainda a contribuição do teólogo medieval João Damasceno para a elaboração desse argumento. Eis o esquema da quinta via abaixo:

- a) No mundo, algumas coisas sem inteligência agem com vistas a um determinado fim;
- b) Esta finalidade é demonstrada na regularidade em que agem;
- c) É com base em uma intenção e não ao acaso que elas alcançam determinado fim;
- d) O que não tem inteligência não tende a um fim se não for dirigido por algo;
- e) O que dirige a um fim as coisas sem inteligência, deve ser dotado de inteligência;
- f) Existe um ser inteligente que dirige todas as coisas para um fim;
- g) Este ser inteligente deve ser entendido como Deus.

### **5 – CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Indiscutivelmente a argumentação tomista em prol da existência de Deus representa um dos esforços mais notáveis e permanentes de conciliação entre fé e razão, entre Teologia e Filosofia. Para muitos, é neste empreendimento tomista que encontramos não apenas a mais elaborada síntese entre fé e razão, mas própria fundação da teologia

natural cristã. O esforço tomista em seguir Aristóteles, mas, ao mesmo tempo, superá-lo em fidelidade à tradição bíblica, também merece destaque. Além disso, é digno de nota o modo como São Tomás procura encontrar um ponto de equilíbrio entre posições diametralmente opostas sobre a existência de Deus. A via *a posteriori*, como vimos, encerra uma crítica tanto a ideia de que a existência de Deus deve ser tomada como auto-evidente quanto a ideia da impossibilidade dessa existência ser demonstrada racionalmente. O valor permanente da contribuição tomista revela-se, por exemplo, no modo como o argumento das Cinco vias continua a fomentar o debate entre teólogos e filósofos na atualidade, tanto de críticos quanto de defensores.

Apesar de sua profundidade argumentativa, longevidade e atualidade, a argumentação tomista está aberta a inúmeras críticas. Vale aqui destacar a sua retomada distorcida da prova ontológica de Anselmo de modo a enfraquecer o argumento de seu adversário. Em sua versão, como vimos, Aquino ignorou dois elementos fundamentais do argumento original: a noção do Deus como o ser do qual não se pode pensar nada maior, como um dado da fé e o recurso da *reductio ad absurdum*. Com esta omissão, o exercício de refutação é facilitado. Isso nos leva a questionar se, de fato, o argumento de Anselmo foi refutado pelo Doutor angélico.

Falando especificamente sobre o argumento desenvolvido nas Cinco vias, precisamos ressaltar uma limitação própria de toda argumentação que segue um percurso *a posteriori*, do efeito para a causa. Quando argumentamos do efeito para causa, não conseguimos encontrar a essência de Deus, posto que Deus é infinitamente maior do que o ajuntamento de todos os efeitos. Na crítica introduzida por Pascal, elaborada por Kierkegaard e seguida por Barth, há uma distinção qualitativa infinita entre Deus e suas obras, o que compromete a força do argumento. Isso para não mencionar aqueles efeitos indesejáveis no mundo que parecem contrariar a ideia de um Deus sumamente bondoso e sumamente poderoso como causa de tudo. Além disso, a passagem da concepção de um elemento fundamental, seja o primeiro-motor, a causa eficiente primeira ou a suma inteligência, para a noção de Deus é sempre realizada de modo automático. Tal fato pode ser questionado, já que essa categoria primordial concebida por Aristóteles é bastante distinta da própria compreensão de Deus na visão tomista. Obviamente, será preciso ressaltar que tanto na *Suma contra os gentios* quanto na *Suma teológica* São Tomás terá o cuidado de colocar, logo na sequência das vias, uma longa discussão sobre a pessoa de

Deus. Claramente, o seu objetivo é esclarecer a pessoa desse Deus demonstrado pelas Cinco vias. De qualquer forma, a argumentação tomista segue como um importante documento a ser considerado por teólogos e filósofos sobre este que permanece um problema atual: a existência de Deus.

#### REFERÊNCIAS:

- ALLEN, Diágenes; SPINGSTED, Eric. **Filosofia para entender a Teologia**. Santo André: Academia Cristã, São Paulo: Paulus, 2010.
- ANSELMO. **Proslógio**. In: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- ARISTÓTELES. **Física**. Barcelona: Editorial Gredos S.A, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Metafísica**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- ESCRIBANO, Ignácio. El avance teológico del Proslógion de San Anselmo. **Verdad y vida**, n. 23, 1965.
- GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- HUGON, Édouard. **Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- MONDIM, Batista. **Curso de filosofia**. Vol. 1. 6. ed. São Paulo: Paulus, 1983.
- REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia: Patrística e escolástica**. Vol. 2. São Paulo: Paulus, 2003.
- TOMÁS DE AQUINO. **Compêndio de Teologia**. Rio de Janeiro, 1977.
- \_\_\_\_\_. **Suma contra os gentios**. Vol. 1. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Suma teológica**. 2. ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço: Livraria Sulina Editora, 2001.
- TOMATIS, Francesco. **O argumento ontológico: a existência de Deus de Anselmo a Schelling**. São Paulo: Paulus, 2003.



### A PRESENÇA DO ONIPOTENTE: TEOLOGIA NATURAL E FÉ CRISTÃ

#### The presence of the Omnipotent: Natural Theology and christian faith

Victor Cosson Mota de Andrade\*



\* Graduando em Teologia pela Faculdade Batista do Cariri (FBC). Pós-graduando em Aconselhamento Bíblico pela FBC.

**Contato:**  
vicsandrade@hotmail.com.

#### RESUMO:

O presente ensaio tem o objetivo de apresentar o conceito de teologia natural através da exposição da fé cristã e sua relação com revelação a partir da perspectiva de Karl Barth em diálogo com Alister McGrath. Partindo da crítica de Barth à teologia natural e suas consequências, examinaremos a atualização do conceito a partir de McGrath, juntamente com seus pressupostos ao convergir teologia natural e a fé cristã.

**Palavras-chave:** Teologia Natural, Fé cristã, Karl Barth, Alister McGrath, Natureza.

#### ABSTRACT:

This essay aims to present the concept of natural theology through the exposure of the Christian faith and its relationship with revelation from the perspective of Karl Barth in dialogue with Alister McGrath. Starting from Barth's critique of natural theology and its consequences, we will examine the updating of the concept from McGrath, along with its assumptions in converging natural theology and the Christian faith.

**Keywords:** Natural Theology, Christian Faith, Karl Barth, Alister McGrath, Nature.

## 1 – INTRODUÇÃO

O fim do século XIX e início do século XX foram marcados por diversas transformações e reviravoltas, seja no campo social, econômico, cultural e até mesmo teológico. Ao final do século XIX a revolução científica, o racionalismo, o ceticismo e o liberalismo teológico imperavam por toda Europa e Américas, contudo, com o advento da primeira e segunda grande guerra mundiais, a necessidade de esperança e o apelo as crenças voltaram à tona e, trouxeram consigo uma alternativa para a insatisfatória resposta materialista, segundo a qual todos os atributos da realidade podem ser sintetizados pelo mundo sensível, resumidos aos fenômenos visíveis e à matéria verificável.

A concepção imanentista de mundo não era mais suficiente e os olhares e mentes se voltavam para uma resposta transcendente. O liberalismo teológico sofreu algumas reações, primeiro da teologia dialética e, posteriormente, alguns ataques do fundamentalismo (volta à ortodoxia). A teologia dialética, ou teologia da crise, teve entre seus principais proponentes Karl Barth, teólogo reformado suíço considerado um dos maiores pensadores religiosos do século XX.

Apesar de iniciar seus estudos ainda imerso no liberalismo teológico, Barth logo se desvinculou do movimento, partindo, então, para uma nova abordagem, posteriormente conhecida como teologia dialética, que entendia Deus não como uma simples parte do mundo dos fenômenos, mas como Ser infinito e soberano, “totalmente outro” que só pode ser conhecido quando se revela, entretanto, devido ao pecado e a própria finitude humana, a revelação só pode ser assimilada através da síntese como sendo um paradoxo entre o Criador e a criatura, pois sempre haverá uma distinção ontológica e qualitativa entre Deus e o homem, infinito ao finito, Santo ao pecador. Essa constante tensão entre revelação e conhecimento, Deus e homem e graça e julgamento podia ser vista em suas análises.

Na segunda grande guerra mundial Barth se tornou líder da Igreja Confessante da Alemanha, que era completamente opositora ao regime Nazista de Hitler. Suas inquietações teológicas ainda produziram diversas obras, como seu famoso comentário da Carta aos Romanos e sua *Magnum Opus*, a *Dogmática Eclesiástica*. Com mais de 9 mil palavras e dividida em vários volumes (infelizmente inacabada), em sua *Dogmática Eclesiástica* Barth refletiu acerca dos mais variados temas, e, é a um deles que daremos atenção especial neste ensaio: Teologia Natural e a Revelação.

Posterior a Karl Barth e distante de todas as intrigas sociológicas e teológicas da primeira metade do século XX, mas imbuído das mais difíceis temáticas pós-modernas que vieram de brinde com a pluralização e globalização pós-guerra fria, a segunda metade do século XX e início do século XXI trouxeram à tona novamente o tema da Teologia Natural e, com ele, outro grande teólogo, o ex-ateu e apologista cristão Alister McGrath.

Anglicano formado em Oxford, o Dr. McGrath é considerado um dos mais influentes pensadores cristãos da atualidade. Sua teologia da ciência buscou revisitar o tema da Teologia Natural em diversas obras e, de modo mais específico, a responder as diversas críticas levantadas contra a ela. Com sua nova abordagem, McGrath se tornou a mais importante voz acerca desse tema na contemporaneidade.

O intuito do ensaio não é trazer a resposta final em relação à temática, mas busca elucidar questões relacionadas à revelação corroborando com a análise de Barth e McGrath sobre Teologia Natural. Iniciaremos com as definições apresentadas por Barth e McGrath e posteriormente as suas respostas às críticas e inquietações, analisando em todo o decorrer do ensaio as diversas posições acerca da Teologia Natural.

## **2 – SEGUINDO AS MIGALHAS DE PÃO**

*“Os céus proclamam a glória de Deus, e o firmamento anuncia as obras das suas mãos” (Salmo 19:1 ARA).*

Conhecer a Deus e ler a realidade criada é um exercício que vem sendo debatido por diversos teólogos cristãos através dos séculos. Alguns duvidam da capacidade de conhecê-lo sem uma mediação direta, outros argumentam que a única mediação necessária é a razão que o homem possui e a natureza que revela as obras de suas mãos como pistas que apontam para uma realidade além da material, semelhante ao antigo conto de fadas infantojuvenil onde João e Maria espalham migalhas de pão ao adentrarem na floresta para não perderem o caminho de casa.

Alguns teólogos liberais redefiniram o fator do pecado humano ou entendiam que a natureza pecaminosa herdada de Adão não afetava tão profundamente assim as faculdades lógicas do homem ao ponto de torna-lo incapaz de reconhecer a Deus. Mas,

em suas proposições, muitos deles enxergavam uma capacidade inata no homem de conhecer e buscar a Deus, não tendo nenhum ou pouco prejuízo epistemológico. Contudo, a atmosfera do pecado é muito mais transgressora e, como no conto de João e Maria, as migalhas foram comidas por corvos, isto é, a realidade do pecado na natureza humana é tão radical que o homem ficou perdido em um estado inábil, confuso e impossibilitado de reconhecer por completo o Senhor, como diz em Romanos 3:9-10.

Debatendo acerca do conhecimento do Deus em sua *Dogmática*, Barth entendia que o ápice, ou o resumo claro do conhecimento cristão, estava na pessoa de Jesus Cristo, no Verbo encarnado, a Palavra em carne, sendo essencial para o homem uma interferência divina para que ele pudesse conhecer a Deus. Logo, para Barth, a principal interferência foi a encarnação do Verbo.

Outros, contemporâneos a Barth, como o teólogo católico Karl Rahner, enxergavam referenciais transcendentais e uma potencialidade tão forte no homem à obediência, chamada de “revelação transcendental” e ao conhecimento de Deus, ambos incutidos pelo próprio Deus na natureza humana. Não algo inato como a posição liberal, mas guiado ou sinalizado pelo próprio Deus. Não a natureza apontando para a natureza, mas o natural apontando de modo sobrenatural ao transcendente.

Mais recentemente, temos a compressão de McGrath acerca do tema, onde ele considera a leitura da realidade - semelhante a Rahner - a partir de um referencial transcendente como um dos objetivos da Teologia Natural e do acesso humano ao conhecimento de Deus não sendo inato ao homem, mas necessitado da revelação. McGrath não desconsidera o pecado como algo que ofusca ou desintegra o conhecimento do Senhor, no entanto, reitera que o pecado não aniquilou por completo a possibilidade da percepção de Deus por meio das coisas criadas.

O debate acerca da revelação natural de Deus para o homem é bastante denso e, em alguns aspectos, inconclusivo. Em parte, por alguns desprezarem a questão epistemológica ou considerarem o homem como regulamentador do seu próprio conhecimento e, então, de modo circular, não dar vazão ao debate. Outras, por encerrarem a discussão na pessoa de Deus e, por fim, colocá-lo como incognoscível.

Contudo, diante de toda a discussão, fica claro que Deus se revelou, e o que dele se pode conhecer foi por Ele revelado, que a própria natureza humana sem pecado

(encontrada em Adão e em Cristo) não pode conhecer a Deus plenamente pela própria finitude do homem criado e que, como criatura, sempre estará limitado em relação ao Criador. Mas essa é justamente a beleza da eternidade com Deus, onde eternamente aprenderemos acerca do Senhor com o melhor dos professores: Ele mesmo.

### 3 – O LIVRO DA NATUREZA: UM ESTUDO DE CASO

*“Nós temos que compreender que a revelação de Deus à nós é a pessoa própria de Deus e a obra do próprio Deus. Todo conforto, todo poder, toda a verdade deste revelação depende do fato de que é com Deus que estamos tratando”* (BARTH, Karl. **Dogmática eclesiástica**).

Conhecer a Deus é, de fato, um tema bastante denso e espinhoso em alguns aspectos. Mas, colocando em padrões sistemáticos, existe uma área de estudo da filosofia da religião que tenta de modo prático comprovar ou tenazmente supor a existência de Deus, essa é a Teologia Natural.

Apesar de ser outro campo de estudo bastante extenso, não pretendemos ser exaustivos na análise, o ensaio quer demonstrar apenas um comparativo entre os campos de estudos de Barth e McGrath e suas respostas às inquietantes “crises” da própria Teologia Natural. De todo modo faz-se necessário um rápido panorama histórico acerca desse aclamado campo de estudo.

Uma das noções mais antigas sobre Teologia Natural pode ser encontrada no idealismo platônico e sua noção acerca do mundo natural como um reflexo do mundo ideal e perfeito. Outra grande contribuição é a de Aristóteles ao concluir a existência do Motor Imóvel como a causa sem causa, argumento posteriormente retomado pelo escolástico Tomás de Aquino que em sua *Summa Theologica* demonstrou baseado na lógica aristotélica, que há uma concepção distinta entre natureza e graça e que o homem, pela razão, pode chegar ao conhecimento da existência de Deus, contudo, sem substituir a fé.

Mas, talvez a primeira referência crítica acerca do tema seja a de Agostinho de Hipona ao citar Varrão na sua obra *Cidade de Deus*, que devido sua influência epicurista, reduz os deuses apenas à esfera natural, ao *Physikos* ou *Naturalis* traduzido por Agostinho.

Assim como outros pensadores e filósofos, William Paley, com seu deísmo, defendeu a racionalização do homem a um ponto que o mesmo pode perceber a existência e ausência da ação atual de um Deus através da conhecida metáfora do relojoeiro. Outro que negou a necessidade de revelação, mas apelou à natureza humana foi Thomas Paine, que argumentou que as impressões digitais do designer natural são o que o homem chama de Deus.

Em qualquer esfera que a Teologia Natural tenha sido discutida, em sua gênese reside a comum preocupação de explicar o papel na natureza e sua relação com o conhecimento metafísico, buscando entender qual a conexão com o transcendente, não necessariamente relacionando-a com Deus, mas, em algum ponto, através da natureza, estabelecer contato com algo além do mundo natural.

Foi diante desse contexto que Karl Barth desenvolveu sua crítica a respeito da Teologia Natural. Em sua concepção, os erros dela estavam na comparação, função e em seus pressupostos básicos. Não é à toa que Barth enfatiza a questão de revelação como contraponto fundamental em comparação a Teologia Natural. Para ele, sem o advento do Verbo e sem a interferência sobrenatural de Deus - mesmo no chamado “Livro da Natureza” - era impossível conhecer a Deus ou algo acerca de Deus por alguma capacidade inata do homem.

#### 4 – POR QUEM CONHECEMOS A DEUS

*“O que quer que possam ser e significar, as entidades às quais a teologia natural está acostumada a se relacionar não podem vir em consideração como revelação de Deus, como a norma e conteúdo da mensagem entregue em nome de Deus” (BARTH, Karl. **Dogmática eclesiástica**).*

Diante da Teologia Natural, Karl Barth propôs uma resposta em sua *Dogmática* acerca da aparente contradição enxergada por ele entre a capacidade inata no homem e a revelação divina. Para Barth, qualquer tipo de conhecimento de Deus exige mediação. É impossível ver a face de Deus e sua objetividade desvelada sem que o homem seja exposto a sua ira destruidora, pois, caso isso não ocorra, aquele que vê a Deus teria que ser outro ou alguém igual a Deus. Por isso, segundo Barth, sem Jesus Cristo (o mediador) não podemos dizer nada sobre Deus, o homem ou seus relacionamentos um com o outro.

Seguindo em seu argumento, a Teologia Natural para Barth seria a doutrina da união do homem com Deus fora da revelação de Jesus Cristo. Nesse ponto, esse tipo de ensino não nos encontraria numa posição neutra, mas sistematizaria em nós o conhecimento pré-adquirido, pois, para Barth, do ponto de vista da revelação, a religião é vista como uma tentativa humana de antecipar os benefícios do conhecimento e relacionamento com Deus que a revelação fará ou já fez. Assim, esse tipo de religião seria fraca e arrogante, pois cria no homem a ilusão de que ele pode fazer algo por si mesmo, limitando, em certo aspecto, a ação de Deus no homem e tornando-o vassalo da verdade.

Nesse sentido, portanto, a Teologia Natural erra quando ignora a necessidade de revelação e acaba por substituir o próprio evangelho. Uma vez que para Barth o evangelho não é uma verdade entre outras verdades, em vez disso, estabelece um ponto de interrogação contra todas as verdades, inclusive contra a própria Teologia Natural.

Ao comentar a perspectiva de Barth, outro grande teólogo contemporâneo, Jürgen Moltmann, comenta um erro de Barth e posteriormente um acerto seu sobre essa questão da Teologia Natural. Para Moltmann, Barth errou ao não perceber a diferença entre a Teologia Natural e a Revelação, uma não é a outra, e uma não se coloca em concorrência com a outra, nem torna a outra supérflua, mas a completa. Contudo, segundo o próprio Moltmann, posteriormente Barth acerta ao dizer que o conhecimento da autorrevelação de Deus não torna alguém sábio, mas bem-aventurado, e o conhecimento natural torna alguém sábio, mas não bem-aventurado, mas são necessários ambos para que o homem seja feliz.

Fica claro, portanto, que para Barth qualquer conhecimento que não passe pela revelação de Deus através de Jesus Cristo ou que seja uma autorrevelação do próprio Deus, de modo sobrenatural para o homem, não pode ser produzido por algo inato no homem a partir de sua observação do mundo natural. O imanente não pode romper o natural e chegar ao transcendente, mas o transcendente pode vir até o imanente e fez isso em Cristo Jesus, na encarnação do Verbo de Deus.

## **5 – DIANTE DA CRIAÇÃO E DO SEU CRIADOR**

*“Eu creio no cristianismo como creio que o sol nasceu. Não apenas porque eu o vejo, mas porque através dele, vejo todo o resto” (LEWIS, C. S. O peso da glória).*

Vista como derrotada e apenas mencionada nos becos do cenário teológico recente, o estudo a respeito da Teologia Natural ganhou novos ares, principalmente pela boca e mãos de Alister McGrath.

Para McGrath, devido aos vários e imprecisos conceitos acerca de Teologia Natural, natureza e até mesmo conhecimento, uma reformulação e redefinição é necessária. A começar pela própria Teologia Natural, que se conceitua não como uma prova ou evidência da natureza que demonstra a existência de um Deus, mas trata-se de uma “ressonância” entre a maneira cristã de se olhar para as coisas e para o mundo a sua volta e sua relação com o próprio Deus. E através desse olhar “ressonante” é possível perceber a sabedoria de Deus como Criador do universo.

Em termos mais simples, McGrath define que o papel da Teologia Natural não se restringe somente a dar sentido ao mundo - o que já é de fato grande coisa - mas ver a coerência de toda a obra do Criador, aquele que ordenou o todo do universo à sua própria disposição de vontade, não atentando somente para cada parte em particular e procurando dar sentido especial a cada uma delas, mas observando que todas fazem parte de um quadro maior, como peças de um grande quebra-cabeça divino. Nesse tom, tanto um cientista que se debruça em pesquisas, experimentos e teorias formuladas pelo método científico, quanto um leigo e amante do mundo natural pode se deleitar com as maravilhosas obras do Criador expostas no grande quadro da criação. O livro de Gênesis nos deixa claro a atividade de governo que o homem deveria exercer sobre a criação de Deus. A imagem e semelhança em nós também delega essa responsabilidade de representatividade divina à toda a humanidade.

Também há certa importância apologética na Teologia Natural. Para McGrath, a Teologia Natural serve como instrumento de percepção do mundo sensível através da “ressonância” do Criador exposta claramente em sua obra. Certo destaque aqui é necessário: no capítulo dois e verso três do livro de Gênesis vemos a descrição final da obra dos sete dias em que Deus trabalhou na criação e a narrativa encerra com a seguinte

frase: “porque nele descansou de toda obra que, como Criador, fizera”. O destaque da criação de Deus direta e na operação dos sete dias nos leva a entender uma possibilidade de outros tipos de obra como a da própria redenção dos eleitos através de Jesus Cristo. Seria esse o desvencilhar da suprema revelação de Deus? Talvez uma amostra do que Karl Barth se referia ao tratar o Verbo como mediador para a correta compreensão de Deus?

A característica mais importante da Teologia Natural em sua serventia para a apologética é o fato de ser uma disciplina empírica e, nesse quesito, a leitura da realidade e busca pelo sentido se tornam pressupostos claros para o diálogo de cosmovisões, no exemplo da cosmovisão ateuista e naturalista que enxerga o mundo de modo fechado e sem nenhum referencial transcendente. Alvin Plantinga em seu mais recente livro<sup>1</sup> demonstra como essa cosmovisão é deficiente e limitada ao não explicar de modo claro a ordem e a coerência do universo. Já a cosmovisão cristã oferece um respaldo mais claro para o universo criado, explicando que sua ordem e propósitos podem ser vistos na criação, mas estão além dela, no próprio Ser de Deus.

Independente da interdisciplinaridade da Teologia Natural, fica clara a sua vasta gama de utilidades no estudo da natureza. É necessário, portanto, tratar de uma Teologia Natural Cristã e, nesse aspecto, fugir das perspectivas deístas e mal desenvolvidas. McGrath demonstra como a ressonância da criação, mas não a prova definitiva de Deus, e sim sua correspondência com o mundo criado, fornece pistas sobre o próprio Criador.

---

<sup>1</sup> *Ciência, Religião e Naturalismo* publicado em 2018 pela Editora Vida Nova.

## 6 – TEOLOGIA NATURAL CRISTÃ

*“A natureza não confirma nenhuma proposição teológica ou metafísica (ao menos não do modo de que estamos tratando), mas ajuda a demonstrar o que essa proposição significa. E isso, dentro das premissas cristãs, não é acidental” (LEWIS, C. S. Os quatro amores).*

A tentativa de produzir uma Teologia Natural cristã surge nas diversas abordagens dadas à mesma através dos séculos, assunto já tratado no início deste ensaio. Mas um dos principais problemas dessa questão é a motivação por trás disso: seria a tentativa de criar um significado para a realidade como fazem os construtivistas, ou descobrir o sentido a partir da análise do que está ao nosso redor? Para McGrath, o segundo parece mais acertado do que o primeiro. E, neste sentido, a busca pela “cristianização” da Teologia Natural não é uma tentativa egoísta de redimir a natureza, mas sim uma resposta a uma visão naturalista.

O grande interesse pela Teologia Natural surge em uma sociedade pós-kantiana que utiliza de meios para ler o transcendente ou dar vazão aos seus anseios e buscas por algo que dê sentido à realidade, mas acaba por não fornecer as respostas necessárias as mais violentas inquietações do homem. Nesse ínterim, brota a rejeição de Barth ao considerar que o advento da Teologia Natural surge como substituta da autorrevelação de Deus. Devido a isso, a sua abordagem recebeu críticas ferrenhas de outro teólogo. Emil Brunner respondeu às críticas de Barth dizendo que, segundo as Escrituras, a criação era o ponto de contato com a revelação de Deus e não uma substituta dela.

Posteriormente, quase como herança, McGrath desenvolveu uma nova abordagem parecida com a de Brunner, porém modificada em sua análise. Segundo McGrath, os limites da Teologia Natural são colocados pela própria criação e não haveria necessidade de temer, pois a leitura é feita a partir da obra de Deus. No entanto, uma questão que surge é: existe Teologia Natural Cristã? McGrath afirma que sim. Segundo o teólogo, a questão referente à racionalidade da fé cristã é um tema bastante atual, principalmente no ramo da apologética, que surge como uma resposta à neoteístas como Richard Dawkins.

Para McGrath, a grande preocupação de alguns - incluindo Barth - sobre a Teologia Natural é o pressuposto de que ela seria como prova da existência de Deus a partir da natureza, contudo, esse não é o propósito da mesma, pois se fosse esse o caso, Barth estaria

certo, para que serviria a Revelação? Mas não sendo esse o caso, McGrath explica que a revelação sempre vem primeiro e surge como lente para a leitura do grande quadro da criação de Deus. Nesse aspecto a Teologia Natural não provaria Deus, mas nos daria as ferramentas necessárias para olharmos para a natureza e vermos de modo nítido o propósito de tudo que foi criado por Deus.

A Teologia Natural Cristã, portanto, existe na esperança do desvendar divino, nos fornecendo a lente pela qual podemos ler a realidade de modo mais límpido e claro sem que haja uma inquietação existencial, pois, a cosmovisão cristã explica o que e o porque a criação é como ela é.

## **7 – UM PROBLEMA DE REFERÊNCIA**

É perceptível que, diferente de Barth, McGrath não considera a Teologia Natural um método ou um campo de estudo problemático e sim uma porta e via clara para uma melhor compreensão da natureza criada e reconhecimento do plano do Criador. Talvez a principal diferença entre os dois autores esteja em suas abordagens acerca da revelação divina e do papel dela no conhecimento de Deus. Enquanto Barth considera que a Teologia Natural, por si, nega a necessidade da revelação de Jesus Cristo para o entendimento de Deus no homem, para McGrath não existe essa distinção tão aparente e a busca de sentido e ordem no universo nos leva a compreender os ecos de Deus.

Toda a questão e problemática apresentadas por Barth reside no momento e no referencial do teólogo ao discorrer sobre o tema. Para Barth, a Teologia Natural seria sinônimo de conhecimento de Deus sem revelação, uma espécie de telescópio apontado para o centro do universo esperando de algum modo achar um referencial transcendente dentro da realidade sem nenhuma ajuda, a não ser as lentes do próprio telescópio. Alguns poderiam dizer que o telescópio estaria com suas lentes quebradas ou que mesmo que estivesse perfeitamente operante, nunca seria possível alcançar o transcendente com suas lentes, mas Barth diria que se ele não olhasse para Cristo, que dá a visão ao homem, seria impossível conhecer a Deus.

Já para Alister McGrath, a Teologia Natural é uma área de estudo que analisa e mede a ressonância do universo, percebe a ordem e o sentido de modos únicos. É a fibra ou a ferramenta que a criatura usa para compreender a complexidade da criação e se

maravilhar com as obras do Criador. Para McGrath, falar de Teologia Natural Cristã não é estranho, pelo contrário, é necessário, pois a cosmovisão cristã é a que melhor pode explicar os pormenores do propósito do universo. Semelhante a um girassol que ao apontar para o sol sobrevive pela luz que emana do corpo celeste, assim é nossa relação para com o Sol da Justiça e a leitura de todo o universo a partir da lente cristã.

Enquanto Barth rejeitava totalmente a ideia da Teologia Natural, pois a enxergava como uma doutrina que desconsidera a autorrevelação de Deus, McGrath entende que a Teologia Natural funciona como óculos para a leitura do livro da natureza, onde ela percebe a ação de Deus em sua criação e sua “digitais” por todos os lados, não negando a revelação específica contida em Jesus e nas Escrituras, mas a estendendo, pois como fundamentalmente explica McGrath, uma revelação não nega a outra, mas cada uma tem seu papel específico no plano do Senhor, sem negar o Verbo ou a criação.

É evidente que o presente ensaio não abrangeu todos os pontos sobre a questão da Teologia Natural e a Revelação cristã mediante a fé. Contudo, desde a gênese do projeto, o propósito do ensaio era realizar uma avaliação simples e comedida. De modo introdutório, o objetivo do ensaio foi mostrar uma visão clara sobre o que é a Teologia Natural na visão de Barth e McGrath e suas implicações e respostas aos possíveis dilemas ocasionados por ela.

O objetivo principal do ensaio foi explicar sinteticamente a epistemologia divina e a condição da Teologia Natural ao ir de encontro com a capacidade do homem, seja por limitação natural (própria natureza humana) quanto espiritual (realidade do pecado no homem), focando nos conceitos fundamentais, nas posições centrais e realizando um breve histórico acerca do tema, buscando fornecer uma resposta sobre o aparente conflito da Teologia Natural com a fé.

A Teologia Natural é um campo de estudo vastíssimo e se faz necessária uma análise mais profunda sobre temas pouco tratados no ensaio, que talvez, em outra oportunidade possam ser mais comentados, como: análise mais profunda do significado de Teologia Natural em Alister McGrath, sua aplicabilidade na comunidade cristã e na sociedade em geral, bem como quais as consequências na pós-modernidade.

Em síntese, a Teologia Natural não é um estudo que devemos temer ou que não possa ser útil à nossa fé, pelo contrário, corretamente empregado é de excelente serventia

à compreensão do mundo e ainda mais à apologética cristã, fornecendo assim uma ponte de contato com as demais disciplinas científicas relacionadas a Teologia, funcionando como um eco dos planos de Deus na nossa realidade.

#### REFERÊNCIAS:

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Estudo MacArthur**. Almeida Revista e Atualizada. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010. 2048 p.

MORELAND, J. P.; CRAIG, William Lane. **Filosofia e Cosmvisão cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2005.

PLANTINGA, Alvin. **Ciência, religião e naturalismo: onde está o conflito?** São Paulo: Vida Nova, 2018, 320 p.

FERREIRA, João Cesário Leonel. Jesus, Herodes e os Magos: Uma interpretação histórico-literária de Mt 2.1-12. **Fides Reformata**, São Paulo, v. XI, n. 1, p. 31-50, nov. 2004.

BARTH, Karl. **Dogmática Eclesiástica: uma Seleção com Introdução de Helmeut Gollwitzer**, São Paulo: Editora Fonte, 2017, 406 p.

MCGRATH, Alister E. **Teologia Natural: uma nova abordagem**, São Paulo: Vida Nova, 2019, 368 p.

MOLTMANN, Jürgen. **Teologia natural: pressuposto ou futuro da teologia da revelação?** Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/509881-teologia-natural-p-suposto-ou-futuro-da-teologia-da-revelacao-artigo-de-juergen-moltmann>>. Acesso em: terça-feira, 19 de novembro de 2019.



## O DRAMA DA DOCTRINA

Kevin J. Vanhoozer

Fares Camurça Furtado\*



\* Médico generalista formado pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), membro da Igreja Batista de Novo Juazeiro (Juazeiro do Norte/CE); teólogo, com formação no curso livre de Teologia, com Ênfase em Exegese, pelo Seminário Batista do Cariri (SBC), pós-graduando em Apologética pela Faculdade Batista do. O autor é responsável pelo blog: <https://farescamurcafurtado.wordpress.com/>.

**Contato:**  
farescfurtado@gmail.com.

Definitivamente, este não é um livro para iniciantes em Teologia. Kevin J. Vanhoozer é um grande escritor e professor de Teologia. Seus estudos em Westminster e Cambridge, bem como sua atuação profissional em Edimburgo e, atualmente, como professor de Teologia Sistemática na Trinity Evangelical Divinity School, referendam seu cartão de visitas. No entanto, títulos acadêmicos e experiências profissionais em grandes universidades não necessariamente fazem de alguém um grande teórico em sua área de atuação. Porém, a obra de Vanhoozer autentica o que já era de se esperar de um Ph.D. formado em Cambridge.

Os escritos de Vanhoozer não são nada fáceis e estão alicerçados em conhecimentos atualizados de Linguística, Hermenêutica e Teologia. Na verdade, não indicaria este como primeiro livro de Vanhoozer a ser lido. A obra de Vanhoozer mais remetida no presente livro, um verdadeiro tratado de Filosofia da Linguagem aplicada à Hermenêutica, é o clássico:

*Há um Significado nesse texto?*<sup>i</sup>

Para entender a teoria dos atos de fala aplicada ao sistema teológico de Vanhoozer, uma teologia da cruz, tomando como paradigma a Trindade, faz-se necessário primeiro ler *Há um Significado nesse texto?* Ele coloca o autor, o texto e o leitor na perspectiva correta, fazendo uma verdadeira desconstrução do desconstrucionismo, fixando o último prego no caixão do pós-estruturalismo, sem, no entanto, deixar de aproveitar *insights* úteis provenientes da pós-modernidade. Fiz uma leitura inspecional de *Há um Significado nesse texto?* e analisei alguns capítulos. A obra é magnífica e seminal para descortinar o pensamento de Vanhoozer.<sup>ii</sup> Em outra obra, Vanhoozer trata dos prolegômenos, a saber, com o que devo começar a Teologia? Com a Bíblia, com Deus, com a igreja? Sua resposta está na obra *Teologia Primeira*.<sup>iii</sup>

Em 2016, participei do 10º Congresso de Teologia Vida Nova, que contou com a presença de Kevin J. Vanhoozer e Wayne Grudem, dentre outros preletores nacionais como Jonas Madureira, Franklin Ferreira e os maravilhosos devocionais do saudoso Pr. Russell Philip Shedd. Foi um momento muito edificante! Por ocasião desta viagem, o amado irmão Francisco Dário de Andrade Bandeira me propôs um encontro para tratarmos sobre o referido congresso e um bate-papo sobre a obra “O Drama da Doutrina”. Aceitei o desafio e li a obra com bastante esmero. Agradeço ao mestre Dário pela oportunidade que me permitiu de expor a obra em nosso encontro e pelas excelentes explicações sobre detalhes filosóficos que estavam acima do meu alcance. Relato isto para mostrar que muitas vezes, um desafio ou uma indicação de alguém podem ser decisivos para nossa imersão em determinado livro ou área de estudo. Por tal motivo, li na íntegra primeiro “O Drama da Doutrina” e não “*Há um Significado*”. Simplesmente fiquei encantado com *O Drama da Doutrina*. Mas creio que o teólogo deve ler em ordem as obras já citadas para apreender melhor o pensamento de Kevin J. Vanhoozer: 1). *Há um Significado Nesse Texto?*; 2). *Teologia Primeira*; 3). *O Drama da Doutrina*.

Vern S. Poythress escreveu sua metodologia teológica sob a analogia musical (confira minha resenha desta obra em postagem disponível no blog: <https://farescamurcafurtado.wordpress.com/2017/01/11/resenha-02-teologia-sinfonica-vern-s-poythress/>). John Frame escreveu sua Teologia Sistemática sob a analogia multiperspectival.<sup>iv</sup> Kevin Vanhoozer, por sua vez, desenvolve seu método teológico sob a analogia da dramaturgia. A doutrina é um grande drama que é encenada no palco da

criação. Os elementos do drama envolvem o dramaturgo (teologia), o roteiro (Escrituras), a atuação (compreensão teológica), o diretor (pastor) e a companhia (igreja). Ele adapta o conceito de Theodrama dos escritos de Hans Urs von Balthasar ao seu método teológico, valendo-se da teoria dos atos de fala (que possui em J. Austin<sup>v</sup> uma leitura seminal). Assim, a analogia é dramática; o centro diretor teológico é o cânon e leva em conta os mais recentes estudos em Linguística. Por este motivo sua abordagem teológica ficou conhecida como “canônico-linguística”.

Seguindo a linha da história da Redenção, o Drama da Doutrina ocorre em cinco (05) atos: 1). Criação; 2). De Gênesis 2 até o fim do Antigo Testamento; 3). Jesus; 4). Cristo ressurreto enviando o Espírito e criando sua igreja e, 5). *Eschaton*, com o pleno relacionamento entre Deus, Israel e a igreja (p. 19).

Vanhoozer recebe a influência de Nicholas Lash, seu preceptor no doutorado. A influência deste estudioso levou Vanhoozer a se dedicar a estudos sobre a pós-modernidade, realizando um diálogo saudável com várias vertentes da teologia, sem, no entanto, deixar de ser ortodoxo. O que motivou Vanhoozer a desenvolver essa perspectiva teológica foi o descaso para com a doutrina, até mesmo nos arraiais conservadores. O dinamismo auferido à doutrina por meio da *analogia dramatis* pode arregimentar mais pessoas a viver um cristianismo autêntico, equilibrando o leão da doutrina com o cordeiro da aplicabilidade pastoral.

Certamente, uma obra que serve como modelo opositivo para a referida obra é *The Nature of Doctrine*, de George Lindbeck. Este autor representa o que ficou convencionalizado como virada linguístico-cultural. Sendo assim, o significado do texto não é determinado pelo cânon, nem pelo texto em si; aliás, quem decide o que é o cânon, pela perspectiva de Lindbeck é o consenso da comunidade eclesial em reunião (interpretação reader-response). Para Lindbeck, as palavras não são unidades epistêmicas que visam meramente produzir asserções teológicas. Neste sentido, ele está além dos liberais que creem que a doutrina é propositivista. Lindbeck, é pós-liberal, numa esfera onde a cultura eclesial determina a doutrina. Uma obra conservadora que interage com *The Nature of Doctrine* é o livro de Alister McGrath, intitulado *A Gênese da Doutrina*.<sup>vi</sup> É possível que a partir desta interação o nome da obra ora resenhada surgiu. *O Drama da Doutrina* tem como objetivo:

corrigir (sem reagir de forma exagerada) esse passo em falso linguístico-cultural situando a autoridade não no uso das Escrituras por parte da comunidade, mas no que Nicholas Wolterstorff chama de discurso autoral divino. (VANHOOZER, 2016, p 27-28).

Perceba que Kevin J. Vanhoozer apresenta muita afinidade com o texto bíblico e forte ênfase canônica e ortodoxa, mas aproveita o foco prático de Lindback, quando assevera que: “O presente livro expõe uma teologia canônico-linguística pós-conservadora e uma teoria diretiva, que crava a teologia com mais firmeza nas Escrituras, enquanto preserva a ênfase prática de Lindback.” (IDEM, p. 13).

Esta abertura para lidar com a ênfase prática de Lindback, em contrapartida, incorre em uma crítica aos propositivistas (Grudem, Berkhof, Charles Hodge, etc.). Vanhoozer afirma que “formas de exegese que tratam os textos bíblicos como dados e não como portadores do discurso divino são claramente *não dramáticas*.” (p. 37).

Vanhoozer também critica a fragmentação denominacional pós-Reforma e aponta para a necessidade de retomar uma ortodoxia católico- evangélica. Não basta ser canônico, pois sua comunidade religiosa não é detentora da hermenêutica totalmente correta. O conceito de catolicidade nos ajuda. Devemos ser canônicos, mas também católicos (a igreja no sentido de povo de Deus como um todo). “A catolicidade não é domínio exclusivo da igreja romana da mesma forma que o evangelho não é domínio exclusivo dos evangélicos”. Ele explica o que entende por catolicidade: “Evangélico é a ideia central, mas católico acrescenta um qualificador antirreducionista crucial, o qual proíbe que algum receptor isolado do evangelho se torne superior aos outros”. Mas não se apresse em julgar Vanhoozer, pois sua teologia não é ecumênica (p. 46) ao contrário de Lindback.

O próprio John Frame reconhece o valor dos escritos de Lindback (e para muita gente, John Frame é bem mais conservador que Vanhoozer). Frame afirma:

Doutrina consiste em três coisas: verdade proposicional; expressão da experiência de regeneração ao pecador doente e regras para fala e conduta das criaturas de Deus. Nenhuma destas três exerce prioridade sobre as outras. O livro de Lindbeck é uma exploração excelente da terceira perspectiva, a qual é, indubitavelmente, a mais negligenciada na teologia dos dias presentes. Nós podemos aprender com Lindbeck que o propósito da doutrina não é ser simplesmente repetida, mas também ser “aplicada” ao ser usada por todos os propósitos de Deus no mundo. E se nós não podemos usá-la, nós não podemos, em um sentido sério, entendê-la.<sup>vii</sup>

O livro divide-se em quatro partes: o drama, o roteiro, o dramaturgista e a encenação.

Na primeira parte o autor trata sobre o Evangelho e sua relação com o Deus Triúno, em seus aspectos de diversidade e unidade. É uma exposição de como a teoria dos atos de fala envolve as pessoas da Trindade em seus aspectos locucionários, ilocucionários e perlocucionários.

Tomando como base Hebreus 1:1, Vanhoozer afirma que o Pai fala (ele emite locuções), mas hoje nos fala pelo Filho, que é a Palavra Encarnada de Deus, a Palavra que age; esses atos da Palavra apontam para os aspectos ilocucionários da fala, as ações que a palavra exerce. Mas neste sentido, o Espírito Santo é o agente que efetiva e garante a eficácia da ação da Palavra (aspecto perlocucionário). Esta ação do triúno é feita de maneira pactual, apresentando o seu Evangelho e aplicando-o ao interlocutor, que passa a participar da ação comunicativa também (aspecto interlocucionário).

Neste sentido, Deus não apenas está falando, mas também está agindo por meio da fala. Ao longo das cenas, existem muitas entradas e saídas, sendo que um evento paradigmático de saída (o descer das cortinas) é o Êxodo. Jesus também teve um êxodo, uma saída (sua morte, conforme Lucas 9:31) e por meio deste Êxodo, possibilitou a chegada de um novo ato, por meio da entrada do Espírito Santo.

Uma crítica pessoal a Vanhoozer é que ele apresenta uma atitude paradoxal ao dizer que não será nenhuma escola ou ênfase que dará o tom de sua teologia, mas percebe-se nitidamente a influência da filosofia da linguagem, por meio da **teoria do ato de fala**, nos seus escritos.

Vanhoozer também critica o estilo épico, que é monológico (só há uma voz no discurso), mas não deixa de observar o seu cuidado e respeito com a escola propositivista: “O objetivo é reabilitar a abordagem propositivo-cognitiva da teologia, expandindo o que queremos dizer com “cognitivo” e dramatizando o que entendemos por ‘proposição’”.

Na parte 2, Vanhoozer nos apresenta o roteiro, a saber a direção dramática que o cânon exerce na vida da comunidade. Sobre o roteiro, o autor pontua: “A doutrina é um guia para as encenações do evangelho roteirizadas, mas dinamizadas pelo Espírito por parte da igreja” (p. 117); “O Espírito Santo é tanto o autor do roteiro quanto aquele que orienta a encenação contemporânea da igreja – suas variações de improviso – pelo

roteiro” (p. 118) e, “O drama da doutrina consiste na direção do Espírito para que a igreja participe corretamente da ação evangélica através da encenação de seu roteiro oficial”.

Ele elenca 5 pontos importantes para o roteiro:

1) A doutrina fornece uma sinopse para identificação das *dramatis personae* e para compreensão do enredo teodramático básico.

2) A doutrina é a direção para que o cristão participe adequadamente no drama da redenção, permitindo, assim, a continuidade das missões do Filho e do Espírito em situações novas.

3) A doutrina é a direção para uma representação baseada no roteiro, porém “dinamizada pelo Espírito” e marcada por fidelidade a aliança.

4) A doutrina como direção nos mostra o que já foi feito por Deus, desse modo dando a entender o que resta a ser feito (por nós). Afirmações sobre o que devemos fazer (direção propositiva, imperativa) baseia-se em afirmações sobre o que Deus fez em Cristo (a declaração propositiva, indicativa).

5) A doutrina dá origem a um projeto tanto propositivo quanto pessoal.

Nesta parte, Vanhoozer apresenta sua controversa posição sobre a relação entre a tradição e o cânon. Para ele, a questão não é entre a Bíblia e a tradição. A questão é: Que tradição? As Escrituras são uma prática canônica divina antes de uma prática eclesial. Deve ser analisada à luz da Cristologia e da Pneumatologia.

Ao longo da transmissão do cânon deve haver improvisação. Aliás, a própria tradução indica esta improvisação, mas não um improviso irresponsável ou sem nexos algum com o cânon, mas um improviso no sentido de lidar com um novo contexto cultural e histórico. Veja sua ortodoxia: “Assim, a origem, (e daí, a autoridade) das Escrituras canônicas está muito distante da origem das constituições humanas. Constituições podem ser alteradas; a aliança canônica não: (Ap. 22.18,19)” (p. 155). Em outras palavras, o cânon determina a tradição apostólica.

Aqui entra sua questão polêmica: o *Sola Scriptura* significa não só o texto, mas sua prática também (p. 158). Mas esta frase deve ser interpretada à luz de seu contexto, no sentido de que toda a tradução já implica uma tradição em que elementos criativos para a escolha de palavras, por exemplo, foram necessários. Ninguém pega um vácuo

entre o século I e o XXI. Mesmo sem querer, é preciso reconhecer que há uma tradição de dois milênios a ser encarada. A questão é como encarar esta tradição.

O fato de que a igreja reconhece o cânon autentica a igreja e não o cânon, pois este não precisa de validade eclesial para ser o que é: a Palavra de Deus. A canonicidade é o critério da catolicidade, e não o contrário. Essas percepções também marcam a ruptura definitiva entre a abordagem canônico-linguística e sua contraparte linguístico cultural.

Sobre a tradição, o protestante, principalmente nós, os batistas, confiamos demais na apreensão e domínio da teologia por meio da leitura direta das Escrituras e isto tem sido visto de forma pejorativa por alguns teólogos católicos. A abordagem católico-evangélico pretende corrigir isto. Desta forma, “a abordagem canônico-linguística afirma tanto a necessidade do *sola Scriptura* quanto a necessidade, e até a inevitabilidade, da tradição.” (*Sola Scriptura* + tradição) (p. 169).

Nos outros capítulos desta parte, Vanhoozer mostra como as Escrituras estão concatenadas com o Filho e o Espírito Santo. Como nos diz Vanhoozer: “assim como o *sola Scriptura* não significa “sem tradição”, do mesmo modo o *solus Christus* não significa “sem o Espírito””. (p. 213).

Na obra do Espírito e do Filho, há uma relação muito interessante entre o Filho e o Espírito Santo. Durante seu ministério terreno Jesus teve uma *kenosis*, em dependência do Filho; quando Jesus é assunto aos céus e envia o Espírito Santo, este, por sua vez, também sofre uma espécie de *Kenosis*, submetendo-se à vontade do Filho:

Em certo sentido, então, o Espírito Santo não tem identidade própria, mas é o advogado da Palavra. O Espírito esvazia-se em favor do Filho, tornando-se nada – tanto que podemos falar de uma ‘kenosis’ da terceira pessoa da Trindade. (p. 213).

Sobre a inspiração, os conceitos de Vanhoozer são mais complexos e difíceis de assimilar. Vejamos:

Os conceitos clássicos de inspiração muitas vezes retratam a Bíblia como um livro de verdades eternas de causa sobrenatural. Mas nem revelação nem inspiração bíblica significam que o texto em si tornou-se um agente divino substituto e menos ainda que ele deva servir como livro de referência da verdade fora do contexto da igreja adoradora e fora do campo da ação teodramática. (p. 242); (...) A Bíblia não é uma quarta *hipóstase* ao lado do Pai, do Filho e do Espírito, como se representasse e tivesse uma natureza divina. As tentativas de transformar a inspiração em qualidade textual tornam redundantes a obra atual do Espírito que fala nas Escrituras (p. 243).

De maneira mais simples: “A inspiração diz respeito ao fato de Deus participar de práticas comunicadoras humanas reais, a fim de dizer e fazer coisas com palavras no palco da história mundial.” (p. 246).

Sobre a tradição, Vanhoozer volta a explicar que o *Sola Scriptura* não significava ‘Escritura sem tradição’, mas Escritura como norma prévia, potencialmente estabelecida no papel de julgar a tradição (p. 249). E é neste sentido que a frase seguinte é expressa: “O cânon pode ser o berço da doutrina cristã, mas a tradição é sua ama de leite.” (p. 250).

Ele arremata a parte 2, falando que o cânon possui aspectos tanto fechados quanto abertos. É preciso ler com atenção, como bons hermeneutas, para não deturpar Vanhoozer:

o cânon é ao mesmo tempo ‘fechado’ e ‘aberto’. Está fechado em um sentido formal, porque abrange apenas esses livros. Ele também está fechado no sentido do conteúdo, daquilo que Deus falou de modo definitivo em Jesus Cristo. No entanto, o cânon permanece aberto no sentido de que solicita continuamente o entendimento e a participação da igreja.” (p. 253).

É necessário dizer que logo de início fiquei muito apreensivo quanto à correlação entre Tradição e Cânon, mas as devidas ponderações me convenceram com grande razoabilidade da tradição como elemento criativo que é realizada sempre debaixo da autoridade do cânon.

Ao longo da obra, é notório como Vanhoozer cita Karl Barth de uma maneira positiva, apontando para a pessoalidade do Filho e sua ação por meio da Palavra e do Espírito Santo, mas isto não desmerece seus escritos (aliás, creio que precisamos fazer uma leitura em fonte primária nas obras de Karl Barth, a fim de fazermos justiça a este grande teólogo do século XX, que teve seus erros e desvios em seu sistema, mas que merece, no mínimo, um tratamento honesto de seus escritos.

A forma como o interlocutor lida com a Palavra hoje na abordagem canônico-linguística me fez lembrar a forma como encaro a Palavra de Deus. Ao pregar, a impressão que tenho é que Deus já fala na Palavra e que o Espírito Santo vai iluminar a mente do ouvinte a fim de que ele compreenda o texto sagrado. Na abordagem canônico-linguístico, as ações comunicadoras ocorrem simultaneamente, de maneira que ao ler a Palavra de Deus, o filho está realizando ações e o Espírito Santo está dinamizando a Palavra que o Pai falou. É tudo muito dinâmico e requer uma resposta do interlocutor.

Um cuidado que o teólogo deve ter, porém, é de entender que o Espírito Santo é distinto da Bíblia e que mesmo incorrendo no erro de dicotomizar Palavra de Deus/ Espírito Santo, friso a necessidade de uma ação adicional do Espírito Santo na mente do ouvinte, a fim de que a Palavra seja compreendida. Assim, as ações comunicativas não se restringem ao texto, mas evidenciam a ação triúna de Deus em nosso caráter.

Na parte 3, intitulada o dramaturgista, temos a explicação de como o teólogo público ou profissional pode ser de grande utilidade para a igreja local e para pastores que irão se pautar pela responsável sistematização das verdades por parte do teólogo.

Nos dois últimos capítulos desta parte, Vanhoozer apresenta seis características da abordagem canônico-linguística: pós-propositivista (não se baseia apenas em sentenças e asserções); pós-conservadora (não estamos mais na época de fazer grandes debates baseados na neutralidade da razão e na autonomia do indivíduo cognoscente; passamos desta época); pós-fundacionalista (existem determinadas crenças fundantes que devem ser encontradas com o auxílio da razão); prosaica (baseada na prosa e na metanarrativa de Jesus Cristo); fronética (prática e de uso sapiencial na igreja) e profética (necessidade de proclamar e expressar o testemunho de Cristo).

As três primeiras características da abordagem vanhoozeana são passíveis de crítica. Ao expandir o propositivista não já estaria Vanhoozer abolindo-o? Creio que se faz necessário dizer que Vanhoozer está tentando ser realista. Vivemos em tempos pós-modernos e as pessoas não pensam mais em termos de grandes sistemas epistêmicos que satisfaçam suas afeições. É neste sentido que é pós! Não estamos mais lidando com o debate liberal/conservador do início do século XX mas com outras demandas que exigem lidar de maneira católica e evangélica.

Na parte 4, Vanhoozer trata da encenação, como a igreja vivencia isto no palco de sua existência. O teólogo é o dramaturgo, o pastor é o diretor, os membros são atores e devem agir no sentido de convencer e persuadir o assistente a participar no teatro também.

Ele faz extensas críticas à teoria da expiação substitutivo-penal, afirmando que um modelo de generosidade e perdão divinos anti-violento está mais em foco do que propriamente uma relação de transferência e punição divinos. Discordo de Vanhoozer, mas percebo muitos teólogos começando a modificar seus conceitos de expiação.

Termino citando algo de essencial importância na companhia. Mas antes gostaria de dar uma palavra de endosso à obra, tomando apenas os devidos cuidados investigar melhor a teoria dos atos de fala e verificar sua aplicabilidade ao longo de todo o texto sagrado, bem como saber se este sistema não é uma síntese metodológica que no afã de cobrir os conceitos de catolicidade e canonicidade, finda abrindo concessões a verbetes e ideologias de cunho pós-moderno (o que minha leitura afirma é que não. Sua interação com Gadamer, Wittgenstein, Austin, Ricoeur e Searle não implica em heterodoxia. Se você ler o livro *Há um Significado nesse texto?* corroborará ainda mais os princípios ortodoxos de Kevin Vanhoozer). O livro conta com uma bibliografia bastante densa e índices onomástico, remissivo e de passagens bíblicas. Todos os teólogos sistemáticos deveriam interagir com esta literatura a fim de pelo menos interagir e se atualizar sobre um novo viés da Teologia Sistemática. Eis a citação final:

A igreja é aquele agrupamento singular que está em companhia do evangelho e de uns com os outros, partindo juntos o pão (com + panis= 'com pão'). Mas a igreja é uma companhia, em segundo lugar, no sentido teatral: uma trupe de oradores, cantores e atores. É a companhia dos perdoados, e é por isso que a companhia transmite, de fato irradia, alegria. (p. 427).

## **REFERÊNCIA:**

VANHOOZER, Kevin. J. **O drama da doutrina**. São Paulo: Vida Nova, 2016.

## **NOTAS:**

---

<sup>i</sup> VANHOOZER, Kevin. **Há um significado neste texto?** Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos. São Paulo: Editora Vida, 2005, 664 pp.

<sup>ii</sup> Para uma excelente abordagem de *Há um Significado Nesse Texto?* indico um vídeo do Canal *Dois Dedos de Teologia*, onde Yago Martins e Guilherme Nunes analisam com precisão a referida obra: <https://www.youtube.com/watch?v=Iqs8uP1NH9o>. Acesso em 08/01/2017, às 09:45 horas.

<sup>iii</sup> VANHOOZER, Kevin J. **Teologia Primeira: Deus, Escritura e Hermenêutica**. São Paulo: Shedd Publicações, 2016, 472 pp.

<sup>iv</sup> FRAME, John M. **Systematic Theologic: An Introduction to Christian Belief**. Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 2013, 1280 pp.

<sup>v</sup> AUSTIN, J.L. **How to do things with words**. Oxford: Oxford University Press, 1962.

<sup>vi</sup> MCGRATH, Alister E. **A Gênese da Doutrina: fundamentos da crítica doutrinária**. São Paulo: Vida Nova, 2015, 256 pp.

---

<sup>vii</sup> <http://frame-poythress.org/review-of-lindbecks-the-nature-of-doctrine/>. Acesso em 02/02/2017.



### PANORAMA HISTÓRICO DA EPISTEMOLOGIA GREGA: SEU CLÍMAX

#### Historical survey Greek Epistemology: its climax

**Autor:** Cornelius Van Til

**Tradutor:** Diego Pereira de Andrade\*



\* Graduando em Teologia pela Faculdade Batista do Cariri (FBC). Pós-graduando em Apologética pela FBC.

**Contato:**

diegopeandrade@gmail.com

Até agora, falamos dos primórdios da filosofia grega. Sob esse título geral, foi necessário também examinar as questões da neutralidade e do mal. O olhar se volta agora para o maior desenvolvimento do pensamento grego na medida em que tem influência sobre o nosso assunto.

Para atingir nosso objetivo, não será essencial que analisemos cada um dos filósofos gregos para ver o que eles têm a dizer sobre o tema da epistemologia. Não estamos interessados no desenvolvimento histórico da epistemologia grega, exceto na medida em que lança luz sobre o ponto mais alto alcançado por Platão e Aristóteles. E desses dois filósofos consideraremos Platão em vez de, ou pelo menos mais que, Aristóteles. A razão para isso é que estamos interessados principalmente em saber o que o gênio grego tem a dizer sobre o lugar da mente humana no universo, e isso pode ser facilmente verificado em um estudo de Platão do que

em um estudo de Aristóteles. E mesmo se tivermos equivocados neste ponto, não é de grande relevância. Ninguém negará que um estudo de Platão dê um bom corte transversal do pensamento grego. Uma vantagem que certamente é obtida com Platão ao invés de Aristóteles é que Platão tem sido mais frequentemente aclamado como precursor do cristianismo do que Aristóteles. Certamente, a igreja romana colocou Aristóteles acima de Platão, mas trataremos dessa afirmação posteriormente. Neste momento, estamos mais preocupados com afirmações como as feitas por Paul Elmer More, no sentido de que Platão forneceu o verdadeiro fundamento para o cristianismo. O professor More pensa que há uma grande diferença entre a filosofia de Platão e a de Aristóteles. A filosofia de Platão, ele sustenta, representa um dualismo, e, como tal, tem muito em comum com o cristianismo, enquanto a filosofia de Aristóteles ficou paralisada na tentativa de uma metafísica unificada. Não tentaremos estimar a diferença entre Platão e Aristóteles, conforme encontrada pelo Professor More. Não temos nenhuma contenda com ele sobre sua interpretação de Platão. Afirmamos que Platão e Aristóteles estavam diametralmente opostos ao cristianismo, e que está fora de questão falar do cristianismo ter se desenvolvido a partir de qualquer uma de suas filosofias. Isso não nega que o pensamento grego em geral e a filosofia de Platão e Aristóteles em particular tenham sido de grande valor formal para o cristianismo. Também não queremos dizer que o cristianismo, em muitos de seus expoentes, não foi realmente influenciado pelo pensamento pagão. Mas a mentalidade do cristianismo é uma reversão da mentalidade grega.

É à doutrina da alma de Platão que devemos nos voltar para encontrar o que pode ser chamado de marca d'água da especulação epistemológica grega. Nela temos diante de nós os frutos mais maduros da especulação grega sobre o lugar da mente do homem no universo. Se alguém quiser sustentar que devemos ir às categorias de Aristóteles, e não à doutrina platônica da alma, a fim de ter uma amostra justa, bem como a marca d'água da especulação grega sobre epistemologia, não temos nenhum problema com isso. Paul Elmer More já provou o grande abismo que existe entre o cristianismo e o aristotelismo. Agora, estamos interessados em mostrar que existe o mesmo abismo entre o cristianismo e o platonismo.

Para preparar o terreno para uma compreensão da doutrina da alma de Platão, devemos lembrar certos aspectos gerais de sua filosofia. Em primeiro lugar, devemos ter

em mente que todos os antecessores de Platão, com a possível exceção de Sócrates, eram materialistas ou pelo menos hilozoísticos em suas concepções da alma humana<sup>1</sup>.

Tales identificou o princípio inerente da mudança na natureza com a alma humana<sup>2</sup>. Foi feita pouca distinção entre a alma e o corpo. Heráclito diz que o pensamento era o atributo mais importante da alma em distinção das funções do corpo. Mas até mesmo Heráclito não distingue entre a alma do universo ao redor do homem e a alma dentro do homem. Elas são pressupostas como sendo um fragmento de um com o outro. Mesmo o “*nous*” de Anaxágoras não introduz a ideia de espiritualidade. Algo deve ser feito, diz Adamson, para formar uma noção de incorporealidade que não exclui a materialidade, a fim de entender o que os primeiros gregos queriam dizer com a alma. É bom lembrar esse plano de fundo de Platão. O próprio Platão não escapou dessa influência. Nenhum dos antigos aprendeu a pensar na alma humana individual em clara distinção do universo material como um todo. É essa tendência objetiva – falando desta maneira por conta do sentido popular do termo “objetivo” -, que torna tão difícil para nós, modernos, acostumados a dar ênfase à alma humana individual, entender a posição dos gregos.

Em segundo lugar, deve-se observar que a filosofia grega como um todo tende a despersonalização e abstração. Não que isso fosse conscientemente o caso. Nem teria sido de forma consciente porque o conceito moderno de personalidade era desconhecido para os gregos. Isso significa dizer que, embora houvesse, no caso de Platão, um avanço da materialidade para a espiritualidade, isso era entendido abstratamente. Um aspecto do universo é entendido como material e o outro aspecto como espiritual, e a alma encontra seu lar no aspecto espiritual. Mas deste aspecto espiritual do universo, a alma é no máximo uma individuação. Paul Elmer More argumentou bastante que a abstração se estabeleceu com Aristóteles, mas pode-se duvidar se ele foi efetivo em sua argumentação.

---

<sup>1</sup> cf. E. Caird, *Evolução da Teologia na Filosofia Grega*; RK Gaye, *platônico Imortalidade*; Adamson, *O Desenvolvimento da Filosofia Grega*, etc.

<sup>2</sup> cf. Aristóteles, *De Anima I*, 411, a, 7.

Era característica da mente grega transformar coisas em abstrações. É inerente a todo pensamento apóstata pensar de modo abstrato.

Uma terceira observação geral a ser feita é que o pensamento grego em geral era intelectualista. Os aspectos emocionais e volitivos do homem receberam pouca atenção. A essência da alma é encontrada na contemplação das “Ideias”. Platão estava firmemente convencido de que o mundo dos sentidos não é o mundo mais real. Tem sua realidade, com certeza. Mas sua realidade era adequadamente conhecida através dos sentidos. O mundo mais real era o mundo das Ideias, e isso não podia ser conhecido através dos sentidos; tinha que ser conhecido através da contemplação pela mente.

Após um exame cuidadoso, todas as três características enumeradas (a) uma tendência à identificação da mente humana com as leis do universo como um todo, (b) uma tendência à despersonalização e abstração, e (c) uma tendência ao intelectualismo serão marcas de todo pensamento não/anti-teísta. Vamos tentar apontar isso em um estágio posterior. E se essa opinião estiver correta, é evidente que nos recompensará ver esses princípios em operação no caso de Platão.

Podemos agora observar o desenvolvimento da doutrina platônica da alma nos vários diálogos. *O Banquete* é o primeiro diálogo em que a doutrina de uma alma perdida na contemplação de "ideias" é sugerida. Na alegoria de Alceste retornando à Terra, parece haver uma indicação do tipo de imortalidade que o grego comum desejaria. Em recompensa pelo grande amor demonstrado ao marido, Alceste pode retornar à terra do reino de Hades. Parece, assim, que a vida eterna na Terra é a melhor recompensa que o grego poderia pensar. Mas logo parece que isso é impossível, se não indesejável. Pense-se que a imortalidade deve ser outra coisa<sup>3</sup>. Há uma sugestão de um tipo de seres que são imortais em sua própria natureza. Podemos pensar no homem como imortal em sua própria natureza? Essa é a pergunta feita. Não estamos acostumados a fazê-lo. Mas Diotima, o inspirado - pois nem Sócrates ousa assumir a responsabilidade por uma visão tão ousada - nos diz que pode haver alguns indivíduos entre homens que parecem ser tão completamente diferentes do tipo comum de homens que parecem pertencer a outra raça.

---

<sup>3</sup> *Simpósio*, 208 AB.

Estes são os filósofos. Todas as suas vidas desprezaram as meras aparências da virtude e mantiveram os olhos no alto para estudar a beleza e a própria virtude. A imortalidade na terra neste mundo dos sentidos seria uma punição, e não uma recompensa, para um ser como esse. A perpetuação das espécies também não seria suficiente. O amante pode estar satisfeito com uma beleza particular, mas o filósofo deve ver a própria beleza ideal. Ele já vê isso, não agora e depois, mas continuamente. No entanto, ele anseia pelo tempo em que nada mais obstrua sua visão. Ele parece perceber que sua cidadania está no mundo das ideias eternas.

A forma da apresentação aqui é metafórica, mas já podemos ver a direção em que o pensamento de Platão está se movendo. A verdadeira natureza do homem é sua alma, e não seu corpo. Um dualismo está se desenvolvendo. Além disso, a verdadeira natureza do homem é o intelecto e não os sentidos. Somente através do intelecto o homem pode entrar em contato com os universais, e essas ideias universais têm mais realidade do que as particularidades da experiência sensorial. Outro dualismo está se desenvolvendo. A verdadeira função da alma do homem é a contemplação das ideias, e seu destino mais elevado é a separação do mundo dos sentidos, a fim de ser totalmente absorvido na contemplação das ideias.

Mas Platão é obrigado a considerar profundamente as sugestões oferecidas por Diotima. Talvez Diotima nos tenha transportado para o céu com uma carruagem de fogo, enquanto esquecemos que somos apenas filhos do pó. No *Fedro*, então, Platão procura dar uma demonstração definitiva da validade da ideia de imortalidade. Ele chega à conclusão de que Diotima estava certo. É da essência do homem estar conectado com o mundo Ideal. A alma é considerada imortal por sua própria natureza e, por esse motivo, pode esperar imortalidade no sentido de existência continuada.

No *Fédon*, essa linha de argumento é desenvolvida com mais detalhes. O verdadeiro conhecimento é somente dos universais, e é a alma em sua capacidade intelectual que está preparada para entrar em contato com este mundo. Ainda assim, não devemos traçar esse argumento muito bruscamente. Mesmo em *Protágoras*, um diálogo inicial, Platão fez Sócrates admitir que, se a virtude é ensinável, deve haver um estágio de aprendizado. E não seria esse o caso se houvesse uma separação muito nítida entre o mundo dos sentidos e o mundo das Ideias. Nesse caso, alguém sabe ou não sabe; ou

alguém está em contato com o mundo Ideal e, portanto, possui-o como conhecimento ou é uma pobre minhoca e nada sabe. Alguma realidade deve ser dada ao mundo dos sentidos, na medida em que o aprendizado parece possível. Talvez a habitação da alma no corpo não seja totalmente em vão. Talvez exista uma relação mais estreita entre alma e corpo do que estamos dispostos a admitir. Talvez até o destino de ambos seja o mesmo. Pelo menos a encarnação da alma no corpo tem algum significado para o mundo dos sentidos.

O problema desagradável pelo qual deveria haver uma encarnação das Ideias não é discutido aqui. O problema do *Cur Deus Homo*<sup>4</sup> nos encontrará repetidas vezes. Foi e ainda é um ponto de discórdia entre os dois principais sistemas opostos de pensamento. Nisto o teísmo é acusado, ficando em apuros por acreditar em um Deus absoluto que é autossuficiente. Um Deus assim poderia, afirma-se, não ter motivos para se encarnar ou para criar quaisquer seres que existissem fora de si, uma vez que ele já era autossuficiente. Mencionamos apenas esse assunto aqui para chamar a atenção para o fato de que o maior expoente do pensamento grego não tinha solução a oferecer quando chegou a considerar esse problema. Ainda não se sabe se o pensamento anti-teísta posterior encontrou uma solução. Mesmo no pensamento mais maduro de Platão, expresso no *Timeu*, há apenas uma sugestão mais fraca da ideia de que talvez seja função da alma reunir duas forças opostas no universo, a saber, espírito e matéria. E essa falta de noção de reconciliação que se aproxima da ideia cristã sobre esse assunto corrobora o que foi dito acima sobre a suposição por parte dos gregos de que a mente do homem é naturalmente sã. Supõe-se que não há reconciliação a ser feita entre Deus e o homem. E se há alguma reconciliação a ser feita, é a mente do homem que deve fazer a reconciliação. Assim, a mente do homem não precisa de nenhuma reconciliação com Deus por Deus, mas ela mesma pode reconciliar o universo físico com Deus. Em vez de precisar de um Mediador, a mente do homem se estabelece como mediadora, se é que deve haver algum mediador.

Mas devemos voltar ao argumento desenvolvido por Platão. O que alcançamos até agora é que, de acordo com Platão, toda alma é imortal. Isso não implica necessariamente que cada alma é imortal. Platão pensa que toda alma é movida por si

---

<sup>4</sup> NT: Significa por que Deus se tornou homem? Van Til se refere à obra de Anselmo da Cantuária com este nome escrita no período de 1094-1098 dC.

mesma. E tudo o que é auto-movido é imortal. A alma humana não é definitivamente provada como imortal, mas, como está conectada com a alma cósmica como um todo, é de esperar que seja razoavelmente imortal também. Pois suponha que a alma humana deva perecer, então não haveria garantia de que a alma do mundo como um todo também não perecesse.

É de particular importância aqui observar que a base final do argumento é a eternidade assumida ou, pelo menos, a eternidade da existência do universo. Platão em nenhum lugar identifica tempo e eternidade, mas ele faz algo próximo a isso. Para todos os propósitos práticos, sua concepção do tempo como "a imagem em movimento da eternidade" equivale a dizer que o eterno e o temporal são aspectos igualmente fundamentais de uma Realidade geral. Quando dizemos "fundamentais" aqui, não queremos dizer que o temporal e o eterno sejam igualmente valiosos aos olhos de Platão. Muito pelo contrário é o caso. O eterno é às vezes apresentado como sendo o único aspecto valioso da realidade. Mas isso não muda o fato de que, segundo Platão, o tempo e a eternidade são igualmente não derivados. A eternidade não é derivada do tempo, mas o tempo também não é derivado da eternidade. E esse é o fato que torna irreconciliável a posição de Platão com qualquer interpretação consistente do teísmo cristão.

Vemos então que a alma humana é vista como uma parte do universo temporal que não é derivada da eternidade. Em outras palavras, a mente humana não é derivada de Deus e, por essa razão, como descobriremos, não é, em última análise, responsável perante Deus. Portanto, a interpretação da mente humana é realmente tão definitiva quanto a interpretação da mente divina. E inevitavelmente se seguiria que, se então surgisse uma diferença de opinião entre a mente humana e a divina, a mente humana, nesse caso, teria que agir de acordo com seu próprio julgamento, em vez de agir com o julgamento de Deus. Se os dois estão completamente de acordo sobre um curso de ação, a questão da prioridade não precisa surgir. Porém, assim que houver uma diferença de opinião, a questão deverá surgir se a cooperação for continuar. E, se a cooperação não for continuar, é necessário que a separação seja possível. E a possibilidade de separação pressupõe mais uma vez uma independência original.

Iniciando o argumento por outra direção, podemos dizer que o método de raciocínio empregado por Platão envolve uma independência do homem, a fim de ter

algum significado. Platão teve que assumir o caráter não derivado da mente humana a fim de assumir o caráter não derivado de todo o universo temporal. Realmente faz muito pouca diferença a esse respeito, se alguém começa com a metafísica e termina com epistemologia, ou se começa com epistemologia e termina com metafísica. O importante a observar é que um está envolvido no outro. A independência assumida do universo como um todo leva e implica uma independência original por parte da mente do homem. Por outro lado, a independência pressuposta da mente humana leva e implica uma independência original do universo.

De passagem, veríamos que, se a posição teísta cristã for verdadeira, o pensamento platônico é o desenvolvimento lógico do pensamento de Eva depois que ela se rendeu à tentação do diabo. Eva ainda teve uma luta quanto a isto, se era ou não sábio assumir a igualdade última de Deus, o diabo e o homem. Platão não tinha mais escrúpulos de consciência sobre esta questão. Em seu tempo, a raça humana havia se tornado tão bem acostumada à cegueira do antiteísmo, que era dado por certo que nunca tinha havido outra maneira de ver, a não ser com olhos cegos. Ou se isso for considerado uma declaração muito forte e alguém queira preservar uma ingenuidade completa como atribuímos a Platão pelo cientista moderno, está bem. Há alguma razão para isso. Platão ainda estava disposto a atribuir algum significado possível aos mitos dos quais os antepassados falaram. Paul Elmer More mostra isso muito bem quando diz que Platão começa com o racionalismo e termina com a teologia. O que ele pretende nos transmitir é que Platão, é claro, como filósofo, começa assumindo que a mente humana é capaz de conhecer os enigmas do universo, mas que quando o homem vê mais profundamente as limitações do pensamento humano, ele está disposto a ouvir com algum respeito àqueles que afirmam ter tido revelações dos deuses. Platão considerava os mitos de uma era de ouro original como de importância secundária, como algo a que se poderia ouvir depois dos próprios esforços na solução falharem. Afinal, pode haver algo nesses mitos. O cientista moderno, por outro lado, obviamente não ouviria a narrativa de Gênesis do contato original do homem com Deus. Nesse sentido, Platão era menos extremamente anti-teísta do que o cientista moderno. Mesmo assim, a distância entre Eva e Platão era maior que a distância entre Platão e o cientista moderno. Platão chegou ao estágio em que as premissas anti-teístas já estavam tão profundamente arraigadas na raça humana, que nenhum homem de inteligência as questionou mais.

Nossa interpretação de Platão pode ser ainda mais corroborada pelo argumento encontrado no *Fédon*. Assim como no *Mênon*, também no *Fédon*, a doutrina da "preexistência da memória" é colocada em relação com a doutrina das Ideias para indicar que a alma nunca foi criada temporalmente, mas participa da Ideia de Vida e, por esse motivo, é imortal. Dez deve ser considerado maior que oito, não em razão de dois, mas em razão de grandeza. Assim, somente a gradação do melhor pode ser satisfeita. Portanto, o principal argumento de Platão é que a alma participa da Ideia da vida e, portanto, é imortal. A alma está em íntima relação com as Ideias, mas não é uma Ideia. "A própria natureza da alma consiste em sua visão das verdadeiras realidades, as Ideias. A alma é semelhante ao reino Ideal, e através de sua conexão íntima com ele é imortal."<sup>5</sup>

Um elemento distinto do argumento é a relação da alma com a noção de mudança. Havia referências a isto em alguns dos diálogos que discutimos. A alma foi concebida com toda a probabilidade como um princípio de movimento anterior à alma como o princípio da consciência no pensamento grego. No entanto, reservamos propositadamente a discussão a esse respeito, porque aqui as duas vertentes do pensamento são trazidas para a conexão mais íntima uma com a outra.

Aqui também pode ser visto com mais clareza o que leva essa concepção da alma como o princípio do movimento à questão epistemológica mais direta da alma como o princípio da consciência. Uma citação de Adamson trará nosso ponto. Ele diz: "O ponto em que a conexão com o reino Ideal é feita mais explícita é expressa por Platão como a relação entre a alma e a Ideia da vida: a alma é relativamente à ideia de vida o concreto que participa no mais abstrato, na Ideia de vida. O que é a Ideia da vida? Nada que eu concebo senão a essência abstrata da mudança; ou se essa noção for considerada ampla demais, de mudança espontânea."<sup>6</sup> Aqui atingimos o cerne da questão. A Ideia da vida participa das características gerais de todas as Ideias, a saber, que é eterna e auto existente. Agora, dessa ideia de vida, a alma é uma manifestação ou particularização concreta. A alma "participa" da ideia de vida e, portanto, é não derivada. Até agora, o argumento é aquele com o qual nos familiarizamos com as considerações anteriores. O novo elemento

---

<sup>5</sup> Adamson, *The Development of Greek Philosophy*, p. 116.

<sup>6</sup> Adamson, *op. cit.*, p. 116.

adicionado é que a noção de mudança é levada diretamente para o reino das Ideias. Todo o mundo temporal é concebido como nada mais que uma particularização concreta do mundo eterno. Em vez de ser uma criatura em um mundo temporal criado por um Deus eterno, o homem é feito o criador conjunto com Deus do mundo temporal. Mas mesmo isso não expressa o assunto com toda a exatidão. Realmente não existe criação. Existe apenas um universo com dois aspectos: o eterno e o temporal. O eterno de alguma forma se expressa no temporal e é o homem que se apresenta como a aparência temporal do universo. Aqueles familiarizados com a terminologia teológica podem comparar a doutrina do conselho de paz por parte da Trindade com os ensinamentos de Platão nesse sentido. A teologia apresenta o Pai, o Filho e o Espírito, as três pessoas coeternas da Trindade, como consultores<sup>7</sup> sobre o problema da encarnação que surge em conexão com a questão do mal. O Pai envia o Filho. No entanto, pode-se dizer com igual propriedade que o Filho vai por sua própria vontade. O Pai não é mais último que o Filho. Em Platão o homem pensado como tal é, por assim dizer, substituído pela segunda pessoa na Trindade. O homem é último como Deus; somente ele é quem aparece na esfera temporal e parece não ser diferente de Deus. O que o Credo de Calcedônia confessa sobre o *Theanthropos* identificado com a pessoa de Cristo, Platão confessa sobre o *theanthropos* identificado com o homem genérico. Para o cristianismo ortodoxo, é Cristo quem "de alguma forma" combina o eterno e o temporal em uma união próxima, sem mistura. No caso do pensamento de Platão, é o Homem que "de alguma forma" combina o eterno e o temporal por meio de uma mistura.

Vamos analisar por um momento a tríplice diferença envolvida na última frase. A primeira é aquela entre o homem genérico e o Mediador. Se a humanidade, como tal, desempenha a função de Mediador, será impossível que um homem seja o Mediador. Em segundo lugar, para Platão, a eternidade e o tempo são misturados, enquanto para o teísmo cristão as duas naturezas de Cristo são consideradas sem mistura. A concepção platônica da relação entre eternidade e tempo torna para sempre impossível que o cristianismo se desenvolva a partir do platonismo, como o Sr. More sustenta que sim. A terceira diferença está oculta na expressão "de alguma forma". Aparentemente, parece que nesse ponto pelo menos o cristianismo e o platonismo concordam que ambos admitem um mistério final

---

<sup>7</sup> NT: Consulting no texto original.

em sua filosofia. Mas esse não é o caso. O platonismo aceita e o cristianismo não admite um mistério final em seu sistema. Que esta é uma afirmação justa da situação pode ser percebida a partir da consideração de que o conceito controlador do cristianismo é o conceito de um Deus absolutamente autoconsciente. Para um Deus assim, não poderia haver mistério final. Quando a igreja, de fato, professa que na pessoa de Cristo o eterno e o temporal estão "de alguma forma" unidos, ela apenas admite que o conhecimento humano não pode compreender a dificuldade envolvida. A igreja ao mesmo tempo afirma que em Deus o mistério está resolvido. O platonismo, por outro lado, deve sustentar que a mente divina, bem como a mente humana, estão cercadas por um universo no qual nenhuma das duas mentes penetrou ou pode penetrar. Portanto, o mistério existe igualmente para Deus e o homem. Se o homem se vê confrontado com um mistério insolúvel, não tem o direito de apelar para uma forma superior de inteligência, para a qual esse mistério não existe. Veremos mais adiante mais tarde que aqui mencionamos uma diferença fundamental que deve reaparecer com frequência.

A comparação que fizemos nos parágrafos anteriores entre as doutrinas pagã e cristã da encarnação também pode ser estendida para comparar as noções contrastantes de autoridade. Assim como o platonismo era obrigado a negar a qualquer pessoa uma posição distinta como mediador, porque o homem como tal é considerado o mediador, o platonismo também é obrigado a negar que qualquer homem possa reivindicar autoridade absoluta para si mesmo. Em outras palavras, foi uma conclusão prévia<sup>8</sup> de que a mente grega rejeitaria o evangelho que Paulo pregava. O primeiro capítulo aos Coríntios<sup>9</sup> traz esse ponto. Paulo diz que o mundo por sua sabedoria - isto é, pelo esforço de seu próprio intelecto - não havia encontrado Deus. Para a mente grega, o evangelho era tolice, porque implicava que a mente do "homem natural" é radicalmente corrupta. Paulo apresentou o evangelho, não como uma fonte de sabedoria em coordenação com outras fontes, mas como algo diante do qual os homens deveriam se curvar ante uma autoridade absoluta. O Cristo que Paulo pregou era um Cristo absoluto e, portanto, o evangelho de Cristo era um evangelho absoluto. Se o grego aceitasse esse evangelho de Cristo, ele teria que admitir

---

<sup>8</sup> NT: Foregone conclusion no original

<sup>9</sup> NT: Se referindo a 1 Coríntios 1.

que sua própria sabedoria era tolice e fazer isso implicaria uma reversão completa de seu modo de pensar. Naturalmente, essa inversão de pensamento não poderia ser efetuada a menos que fosse efetuada por Deus, ou seja, pelo Espírito Santo. Mas a existência de um Espírito Santo, o grego teria que negar para ser fiel ao seu próprio ponto de vista. Para ele, o espírito do homem genérico é santo. Pelo menos ele não podia permitir que o espírito de qualquer homem fosse absolutamente santo, enquanto o espírito de todos os outros homens eram profanos. Assim, vemos que a mente grega, por estar operando no pressuposto da correlatividade<sup>10</sup> de Deus e do homem, também teria que operar no pressuposto de um Cristo relativista, um Evangelho relativista e um Espírito relativista. A mente grega estava fadada a negar o Absoluto onde quer que aparecesse. E nisso a mente grega era apenas típica da mente anti-teísta em geral, como aparecerá mais plenamente na sequência.

### **1 –A abstração do raciocínio anti-teísta**

No parágrafo anterior, consideramos as consequências necessárias do relativismo inerente ao próprio alicerce da epistemologia grega. Devemos agora acrescentar que uma epistemologia inerentemente relativista também é necessária e inerentemente abstrata. Por outro lado, acreditamos que o método de implicação ou o processo de raciocínio transcendental empregado pelo teísmo cristão é necessário e inerentemente concreto.

Mas o que se quer dizer com o termo abstrato? Para deixar isso claro, devemos considerar um aspecto do argumento platônico da imortalidade da alma. É fácil entender que o raciocínio empregado por Platão é abstrato no sentido oposto ao empírico. Podemos destacar esse ponto analisando brevemente o argumento empírico da imortalidade, desenvolvido por Platão. Quando Sócrates está bebendo o cálice de cicuta, seus discípulos mais fiéis estão com ele na prisão para discutir a possibilidade de vida após a morte. Eles procuram raciocinar com base nos fatos que podem ver sobre eles em todos os lugares. Cebes teme que as almas na morte possam desaparecer como respiração. No entanto, existe na natureza uma lei de compensação universal. Deve haver, eles pensam, um retorno à vida, ou o mundo da geração logo teria a mesma forma em todos os lugares e,

---

<sup>10</sup> NT: Termo usado por Van Til para falar de interdependência.

portanto, deixar de ser como é agora na sua diversidade. Mas então surge a questão mais fundamental: se existe alguma boa razão para sustentar que este mundo não deixe de existir por completo, ou pelo menos deixe de existir em sua atual forma de diversidade. Sócrates e seus amigos acham que seu argumento empírico não é necessariamente válido, a menos que esse mundo em mudança tenha um fundo imutável. Ou seja, a validade do raciocínio exclusivamente empírico é questionada.

Mas talvez a alma não dependa do corpo e, portanto, não pereça com o corpo. Pode ser que a alma possa tomar posse de vários corpos em sucessão. Talvez a alma não deva ser considerada como um efeito do corpo como uma harmonia é o efeito de tocar a lira. Talvez a alma seja a causa do corpo. Em breve, será mais forte que o corpo e provavelmente sobreviverá ao corpo. Mas, mesmo assim, as dificuldades de um argumento exclusivamente empírico permanecem. Suponha que a alma possa desgastar vários corpos com o uso; que prova empírica existe de que a alma não se desgastará afinal? Como um tecelão pode vestir muitos casacos, mas seu último casaco o veste, assim a alma pode vestir muitos corpos, mas seu último corpo o veste. Enquanto o argumento permanecer empírico, e apenas empírico, não há grande conforto para Sócrates, pois ele está prestes a beber o copo de cicuta.

Foi nesse momento que o argumento descrito acima, ou seja, sobre a participação da alma na Ideia de vida, foi introduzido. Sócrates e seus amigos achavam que algo tinha que ser feito como uma tentativa de buscar uma base mais segura do que aquela proporcionada por seu modo empírico de raciocínio. Não que eles estivessem prontos para descartar completamente o raciocínio empírico. Eles acham que deve haver algum significado e importância para todo o universo temporal e, portanto, também deve haver algum significado para o processo de raciocínio engajado pelos homens que são produtos deste mundo. Por outro lado, eles também sentiram que, de alguma forma, a alma do homem também era um cidadão de um reino eterno. Por isso, talvez a verdadeira validade do raciocínio do homem deva ser buscada no fato de que a mente do homem é uma mente eterna. Por esse motivo, foi feita uma tentativa de mostrar que a alma do homem participou da própria Ideia de vida.

Mas agora devemos observar cuidadosamente que, de acordo com Platão, leis completamente diferentes obtêm no mundo eterno das Ideias do que no mundo temporal

dos sentidos<sup>11</sup>. No mundo dos sentidos, não há nada do qual se possa confiar. Não há como dizer, exceto que as coisas podem se transformar em seus próprios opostos. Não existe uma unidade subjacente que controle e dê sentido à diversidade do mundo sensível. Existe aqui uma pluralidade suprema sem uma unidade igualmente suprema. É por essa razão que não havia garantia encontrada no raciocínio empírico para a imortalidade da alma. Mas no mundo das Ideias tudo é diferente. Não muda nada. Lá parece que encontramos uma unidade suprema sem uma diversidade igualmente suprema. A alma que participa da natureza da Ideia de vida também participa da natureza da imutabilidade que é característica da Ideia de vida, bem como de todas as outras Ideias. Portanto, as coisas nunca podem mudar para seus opostos. Mais do que isso, as coisas nunca podem mudar. No mundo das Ideias, as qualidades são absolutas.

A qual desses dois mundos, então, a alma realmente pertence? Certamente, ela não pode pertencer a ambos, se as qualidades do mundo Ideal são resumidas em completa imutabilidade e as qualidades do mundo sensível são resumidas em completa mutabilidade. Por outro lado, é igualmente certo que a alma deve pertencer aos dois mundos ou não haveria unidade em seu pensamento. Platão não pode escapar dessa dificuldade e não deseja escapar. Por isso, ele admite, no final, que talvez não seja tão tolo, afinal, ouvir os antigos que afirmavam ter uma revelação dos deuses sobre o assunto.

Não é que Platão não tentasse resolver o mistério da revelação de dois mundos que são, por definição, tão absolutamente diversos. Ele tenta resolver a dificuldade dizendo que “coisas concretas, que, embora não sejam opostas, contêm opostos...”. Ou seja, os fenômenos concretos deste mundo são totalmente mutáveis em si mesmos e podem se transformar em seus próprios opostos, para que não possamos depender deles. No entanto, essas coisas concretas de alguma forma carregam nelas elementos do mundo das Ideias. Para usar uma ilustração grosseira, podemos supor um copo de água contendo pedaços de gelo. A água em si é suave e mutável, mas o gelo é duro e seguro. Mas agora suponha que um copo de água colorida contenha um pedaço de gelo colorido de preto e outro copo de água contendo um pedaço de gelo branco. Se esses copos de água forem despejados em um copo maior quando ainda quente, eles logo se misturariam, mas os

---

<sup>11</sup> “But now we are to observe carefully that, according to Plato, altogether different laws obtain in the eternal world of Ideas than in the temporal world of sense”.

pedaços de gelo contidos em cada copo não se misturariam. Agora podemos comparar cada copo de água com um fenômeno sensorial concreto. A água clara se misturaria com a colorida, e a colorida se misturaria com a clara. Em contraste com isso, podemos comparar os pedaços de gelo com os elementos de Ideias contidos nos objetos concretos dos sentidos. Os pedaços de gelo não se misturariam. Eles resistiriam a se misturar. Eles insistiriam em manter suas próprias qualidades.

Até agora tudo parece ser bastante simples. Mas a dificuldade surge quando lembramos que os pedaços de gelo estão, de alguma forma, soltos de seu reino nativo e estão flutuando no meio muito ajustável chamado água. E agora há duas perguntas que clamam por uma resposta ao mesmo tempo. Em primeiro lugar, precisamos saber por que esses pedaços de gelo estão flutuando soltos. A questão de *Cur Deus Homo* continua em pé. Se a alma participa da Ideia de vida e, portanto, com toda a justiça pode ser comparada ao pedaço de gelo que flutua na água do mundo temporal, por que a alma deixou seu lar na glória? Esta é uma pergunta inteiramente justa a ser feita, na medida em que o mundo dos sentidos foi pensado como não tendo significado separado do mundo das Ideias. Dizia-se que o mundo dos sentidos não possuía qualidades permanentes, a menos que se pudesse demonstrar que estava conectado ao mundo ideal. Portanto, todo o pedreiro pela a aparência do mundo dos sentidos deve ser encontrado no mundo Ideal<sup>12</sup>. E isso é o mesmo que dizer que a alma deve ser capaz de nos dizer por que se encarnou.

No entanto, nenhuma resposta é dada. E a razão para isso pode ser encontrada, acreditamos, no fato de Platão realmente não sustentar que o mundo Ideal já existisse em completa independência do mundo dos sentidos. É sem dúvida verdade que Platão sustentou que o mundo dos sentidos nunca teve nenhum significado aparte do mundo Ideal, mas, no fundo, ele também sustentou que o mundo Ideal nunca teve nenhum significado para si próprio aparte do mundo dos sentidos. Já vimos que, para Platão, o tempo é a imagem em movimento da eternidade. Um mundo é para Platão inconcebível sem o outro. E se for esse o caso, não é de admirar que a alma seja incapaz de responder

---

<sup>12</sup> “Hence the whole reason for the appearance of the sense world at all must be found in the Ideal world”.

à pergunta por que se encarnou. Pois neste caso a alma sempre esteve encarnada em certo sentido.

Este ponto será mais facilmente compreendido se recordarmos que, para Platão, não há mudança possível de qualidades no mundo Ideal. Isso, se tomado estritamente, significaria que nenhuma mudança poderia ocorrer em lugar algum. Teologicamente expresso, isso significaria que a criação seria impossível. A alma realmente não se tornou carne, mas sempre se encarnou em suas várias encarnações. Assim, o mundo dos sentidos sempre deve ter existido na independência do mundo Ideal ou os dois devem sempre ter existido na dependência mútua entre si. O mesmo pensamento vem à expressão se dissermos que, para Platão, a única maneira pela qual o tempo e a eternidade poderiam entrar em contato seria por meio de uma mistura. Criação ou encarnação seria nada menos que diferenciação essencial. Platão, de uma vez, conceberia as Ideias como imóveis, de modo que a encarnação seria impossível. Por outro lado, vendo que a encarnação era um fato, apesar de sua impossibilidade teórica, ele sustentaria que o eterno havia entrado no temporal, de modo que não havia mais uma diferença essencial entre tempo e eternidade. Podemos mais uma vez usar a analogia dos cubos de gelo na água. De uma vez, Platão sustentava que o gelo era a única realidade verdadeira. Você poderia chutar isso e ficaria imóvel. No entanto, ele diz que a água também era real até certo ponto. Se os cubos de gelo mantivessem sua realidade e conseqüente poder de resistência, seriam necessários alguns atritos no meio em que estavam operando. Assim, seria impossível não atribuir alguma realidade à água na qual os cubos de gelo estavam flutuando. E então se descobriu que a virtude é realmente ensinável, que existe um estágio intermediário entre o reino das Ideias e o reino dos sentidos. Afinal, o gelo parecia se transformar em água e a água parecia se tornar gelo. E a única explicação poderia ser que eles eram, no fundo, constituídos pelo mesmo material. Era somente isso que poderia explicar em qualquer grau as muitas encarnações da alma.

Agora, por implicação, também respondemos à segunda pergunta que faríamos, a saber, como é que esses cubos de gelo, flutuando como estão em um meio estranho, são capazes de resistir um ao outro, como Platão diz que sim? Platão diz: “Nada que traga o

oposto admitirá o oposto daquilo que traz, naquilo a que é trazido.”<sup>13</sup> Por que um pouco de qualidade abstrata solta de suas amarras eternas no mundo Ideal deveria fazer alguma coisa? Como a alma seria capaz de realizar algum bem duradouro e, portanto, seria verdadeiramente virtuosa quando tudo o que fizesse se tornaria seu oposto depois de todo o trabalho ter sido feito? Não haveria fundamento para a ética ou o conhecimento. Platão tentou fazer o que os pragmáticos atuais estão tentando fazer e achou isso impossível. E, no entanto, ele também pensou que, de alguma maneira, isso estava acontecendo.

Agora, todos esses argumentos foram apresentados para mostrar como Platão esgotou as possibilidades do pensamento anti-teísta no campo da epistemologia e falhou completamente em encontrar uma solução para o problema do conhecimento. Em primeiro lugar, Platão tentou encontrar uma base para o conhecimento apenas no mundo dos sentidos. Ele percebeu que isso era totalmente impossível, porque não havia uma unidade sobre a qual, como pano de fundo, a diversidade de experiências pudesse ocorrer. Nesta base homem não podia saber nada sobre nada, porque o conhecimento de algo, como tal, teria de incluir um conhecimento sobre seu lugar, bem como sobre seu passado. Mas vimos que, em um terreno puramente empírico, não era possível determinar se a alma seria ou não imortal.

Em segundo lugar, Platão tentou encontrar conhecimento buscando-o apenas no mundo Ideal. Mas essa tentativa também se mostrou ser um fracasso. Havia, para começar, problemas no próprio reino celestial. Parecia haver uma unidade fundamental e subjacente na Ideia do Bem. Essa ideia parecia governar como rei sobre todas as outras Ideias. Mas a pergunta era: com que direito a Ideia do Bem dominava todas as outras? Era porque a Ideia do Bem era mais última? Isso estava fora de questão.

As outras ideias eram igualmente definitivas e de modo nenhum derivavam da Ideia do Bem. Isso é assim, pode-se notar, pelo fato de haver Ideias de lama, cabelos e sujeira; isto é, havia Ideias de coisas más, assim como de coisas boas. Mas uma vez que era da natureza de todas as Ideias ser imutável e opor-se aos seus opostos, seria certamente

---

<sup>13</sup> cf. Tradução de Jowett do *Phaedo*, p. 251.

intolerável contemplar a Ideia do Bem como trazendo a Ideia do Mal. Isso prova conclusivamente que havia para Platão uma diversidade fundamental, bem como uma unidade fundamental no mundo das Ideias. E isso de imediato parece ser bom, na medida em que é exatamente isso que estamos procurando em uma verdadeira teoria do conhecimento. Mas o ponto é que esse mesmo fato de que havia um mal fundamental e um bem fundamental prova que não havia realmente nenhuma unidade subjacente e controladora no mundo das Ideias, afinal. A Ideia do Bem era rei apenas no nome. Certamente seria incapaz de controlar seus súditos indisciplinados que eram tão eternos quanto ele mesmo. O mundo das Ideias de Platão era uma casa dividida contra si mesma.

Seria muito questionável se esse reino de Ideias seria de grande utilidade para ajudar os moradores da Terra a resolver suas brigas. Faltava unidade na esfera temporal, e era para pedir unidade que os habitantes da Terra haviam enviado aos reinos de Júpiter. Mas Júpiter teve suas próprias desavenças para resolver e não pôde enviar forças para a terra.

Em terceiro lugar, portanto, os plenipotenciários da Terra e do Céu decidiram que, uma vez que todos tinham que enfrentar os mesmos problemas, seria sensato reunir seus interesses e estabelecer uma federação interdenominacional de igrejas. Nesta federação, ninguém deveria sacrificar sua independência, pois o conselho da federação deveria ter apenas poder consultivo. A terceira e última posição de Platão mencionada no parágrafo anterior precisa de mais elucidação, porque representa a marca d'água do pensamento de Platão e, acreditamos, esgotou as possibilidades de todo pensamento anti-teísta, antigo ou moderno.

Essa terceira posição de Platão foi o resultado do reconhecimento de que a aceitação da primeira ou da segunda posição envolveria a aceitação de um método abstrato de raciocínio, que Platão estava mais ansioso para evitar. Era impossível abordar toda a verdade se alguém raciocinasse com base apenas em fatos empíricos. Por outro lado, nunca se poderia tentar explicar a realidade do mundo dos sentidos (mundo sensual), se alguém limitasse seu conhecimento apenas ao padrão do mundo Ideal. Estes não puderam ser mantidos separados. E o mais importante: Platão tinha a verdadeira percepção de que, a menos que alguém pudesse relacionar os dois mundos em um esquema abrangente de conhecimento, não se poderia esperar saber nada sobre os dois mundos. Ele sentiu que na alma humana os dois mundos estavam de alguma forma

unidos, e seria preciso entender essa união para entender a própria alma ou qualquer outra coisa.

A partir dessa crítica de Platão às suas posições anteriores, podemos aprender o que se entende por acusação de raciocínio abstrato. Significa o raciocínio com categorias inadequadas. Platão tentou argumentar com as categorias de tempo em que ele estava raciocinando empiricamente. Então ele descobriu que esse raciocínio não lhe dava informações sobre aquilo que ele mais desejava saber, isto é, se Sócrates deveria ser imortal. Então ele tentou argumentar com as categorias da eternidade. Mas quando ele fez isso, ele foi incapaz de explicar o mundo temporal porque as categorias da eternidade não se moveriam e não poderiam criar. A razão para esse fracasso não está longe. Platão supunha que era possível ao homem argumentar com as categorias da eternidade. Isso é, na natureza do caso, impossível para uma criatura condicionada pelo tempo, como o homem se encontra. E se é assim, existem apenas duas maneiras que podem ser seguidas: Pode-se concluir que não há conhecimento possível para o homem. As categorias de tempo são certamente insuficientes para explicar até as coisas temporais, quanto mais às eternas. Portanto, se ele só pode argumentar com a categoria temporal, seu conhecimento é inútil. A única maneira de o homem ter algum conhecimento das coisas eternas ou temporais é que um Deus pense por nós em categorias eternas e nos revele a medida da verdade que podemos compreender. Assim, sustentamos que o teísmo cristão é a única alternativa ao ceticismo. Mas Platão, na natureza do caso, não conseguiu entender esse ponto. Ele tomou como certo que na alma do homem deve estar a solução do mistério da existência. Ele não aceitava a ideia de que deveria haver um Deus que sozinho pudesse pensar em categorias eternas, mas acreditava que o homem também poderia fazer o que Deus poderia fazer.

Hoje encontramos a mesma atitude no modernismo quando o Dr. Fosdick, por exemplo, diz que acredita na divindade de Cristo, mas que também acredita na divindade de sua mãe. Ou seja, de acordo com Fosdick, Cristo e sua mãe incorporam uma medida do princípio do amor que pode ser chamado de divino. Mas, em tal apresentação, a questão que surge imediatamente é se o amor é temporal ou eterno. E se é dito que é eterno, toda a questão sobre quem pode pensar em categorias eternas surge novamente. Se o modernismo quer ser exclusivamente empírico, como costuma ser o caso, ainda não superou a primeira posição de Platão. Se Jesus é considerado apenas um homem, não há

garantia de que o bem que ele encarnou seja realizado de alguma maneira, mesmo que todos os homens tentem segui-lo. E, nesse caso, não há o menor motivo para esperar que todos os homens o sigam.

Ainda existem Ideias originais de lama, cabelo e sujeira, como Platão falou. Em outras palavras, se devemos pensar em categorias exclusivamente temporais, o mal no universo é tão fundamental quanto o bem, e não há razão para pensar que o bem penetrará no mal ou, se o fizer, não há sequer esperança de que o bem conquiste o mal. O parágrafo anterior também prova que nenhum homem pode realmente pensar em categorias exclusivamente temporais. Se ele procura permanência em qualquer aspecto, neste caso a permanência do Amor, ele deve tentar pensar em categorias eternas. Mas ele está constantemente na dificuldade em que Platão se encontrou quando tentou tornar categorias eternas operantes na esfera temporal. Assim, o pensamento do modernismo assemelha-se ao ato de um físico que tentaria medir a resistência de dois cubos de gelo em um corpo de água. Simplesmente não daria certo por causa do chão molhado.

Mas Platão realmente enfrentou as dificuldades envolvidas nesse dilema anti-teísta e tentou encontrar uma saída na terceira posição mencionada acima. O “Parmênides” faz uma crítica à noção do mundo Ideal em geral. Platão se pergunta quantas Ideias ou formas podem estar presentes em um objeto sensível. Tinha que haver no homem algo da Ideia do Bem e ao mesmo tempo haver no homem algo da Ideia do Mal, porque seria na alma do homem que haveria unidade para os dois mundos. Mas, de acordo com a doutrina das Ideias, as Ideias do bem e do mal teriam que ser absolutamente opostas uma à outra e recusadas a viver juntas sob o mesmo teto. Em outras palavras, o problema do mal permanece um mistério insolúvel caso as doutrinas das ideias fossem aceitas.

Além disso, Platão perguntou se o conjunto de diferentes Ideias poderia estar presente em um objeto sensual. Mesmo que não houvesse oposição entre duas Ideias presentes em um objeto devido à diferença de qualidade, haveria dificuldade devido ao tamanho. Toda a Ideia do bem deveria estar presente em cada um dos milhares de objetos dos sentidos. Mas como isso era manifestamente impossível, a Ideia do Bem teria que ser cortada em vários pedaços para que algo da Ideia pudesse estar presente em cada objeto. Mas se a ideia do bem fosse assim cortada, não seria mais possível fornecer a unidade indispensável ao conhecimento. Em outras palavras, a doutrina da Ideia deixou o

problema de um e dos múltiplos e, portanto, o da criação, sem solução. Se o mundo ideal fosse ele próprio uma pluralidade suprema, não poderia ser útil na tentativa de explicar a pluralidade do mundo em que vivemos.

Além disso, se as ideias fossem divididas, não haveria fim para esse processo. Uma Ideia seria necessária para toda participação de uma Ideia em um objeto sensual. E esse processo teria que continuar indefinidamente. Assim, o conhecimento ficaria frente a frente com uma regressão infinita.

Desesperado, Platão se pergunta se podemos então pensar que as Ideias não são mais do que nossos pensamentos, isto é, apenas subjetivos. Mas ele acha que isso não oferece escapatória. Se, nesse caso, as Ideias permanecerem em contato com o mundo dos sentidos e tiverem significado para isso, teríamos que concluir que todas as coisas pensam. Teríamos que sustentar que todo o nosso pensamento sobre a realidade é meramente subjetivo, isto é, que não há nada mais na realidade do que nosso pensamento subjetivo. Assim, o conhecimento seria reduzido a uma ilusão. Por outro lado, se as Ideias não passam de pensamentos, poderíamos pensar nelas como não tendo penetrado em toda a realidade, para assim nos salvar do subjetivismo. Mas, nesse caso, haveria uma área da realidade que não estaria de modo nenhum em contato com o pensamento. Haveria uma área da realidade totalmente desconhecida para qualquer um. E, no entanto, essa área pode ter alguma influência sobre a realidade que parecemos ter conhecimento. Portanto, nem teríamos conhecimento daquilo que pensávamos ter conhecimento. Mais uma vez estaríamos cara a cara com uma regressão infinita. Platão diz tudo isso dizendo que, neste caso, haveria pensamentos impensados. Ele enfatiza o fato de que, se pensarmos nas Ideias como sendo apenas pensamentos, o conhecimento seria tão impossível para Deus quanto para o homem. Haveria uma área da realidade que está além do pensamento de Deus. E Platão sente que essa é a pior coisa que poderia acontecer com qualquer teoria do conhecimento.

A conclusão final extraída dessa investigação renovada da teoria das Ideias é que o fato do conhecimento não pode ser explicado com ela. E a razão para isso era que a lógica empregada ao longo era muito abstrata e exclusiva. Era impossível obter um conjunto de qualidades imóveis para explicar qualquer coisa em um corpo inerentemente em movimento, como é o universo temporal. O tempo e a eternidade haviam sido

considerados desde o início como igualmente não derivados. Como então você poderia esperar que o tempo repentinamente fosse capaz e disposto a se submeter aos caminhos da eternidade? Por outro lado, como você poderia esperar que a Eternidade subitamente se sentisse em casa quando levada ao reino do tempo? Muito mais fácil você poderia trazer sob o mesmo teto um velho solteiro e uma velha empregada, ambos acostumados a uma vida de abstração um do outro, e esperar que eles se entendessem em harmonia, do que reunir os dois mundos de Platão. “Se postularmos Um que é apenas um (como fizeram os megarianos<sup>14</sup>), não podemos dizer nada sobre isso. Ou se (como os megarianos também fizeram) identificarmos Um com o Ser, teremos que predicar todos os tipos de predicados incompatíveis.”<sup>15</sup>

Por essas razões, Platão foi levado ao que chamamos de sua terceira posição. Nesta terceira posição Platão tenta fazer com que as categorias de tempo e eternidade se sobreponham. Em vez de começar com dois mundos que possuíam leis próprias que eles detestavam modificar, Platão agora pensa nesses dois mundos como sempre tendo estado juntos de alguma maneira. Nós, talvez, podemos comparar isso com um casamento precoce, como, por vezes, tem sido efetuada por pais para os seus filhos. Se dois filhos fossem casados desde o início de sua vida consciente, poderíamos esperar que fosse menos difícil morarem juntos do que para um casal que chegara à meia-idade antes do casamento. Um casal casado quando jovem aprenderia facilmente a dar e receber.

Assim, Platão tenta tornar sua lógica menos abstrata, pensando no Tempo e na Eternidade como sempre tendo estado juntos. O tempo é pensado como a imagem em movimento da eternidade. Assim, haverá algo de eternidade no tempo e algo de tempo na eternidade. Consequentemente, não será necessário fazer exigências rigidamente exclusivas pela imutabilidade completa das Ideias ou pela mutabilidade final do mundo sensual. O Sofista nos diz que, para salvar a predicação, devemos estabelecer a possibilidade de falsa predicação. A possibilidade de julgamento negativo envolve a possibilidade de julgamento positivo. Para usar nossa analogia mais uma vez, deve ser

---

<sup>14</sup> NT: A escola Megárica de filosofia foi fundada por Euclides de Mégara, que tinha sido um dos alunos de Sócrates no final do século V a.C. Sua filosofia une a ideia eleática de "O Um" com a ideia socrática de "Forma do Bem".

<sup>15</sup> Burnet, *Part One*, etc., p. 272.

possível para o marido e esposa divergir em algumas questões sem levantar imediatamente a questão do divórcio. As diferenças devem surgir no fundo de uma unidade mais profunda. Até aquele momento, o marido havia ameaçado o divórcio toda vez que não conseguia o que queria e a esposa tinha feito o mesmo. A partir de agora, eles permitirão certa quantidade de falsa predicação dentro do círculo da verdade do casamento. De fato, Platão deseja enfatizar esse ponto com muita força. A partir de agora, a predicação não terá significado, exceto com base na suposta indissolubilidade da união entre tempo e eternidade. 'É' e 'não é' não devem ter sentido, exceto em um mundo em que eles têm o mesmo direito e um nunca pode expulsar o outro completamente. "Não é" não envolve inexistência, mas alteridade. Nosso erro foi pensarmos na vida de casados como um estado de felicidade conjugal sem mistura. Agora percebemos como essa ideia era absurda. Agora até esperamos algumas brigas. Agora sustentamos que as diferenças são naturais.

Ainda existe certa independência. Platão fala disso quando diz que nem todas as formas se misturam, mas que algumas formas se misturam com outras formas. No entanto, como um todo, a harmonia deve ser efetivada, se é que deve ser efetuada de algum modo, por essa mistura de formas. Em nossas críticas a essa lógica platônica, não é imperativo discutirmos a questão em que medida Platão considerou bem-sucedida essa tentativa de solução do problema do conhecimento. Podemos dizer que Platão sentiu que o problema do conhecimento não havia sido resolvido, mesmo após essa modificação da doutrina das Ideias. Ele praticamente diz isso quando afirma que nem todas as formas se misturam com todas as formas. Se todas as formas se misturassem com todas as formas, haveria mais uma vez uma massa completamente incolor. Nesse caso, seria tão difícil fazer qualquer afirmação sobre a realidade como seria se todas as coisas fossem imóveis como o mundo das Ideias era anteriormente considerado imóvel. Em ambos os casos, estaríamos no local onde os megarianos estavam, que disseram que todas as coisas eram Um e concluíram que a situação era conseqüentemente impossível. E então nós estaríamos cara a cara com a questão de saber se este Um deveria ser pensado como temporal ou eterno. Se como eterno, então toda a realidade temporal permanece sem explicação. Se como temporal, não poderíamos deixar de pensar em uma pluralidade suprema. Assim, uma pluralidade última significaria a mesma coisa que uma unidade

última. E isso equivale a dizer mais uma vez que nossa predicação como um todo não tem significado.

Por outro lado, é difícil ver como Platão poderia dizer que algumas formas se entrelaçariam com outras, sem dizer também que todas as formas se entrelaçariam. Quem impediria que os cubos de gelo derretessem completamente, uma vez que você permitisse que eles derretessem de alguma forma? Em outras palavras, se você permitir que as categorias de eternidade e tempo sempre tenham sido mutuamente dependentes umas das outras, não haverá interrupção até que você chegue à estação chamada Pragmatismo. Certamente a resistência que um cubo de gelo deveria ter contra outro seria gradualmente reduzida até atingir a marca zero.

É assim que o argumento platônico é visto como abstrato por toda parte. Platão ficou satisfeito em admitir que seu argumento era abstrato, quando estava em sua primeira e segunda posições. Mas agora devemos observar que seu pensamento não perdeu nenhum de seu caráter abstrato, mesmo quando ele manteve sua terceira posição. A lógica de Platão permaneceu um caso de ou um ou outro. Uma interdependência suprema das categorias de tempo e eternidade leva à mesma abstração que a que leva a uma independência última dessas categorias. A razão para isso é que uma interdependência final acaba por resultar em uma vitória de um tipo de categoria sobre o outro. Platão não podia impedir que seus cubos de gelo se tornassem água, a menos que ele congelasse toda a água em gelo. Ou, para usar a ilustração do casamento mais uma vez, houve harmonia "para sempre", porque o marido nunca contestou as opiniões da esposa, mas as considerou como autoridade final.

Platão insistia que a Ideia do Mal era tão original quanto a Ideia do Bem. Ele também insistia que a Ideia de pluralidade era tão original quanto a Ideia de unidade. E mais do que isso, ele insistia que a Ideia do tempo era tão fundamental quanto a Ideia da eternidade. Isso significava dizer que a Ideia do tempo é tão eterna quanto a Ideia da eternidade em si. Ou equivale a dizer que a Ideia da eternidade é tão temporal quanto a Ideia da temporalidade. Tudo isso chega a uma completa confusão e invalidação do pensamento. Platão não pode escapar das críticas do terceiro homem<sup>16</sup>. Se deve haver

---

<sup>16</sup> Quem expôs primeiro este argumento contra a teoria das Formas foi o próprio Platão, no seu diálogo *Parmênides*, onde põe na boca do célebre pensador pré-socrático Parmênides o argumento regressivo, que mostra que, se as coisas grandes são grandes por participarem de uma Forma de grandeza, seria necessário

uma Ideia do homem para explicar Sócrates que caminhou em Atenas, deve haver mais uma Ideia da participação de Sócrates na Ideia de Sócrates, e assim por diante *ad infinitum*. O próprio Platão viu claramente essa dificuldade ao criticar sua primeira e segunda posições. Ele nunca escapou dessas dificuldades em sua terceira posição. Os neoplatônicos demonstraram esse fato quando tentaram elaborar esse princípio platônico com relação ao mediador. Quando eles tentaram encontrar um mediador que fosse uma mistura entre o Eterno inacessível e o Temporal, eles tiveram que continuar fazendo mais Mediadores o tempo todo.

Todo pensamento anti-teísta deve enfrentar o argumento do terceiro homem, porque todo pensamento anti-teísta tenta os três caminhos de Platão e esses três caminhos são baseados em raciocínio abstrato. Agora devemos nos voltar para observar a tentativa do teísmo cristão de encontrar esse pensamento pagão.

#### **REFERÊNCIA:**

VAN TIL, Cornelius. Historical survey - Greek epistemology: its climax. In: **A Survey of Christian Epistemology**. Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Co, 1969.

---

postular uma nova Forma de grandeza que abarque tanto as coisas grandes como a primeira Forma postulada. O argumento aparece aplicado à Forma de homem pela primeira vez na *Metafísica* de Aristóteles.