

Capítulo 1

A ideia de Deus

Em 1963 foi publicado um pequeno livro da autoria de um bispo anglicano, livro que causou um tumulto religioso no Reino Unido e nos Estados Unidos.¹ Em *Honest to God*, o Bispo John Robinson atreveu-se a sugerir que a ideia de deus que predominou durante séculos na civilização ocidental é irrelevante para as necessidades dos homens e mulheres de hoje em dia. A sobrevivência da religião no Ocidente, argumenta Robinson, exige que se rejeite esta imagem tradicional de deus, a favor de uma concepção profundamente diferente, concepção cuja emergência Robinson afirmou ter visto na obra de pensadores religiosos do século XX, como Paul Tillich e Rudolf Bultmann.

Robinson previu correctamente a reacção que a sua tese ia provocar, sublinhando que encontraria inevitavelmente resistência, como traição daquilo que se afirma na Bíblia. Não só as pessoas ligadas à igreja, na sua vasta maioria, se oporiam à perspectiva de Robinson, como a afirmação de que a ideia de deus já morrera ou que pelo menos estava moribunda provocaria ressentimento nos que tinham rejeitado a sua crença em deus. Na correspondência com o director do londrino *Times*, em artigos de revistas académicas e nos púlpitos de dois continentes, Robinson foi atacado como ateu disfarçado de bispo e só raramente defendido como profeta de uma nova revolução que ocorria no interior da tradição religiosa judaico-cristã. Um olhar sobre algumas das ideias de Robinson ajudar-nos-á a distinguir diferentes ideias de deus e a concentrarmo-nos naquela que será o centro das nossas atenções ao longo da maior parte deste livro.

Antes de surgir a crença de que o mundo no seu todo está sob o controlo soberano de um único ser, as pessoas acreditavam amiúde numa pluralidade de seres divinos ou deuses, posição religiosa a que se chama *politeísmo*. Na antiguidade grega e romana, por exemplo, os diversos deuses controlavam diferentes aspectos da vida, de modo que se venerava, naturalmente, vários deuses — um deus da guerra, uma deusa do amor, e por aí em diante. Às vezes, porém, podia-se acreditar que há diversos deuses mas venerar apenas um, o deus da própria tribo, posição religiosa a que se chama *heno-teísmo*. No Antigo Testamento, por exemplo, há referências frequentes a deuses de outras tribos, embora os hebreus se mantenham fiéis ao seu próprio deus, Jeová. Lentamente, porém, surgiu a crença de que o nosso próprio deus é o criador do Céu e da Terra, o deus que não é apenas o da nossa própria tribo mas de todos, perspectiva religiosa a que se chama *monoteísmo*.

Segundo Robinson, o monoteísmo, a crença num só ser divino, sofreu uma mudança profunda, mudança que Robinson descreve com a ajuda das expressões «lá em

cima» e «lá fora». O Deus «lá em cima» é um ser localizado no espaço acima de nós, presumivelmente a uma determinada distância da Terra, numa região conhecida como «os Céus». Esta ideia de Deus está associada a uma certa imagem primitiva em que o universo consta de três regiões, os Céus em cima, a Terra em baixo e a região das trevas sob a Terra. Segundo esta imagem, a Terra é frequentemente invadida por seres dos outros dois domínios — Deus e os seus anjos do Céu, Satanás e os seus demónios da região subterrânea — que combatem entre si pelo controlo das almas e do destino dos que habitam o domínio terreno. Esta ideia de Deus como ser poderoso que está «lá em cima», numa determinada região do espaço, foi lentamente abandonada, afirma Robinson. Agora explicamos às crianças que os Céus não estão de facto sobre as suas cabeças, que Deus não está literalmente algures lá em cima, no Céu. Em lugar de Deus como «o velhote no Céu», surgiu uma ideia de Deus muito mais sofisticada, a que Robinson se refere como a ideia de Deus «lá fora».

Mudar do Deus «lá em cima» para o Deus «lá fora» é mudar de uma concepção de Deus como um ser localizado no espaço a uma certa distância da Terra para uma concepção de Deus como algo distinto e independente do mundo. Segundo esta ideia, Deus não está em qualquer local ou região do espaço físico. É um ser puramente espiritual, um ser pessoal, perfeitamente bom, onnipotente, onnisciente, que criou o mundo, mas não faz parte dele. É distinto do mundo, não está sujeito às suas leis, julga-o, orienta-o para o seu desígnio final. Esta ideia bastante majestosa de Deus foi lentamente desenvolvida ao longo dos séculos por grandes teólogos ocidentais como Agostinho, Boécio, Boaventura, Avicena, Anselmo, Maimónides e Tomás. Tem sido a ideia dominante de Deus na civilização ocidental. Se rotulamos o Deus «lá em cima» como «o velhote no Céu», podemos rotular o Deus «lá fora» como «o Deus dos teólogos tradicionais». E é o Deus dos teólogos tradicionais que Robinson considera ter-se tornado irrelevante para as necessidades das pessoas de hoje em dia. Quer Robinson tenha ou não razão — e é muito duvidoso que tenha — é inegavelmente verdade que quando nós, que herdámos maioritariamente a cultura da civilização ocidental, pensamos em Deus, o ser em que pensamos é em muitos aspectos importantes parecido com o Deus dos teólogos tradicionais. Será útil, portanto, ao clarificar as nossas próprias ideias acerca de Deus, explorar com maior detalhe a concepção de Deus que surgiu no pensamento dos grandes teólogos.

Os atributos de Deus

Vimos que, segundo muitos teólogos importantes, se concebe Deus como um ser perfeitamente bom, distinto e independente do mundo, onnipotente, onnisciente e criador do universo. Duas outras características que os grandes teólogos atribuíram a Deus são a *auto-existência* e a *eternidade*. A ideia de Deus que predomina na civilização ocidental é portanto a ideia de um ser perfeitamente bom, criador do mundo mas distinto e independente dele, todo-poderoso (omnipotente), onnisciente, eterno e

auto-existente. Claro que esta lista dos elementos mais importantes dessa ideia de Deus só é esclarecedora para nós na medida em que compreendamos os próprios elementos. Como é ser onnipotente? Como compreender a ideia de auto-existência? Como se concebe a distinção e independência de Deus perante o mundo? O que se quer dizer ao afirmar que Deus, e só Deus, é eterno? Só na medida em que pudermos responder a estas e a outras perguntas semelhantes compreenderemos a ideia central de Deus que surgiu na civilização ocidental. Antes de passarmos ao estudo da questão da existência de Deus, portanto, é importante enriquecer a nossa apreensão desta mesma ideia, procurando responder a algumas daquelas questões fundamentais.

Omnipotência e perfeita bondade

Na sua grande obra, *Summa Theologica*, S. Tomás de Aquino, que viveu no século XIII, procura explicar o que é para Deus ser onnipotente. Depois de indicar que, para Deus, ser onnipotente é ser capaz de fazer tudo o que é possível, Tomás explica cuidadosamente que há dois tipos de possibilidade, a *possibilidade relativa* e a *possibilidade absoluta*, e investiga a que tipo de possibilidade se alude quando se afirma que a onnipotência de Deus é a capacidade de fazer tudo o que é possível. Algo é uma possibilidade relativa quando um ser ou mais pode fazê-lo. Voar por meios naturais, por exemplo, é possível relativamente às aves mas não relativamente a meros seres humanos. Algo é uma possibilidade absoluta, porém, se não é uma contradição nos termos. Derrotar um mestre de xadrez num jogo de xadrez é algo muito difícil de fazer, mas não é uma contradição nos termos; na verdade, isso já foi ocasionalmente feito. Mas derrotar um mestre de xadrez num jogo de xadrez *depois* de este nos ter colocado em xeque-mate não é apenas algo muito difícil de fazer: não se pode fazer sequer, visto que é uma contradição nos termos. Tornar-se um solteiro casado, fazer a mesma coisa ser ao mesmo tempo redonda e quadrada, derrotar alguém no xadrez depois de ele nos ter colocado em xeque-mate são coisas que não são possíveis em sentido absoluto; são actividades que, implícita ou explicitamente, envolvem uma contradição nos termos.

Tendo explicado os dois tipos diferentes de possibilidade, Tomás indica que tem de ser à possibilidade absoluta que se alude quando se explica a onnipotência de Deus como a capacidade de fazer tudo o que é possível. Porque se nos referíssemos à possibilidade relativa, a nossa explicação não seria mais do que afirmar que «Deus é onnipotente» significa que Deus pode fazer tudo o que está em seu poder. E embora seja seguramente verdade que Deus pode fazer tudo o que está em seu poder, isso nada explica. «Deus é onnipotente», portanto, significa que Deus pode fazer tudo o que não envolve contradição nos termos. Querirá isto dizer que há coisas que Deus não pode fazer? Num certo sentido, significa precisamente isso. Deus não pode fazer a mesma coisa ser ao mesmo tempo redonda e quadrada e não pode derrotar-me num jogo de xadrez depois de eu o ter colocado em xeque-mate. Claro que Deus podia sempre colocar-me em xeque-mate antes de eu conseguir fazer-lhe o mesmo. Mas se

Deus — por uma razão qualquer — pudesse fazer-me entrar num jogo de xadrez e deixar que eu o colocasse em xeque-mate, então Deus *não poderia* ganhar aquele jogo de xadrez. Poderia aniquilar-me e ao tabuleiro de xadrez, mas não poderia ganhar aquele jogo. Portanto, há muitas coisas que Deus, apesar da sua onnipotência, não pode fazer. Seria um erro, porém, concluir a partir daqui que o poder de Deus é de algum modo limitado, que há coisas que Deus não pode fazer mas que poderia fazer se o seu poder fosse maior. Pois o poder, como observa Tomás, abrange apenas aquilo que é possível. E nada há que seja possível fazer mas que Deus não possa fazer por falta de poder. Assim, conclui Tomás: «Tudo o que implique contradição não está no âmbito da onnipotência divina, porque isso não pode ter o aspecto da possibilidade. Pelo que é mais apropriado afirmar que não se pode fazer tais coisas, do que afirmar que Deus não as pode fazer.»²

Mas não haverá coisas que, ao contrário de fazer um quadrado redondo, não são contraditórias e no entanto Deus não as possa fazer? Cometer suicídio ou praticar uma má acção não envolvem contradição. Muitos teólogos, contudo, negaram que Deus possa autodestruir-se ou praticar o mal. Porquanto essas acções são inconsistentes com a natureza de Deus — com a sua eternidade e perfeita bondade. Poder-se-ia objectar que as perfeições de Deus implicam apenas que este não se autodestruirá nem praticará o mal, e não que não o possa fazer — Deus tem o poder de praticar o mal, mas, como é perfeitamente bom, nunca exercerá esse poder. O que escapa a esta objecção, contudo, é que atribuir a Deus o poder de praticar o mal é atribuir-lhe o poder de deixar de ter um atributo (a perfeita bondade) que faz parte da sua própria essência ou natureza. Ser perfeitamente bom faz tanto parte da natureza de Deus como ter três ângulos faz parte da natureza de um triângulo. Deus não poderia deixar de ser perfeitamente bom tal como um triângulo não poderia deixar de ter três ângulos. Perante esta dificuldade, talvez seja necessário corrigir a explicação de Tomás acerca do que significa Deus ser onnipotente. Em vez da mera afirmação de que isto significa que Deus tem o poder de fazer tudo o que seja uma possibilidade absoluta, diremos que significa que Deus pode fazer tudo o que é uma possibilidade absoluta e *que não seja inconsistente com qualquer um dos seus atributos fundamentais*. Como praticar o mal é inconsistente com a perfeita bondade e como a perfeita bondade é um atributo fundamental de Deus, não haverá conflito entre o facto de Deus não poder fazer o mal e o facto de ser onnipotente.

A ideia de que a onnipotência de Deus não inclui o poder de fazer algo que seja inconsistente com qualquer um dos seus atributos fundamentais pode ajudar-nos a resolver aquilo a que se tem chamado o «paradoxo da pedra». Segundo este paradoxo, ou Deus tem o poder de criar uma pedra tão pesada que não a possa levantar, ou não tem esse poder. Se tem o poder de criar tal pedra então há algo que Deus não pode fazer: levantar a pedra que criou. Por outro lado, se não pode criar tal pedra, então há também algo que não pode fazer: criar uma pedra tão pesada que não a possa levantar.

Em qualquer dos casos há algo que Deus não pode fazer. Logo, Deus não é onnipotente.

A solução deste quebra-cabeças é ver que *criar uma pedra tão pesada que Deus não a possa levantar* é fazer algo inconsistente com um dos atributos essenciais de Deus — o atributo da onnipotência. Porquanto se existe uma pedra tão pesada que Deus não tem o poder de a levantar, então Deus não é onnipotente. Logo, se Deus tem o poder de criar tal pedra, tem o poder de fazer com que lhe falte um atributo (omnipotência) que lhe é essencial. Então, a solução adequada do quebra-cabeças é afirmar que Deus não pode criar tal pedra, do mesmo modo que não pode praticar uma má acção. Isto não significa, evidentemente, que haja uma pedra na série infinita das pedras que pesam mil quilogramas, dois mil quilogramas, três mil quilogramas, quatro mil quilogramas, e por aí em diante, que Deus não pode criar. No caso de uma má acção, Deus não pode praticar essa acção porque a sua perfeita bondade lhe é essencial. No caso de uma pedra tão pesada que não a possa levantar, Deus não pode criar tal pedra porque a sua onnipotência lhe é essencial.

Vimos que não se pode compreender a onnipotência de Deus como algo que inclui o «poder» de causar estados de coisas logicamente impossíveis ou de realizar acções inconsistentes com seus os atributos essenciais. E quanto a mudar o passado? Evidentemente, Deus podia ter impedido que Barack Obama se tornasse presidente dos Estados Unidos. Mas poderá Deus fazê-lo *agora*? Um estado de coisas em que Obama nunca tenha sido presidente não é uma impossibilidade lógica; tão-pouco parece haver inconsistência entre causar esse estado de coisas e a bondade de Deus ou qualquer outro dos seus atributos essenciais. Mas parece que não está *agora* ao alcance de qualquer ser, mesmo um ser onnipotente, fazer que Obama nunca tenha sido presidente. Assim, embora tenhamos aperfeiçoado a nossa compreensão da noção de onnipotência e visto que a onnipotência de Deus não é o poder de causar seja o que for em absoluto, não podemos afirmar ter dado uma explicação completa da ideia de que Deus é onnipotente. Pois, como acabámos de ver, há acontecimentos do passado que não se pode mudar agora, mesmo que se seja onnipotente. E pode haver outros estados de coisas que um ser onnipotente e divino não possa causar.

A ideia de que Deus tem de ser perfeitamente bom liga-se à perspectiva de que Deus é um ser digno de gratidão, louvor e veneração incondicionais. Pois nenhum ser é digno de louvor e veneração incondicionais a menos que seja perfeitamente bom. Assim, Deus não só é um ser bom como a sua bondade é insuperável. Além disso, Deus não é perfeitamente bom por acaso; esse modo de ser é a sua natureza. Logicamente, Deus não poderia deixar de ser perfeitamente bom. Esta é a razão de termos observado há pouco que Deus não tem o poder de praticar o mal. Porquanto atribuir tal poder a Deus é atribuir-lhe o poder de deixar de ser aquilo que necessariamente é.

Afirmamos que Deus é perfeitamente bom por definição? Sim. Mas vemos também que a definição de Deus como perfeitamente bom está ligada à exigência religiosa de que Deus seja um objecto de louvor e veneração incondicionais, se é que não está

mesmo fundada nessa exigência. E esclarecemos também outra coisa. Porquanto afirmamos também que *o ser que é Deus* não pode deixar de ser perfeitamente bom. Um solteiro por definição não é casado. Mas uma pessoa solteira pode deixar de não ser casada. Claro que quando isto acontece (o nosso solteiro casa-se), a pessoa deixa de ser solteira. Ao contrário do nosso solteiro, porém, o ser que é Deus não pode abdicar de ser Deus. Pelo que não afirmamos simplesmente que Deus é por definição perfeitamente bom. Afirmamos também que um ser que seja Deus nunca pode ser outra coisa senão Deus. O solteiro que vive na porta ao lado pode deixar de ser solteiro. Mas o ser que é Deus não pode deixar de ser Deus. Podemos formular isto do seguinte modo: ser solteiro não faz parte da natureza ou essência de um ser que é solteiro. Pelo que, embora por definição ninguém possa ser solteiro estando casado, essa pessoa pode deixar de não ser casada porque pode deixar de ser solteira. Mas ser Deus faz parte da natureza ou essência do ser que é Deus. Então, uma vez que o ser que é Deus não pode deixar de ser Deus, esse ser não pode deixar de ser perfeitamente bom.

Mas o que é ser perfeitamente bom? Na medida em que Deus é insuperavelmente bom, tem todas as características que a bondade insuperável implica. Nestas se inclui a absoluta *bondade moral*. A bondade moral é uma parte vital, mas não o todo, da bondade, pois há também o bem amoral. Assim, distinguimos entre duas afirmações que se pode fazer a propósito da morte de alguém: «Empenhou-se em levar uma vida boa» e «Teve uma vida boa». A primeira afirmação diz respeito ao bem moral, a última diz sobretudo respeito ao bem amoral, como a felicidade, a boa sorte, etc. A perfeita bondade de Deus tanto envolve o bem moral quanto o amoral. De interesse crucial aqui é o bem moral de Deus (perfeita justiça, benevolência, etc.), visto que durante muito tempo se pensou que a bondade moral de Deus é de algum modo a fonte ou o padrão da moralidade para a vida humana. Além disso, em virtude da sua perfeição moral essencial, pode-se fazer alguns juízos acerca do mundo que Deus criou. Podemos estar certos, por exemplo, de que Deus não criaria um mundo moralmente mau. Pode até ser verdade que em virtude da sua perfeição moral Deus seja levado a criar o melhor mundo, em termos morais, de que é capaz. Estes tópicos são importantes. Discutiremos mais tarde o segundo (que género de mundo Deus criaria), quando considerarmos o problema do mal. Será útil ponderar aqui brevemente a conexão entre a perfeição moral de Deus e a moralidade na vida humana.

Tem-se defendido que Deus é a fonte ou o cânone dos nossos deveres morais, tanto dos negativos (por exemplo, o dever de não tirar vidas humanas inocentes) como dos positivos (por exemplo, o dever de ajudar quem precisa). Geralmente, as pessoas religiosas acreditam que estes deveres se baseiam de algum modo em mandamentos divinos. Um crente no judaísmo pode ver os dez mandamentos como regras morais fundamentais que determinam pelo menos grande parte daquilo que estamos moralmente obrigados a fazer (deveres positivos) ou a abstermo-nos de fazer (deveres negativos). É claro que, dada a sua perfeição moral, aquilo que Deus nos ordena tem de ser o que é moralmente correcto fazer-se. Mas serão estas coisas moralmente correctas por-

que Deus as ordena? Isto é, será que o bem moral destas coisas consiste apenas no facto de Deus as ter ordenado? Ou será que Deus ordena que se faça estas coisas porque são correctas? Se formos pela segunda opção, que Deus ordena estas coisas porque vê que são moralmente correctas, parece que estamos a sugerir que a moralidade existe independentemente da vontade ou dos mandamentos de Deus. Mas se formos pela primeira opção, que é o facto de Deus as querer ou ordenar que torna essas coisas correctas, parece que estamos a sugerir que não haveria bem nem mal se não houvesse qualquer ser divino para decretar tais mandamentos. Embora nenhuma das respostas seja improblemática, a que predomina no pensamento religioso acerca de Deus e da moralidade é que aquilo que Deus ordena é moralmente bom independentemente dos seus mandamentos. O facto de Deus nos ordenar certas acções não as torna moralmente rectas; estas são moralmente rectas independentemente das suas ordens e Deus ordena-as porque vê que são moralmente rectas. Assim, em que sentido depende a nossa vida moral de Deus? Ainda que a moralidade em si não dependa necessariamente de Deus, talvez o nosso *conhecimento* da moralidade dependa dos mandamentos divinos (ou pelo menos seja auxiliado por eles). Talvez os ensinamentos da religião levem os seres humanos a ver que certas acções são moralmente rectas e que outras são moralmente erradas. Além disso, pode ser que a crença em Deus ajude a prática da moralidade. Pois embora cumprir o dever por respeito ao próprio dever seja uma parte importante da vida moral, talvez seja exagerado esperar que os seres humanos comuns sigam inflexivelmente a vida do dever, mesmo sem razões para associar a moralidade ao bem-estar e à felicidade. A crença em Deus pode ajudar a vida moral dando uma razão para pensar que a relação entre esforçar-se por levar uma vida boa e ter uma vida boa não é meramente accidental. Ainda assim, o que faremos com a dificuldade de que certas coisas são moralmente rectas independentemente do facto de Deus no-las ordenar? Considere-se o facto de Deus acreditar que $2 + 2 = 4$. Será $2 + 2 = 4$ verdade porque Deus acredita que é? Ou será que Deus acredita que $2 + 2 = 4$ por ser verdade que $2 + 2 = 4$? Se vamos pela última, como parece que devemos fazer, estamos a sugerir que certas afirmações matemáticas são verdadeiras independentemente de Deus acreditar nelas. Portanto, parece que estamos já comprometidos com a perspectiva de que o modo como algumas coisas são não tem em última instância a ver com a vontade ou com os mandamentos de Deus. Talvez as verdades fundamentais da moralidade tenham o mesmo tipo de estatuto que as verdades fundamentais da matemática.

Auto-existência

A ideia de que Deus é um ser *auto-existente* foi desenvolvida e explicada por Santo Anselmo no século XI. Usando diversos argumentos, Anselmo persuadira-se de que entre os seres que existem há um que é perfeitamente grandioso e bom — nada que existe ou alguma vez existiu se lhe compara. De tudo o que existe, porém, Anselmo estava igualmente persuadido de que podemos perguntar o que justifica ou explica o

facto de existir. Se nos deparamos com uma mesa, por exemplo, podemos perguntar o que justifica o facto de a mesa existir. E podemos responder à nossa pergunta, pelo menos em parte, verificando que um carpinteiro pegou numa porção de madeira e fez a mesa. Poderemos, de igual modo, quanto a uma árvore, montanha ou lago, perguntar o que explica o facto de existirem. Tentando descobrir mais acerca do ser perfeitamente grandioso e bom, Anselmo faz a mesma pergunta a respeito deste ser. O que justifica o facto de o ser perfeitamente grandioso e bom existir?

Antes de tentar responder a esta questão, Anselmo observa que há apenas três casos a considerar: ou a existência de uma coisa se explica *por outra coisa*, ou se explica por *nada*, ou *por si mesma*. É claro que a existência da mesa se explica por outra coisa (o carpinteiro). O mesmo acontece com a existência de uma árvore, montanha ou lago. Cada uma destas coisas existe por causa de outras coisas. Com efeito, tudo o que é familiar nas nossas vidas parece explicar-se por outras coisas. Mas mesmo quando não sabemos o que explica o facto de certa coisa existir, se é que algo o explica, é óbvio que a resposta tem de ser uma das três que Anselmo propõe. O facto de certa coisa existir explica-se ou por referência a outra coisa, ou por nada, ou pela própria coisa. Simplesmente não há mais hipóteses a considerar. O que dizer então da existência de um ser perfeitamente grandioso e bom? Será que a sua existência se deve a outra coisa, a nada, ou a si própria? Ao contrário da mesa, da árvore, da montanha, ou do lago, a existência do ser perfeitamente grandioso e bom não pode dever-se a outra coisa, argumenta Anselmo, pois nesse caso a sua existência dependeria d'outra coisa e, conseqüentemente, não seria o ser supremo. A existência de qualquer coisa superior a todas as outras coisas não pode depender (nem ter dependido) de qualquer delas. A existência do ser supremo, portanto, tem de se explicar ou por nada ou por si própria.

Se a existência de algo se explica por nada então esse algo existe sem que haja qualquer explicação para o facto de existir em vez de não existir. Poderia haver algo assim — algo cuja existência é simplesmente um facto bruto ininteligível, sem qualquer explicação? A resposta de Anselmo, esteja ou não correcta, é perfeitamente clara: «É em última análise inconcebível que aquilo que é alguma coisa exista por meio de nada».³ Infelizmente, Anselmo não explica por que razão não podemos conceber algo cuja existência seja um facto bruto ininteligível. Presumivelmente, achou que isso era tão óbvio que não precisava de explicação. Em todo o caso, temos de observar com cuidado o princípio que Anselmo exprime aqui, pois figurará mais tarde num dos principais argumentos a favor da existência de Deus. A convicção fundamental de Anselmo é que *para tudo o que existe tem de haver uma explicação da sua existência* — tem de haver algo que explique o facto de a coisa existir em vez de inexistir, e esse algo tem de ser ou outra coisa ou a própria coisa. Negar isto é ver a existência de algo como irracional, absurda, completamente ininteligível. E Anselmo pensa que o ser supremo não pode ser assim, tal como nem uma árvore ou uma montanha o podem. A existência do ser supremo, portanto, não pode explicar-se por nada. Resta então a terceira via. Anselmo conclui que a existência do ser supremo se deve *a si própria*.

Claro que uma coisa é concluir que a explicação da existência do ser supremo tem de se encontrar na natureza desse mesmo ser, e outra coisa completamente diferente é compreender o que há na natureza do ser supremo que justifica a sua existência. Anselmo não afirma compreender *o que* há na natureza divina que justifica a existência de Deus. Nem compreende exactamente *como* a natureza de um ser poderá explicar a existência desse ser. Tudo aquilo de que afirma estar certo é que a existência do ser supremo se deve ao próprio ser supremo. Não quer com isto dizer, obviamente, que o ser supremo causou a sua própria existência. Pois nesse caso teria de existir antes de ter existido de modo a causar a sua própria existência e isto é claramente impossível. Além disso, como vimos, a eternidade é uma das características de Deus, pelo que é evidente que Deus não começou a existir num determinado momento.

Contudo, Anselmo apresenta uma analogia, procurando ajudar-nos a compreender esta ideia bastante difícil. Usando o nosso próprio exemplo, pode-se exprimir assim a ideia de Anselmo: suponha-se que numa noite fria encontramos uma enorme fogueira. Reparámos que uma pedra perto da fogueira está quente. Se perguntarmos qual a explicação deste facto acerca da pedra (o facto de estar quente), seria absurdo sugerir que a explicação tem de estar na própria pedra, que há algo na natureza da pedra que a faz estar quente. A fogueira e a proximidade entre a pedra e o fogo explicam o calor da pedra. Suponha-se que reparámos então que também a fogueira está quente. O que explica o facto de a fogueira estar quente? Aqui não parece absurdo sugerir que a explicação reside na própria fogueira. Pertence à natureza de uma fogueira o estar quente, tal como pertence à natureza de um triângulo o ter três ângulos. Para evitar a confusão, temos de estar claramente cientes de que procuramos explicar o facto de a fogueira estar quente e não o facto de a fogueira existir. O facto de a fogueira existir não se deve à fogueira mas ao campista que ateou a fogueira. O facto de a fogueira que existe estar quente, contudo, é um facto acerca da fogueira que se explica pela natureza da fogueira, pelo que é ser uma fogueira. Temos então aqui o exemplo de um facto acerca de algo (o calor da fogueira) que se explica não por outra coisa qualquer mas pela natureza da própria coisa (a fogueira). Anselmo espera que se virmos uma vez que um determinado facto acerca de algo se pode explicar não por outra coisa qualquer mas pela natureza dessa coisa, a ideia de auto-existência deixará de nos parecer tão estranha. Quer seja ou não assim, devia ser claro tanto o que se quer dizer com *auto-existência* como por que razão os teólogos tradicionais sentiram que se tratava de uma característica fundamental do ser divino. Ser um auto-existente é ter na sua própria natureza a explicação da sua existência. Como nada pode existir cuja existência seja ininteligível, sem qualquer explicação (o princípio fundamental de Anselmo), e como o ser supremo não seria supremo se a sua existência se devesse a outra coisa, a conclusão inevitável é que a explicação da existência de Deus (o ser supremo) está na sua própria natureza.

Distinção, independência e eternidade

Temos vindo a explorar as noções de *omnipotência*, *perfeita bondade* e *auto-existência*, procurando aprofundar a nossa apreensão da ideia dominante de Deus que emergiu na civilização ocidental. Explorar-se-á alguns dos outros elementos desta ideia de Deus em capítulos posteriores. Para completar esta exploração inicial, contudo, será instrutivo considerar a noção de que Deus é *distinto e independente do mundo* e a concepção de Deus como um *ser eterno*.

Vimos a emergência do monoteísmo a partir do henoteísmo e do politeísmo. O monoteísmo é a tradição dominante no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. Há outra perspectiva de Deus que persistiu desde a antiguidade e continua a florescer, particularmente nas grandes religiões do Oriente, o budismo e o hinduísmo: uma perspectiva chamada *panteísmo*. Segundo o panteísmo, tudo o que existe tem uma natureza interna que é a mesma em todas as coisas e essa natureza interna é Deus. Mais tarde, quando examinarmos as experiências de alguns dos grandes místicos, consideraremos o panteísmo de um modo mais completo. A ideia fundamental no monoteísmo, de que Deus é distinto do mundo, constitui uma rejeição do panteísmo. Segundo a concepção judaico-cristã e islâmica, Deus e o mundo são inteiramente distintos: podia-se aniquilar por completo tudo o que há no segundo sem que ocorresse a mais ligeira mudança na realidade do ser divino. Claro que há coisas no mundo que se assemelham mais a Deus do que outras. Como os humanos são seres vivos e racionais, assemelham-se mais a Deus do que as pedras e as árvores. Mas *ser como Deus* e *ser Deus* são coisas bastante diferentes. O mundo não é o divino e a noção de que Deus é distinto do mundo visa salientar a diferença fundamental entre a realidade de Deus e a realidade do mundo.

O facto de Deus ser independente do mundo significa que não é regido por quaisquer leis físicas, que rejam o funcionamento do universo. Mas significa muito mais do que isto. Significa também que Deus não está sujeito às leis do espaço e do tempo. De acordo com a lei do espaço, nenhum objecto pode existir ao mesmo tempo em dois lugares diferentes. Claro que uma parte de um objecto pode existir numa região do espaço e outra parte do mesmo objecto (se for um objecto grande) pode existir numa região diferente do espaço. A lei não nega isto. Nega que um objecto no seu todo possa existir ao mesmo tempo em duas regiões diferentes do espaço. Se esta lei se aplicasse a Deus, ou Deus ocuparia qualquer região do espaço num determinado momento e não outras regiões do espaço nesse mesmo momento ou ocuparia todo o espaço ao mesmo tempo, mas com apenas uma parte sua em cada região do espaço. Nenhuma destas alternativas era aceitável para os grandes teólogos do passado. Na primeira alternativa, embora Deus pudesse estar presente em Évora num determinado momento, não podia nesse momento estar presente em Lisboa. E na segunda alternativa, embora Deus pudesse estar presente em Évora e Lisboa ao mesmo tempo, em Évora estaria uma parte de Deus e em Lisboa estaria uma parte diferente de Deus. Na ideia tradicional de

Deus, não só Deus tem de estar presente em todo o lado ao mesmo tempo como o *seu todo* tem de estar ao mesmo tempo em todos os lugares. Deus no seu todo está em Évora e em Lisboa ao mesmo tempo — na verdade, todo o tempo. Mas esta perspectiva entra em conflito com a lei do espaço. Então a ideia de Deus que emergiu na civilização ocidental é a de um ser supremo independente das leis da natureza e que transcende mesmo a lei fundamental do espaço.

A ideia de que Deus não está sujeito à lei do tempo relaciona-se intimamente, como veremos, com um dos significados de *eternidade*. De acordo com a lei do espaço, nada pode existir inteiramente em duas regiões diferentes do espaço ao mesmo tempo. De acordo com a lei do tempo, nada pode existir inteira e simultaneamente em dois momentos diferentes. Para compreender a lei do tempo, basta considerar o exemplo do homem que existiu ontem, existe hoje e existirá amanhã. O homem no seu todo existe em cada um destes momentos diferentes. Isto é, não se trata de apenas o seu braço, por exemplo, ter existido ontem, a sua cabeça existir hoje e as suas pernas existirem amanhã. Mas ainda que o homem no seu todo exista em cada um destes três momentos, o todo da sua *vida temporal* não existe em cada um destes momentos. A parte temporal da sua vida que existiu ontem não existe hoje; quando muito o homem pode participar nela recordando-a. E a parte temporal da sua vida que existirá amanhã não existe hoje; quando muito pode participar nela antecipando-a. Embora o *homem no seu todo* exista em cada um destes três momentos, a sua *vida inteira* não existe em qualquer um deles. A sua vida, portanto, divide-se em muitas partes temporais e em cada momento particular só uma destas partes temporais lhe é presente. Assim, a vida de uma pessoa exemplifica a lei do tempo. Pois de acordo com essa lei as partes temporais individuais da vida de uma pessoa não podem estar presentes ao mesmo tempo. Por razões que não precisamos de desenvolver aqui, os grandes teólogos medievais hesitavam em dividir a vida de Deus em partes temporais e, portanto, adoptaram a perspectiva de que Deus transcende a lei do tempo tal como transcende a lei do espaço. Ainda que seja quase ininteligível, adoptaram a perspectiva, como Anselmo a exprime, de que «a natureza suprema existe num lugar e num momento de tal maneira que não a impede de existir desse modo simultaneamente, como um todo, em lugares e momentos diferentes».⁴ De acordo com esta ideia, toda a vida ingénita e interminável de Deus lhe é presente em cada momento do tempo e Deus no seu todo está simultaneamente presente em cada região do espaço.

Eterno tem dois significados distintos. Num sentido, ser eterno é ter existência temporal interminável, sem começo nem fim; é ter duração infinita em ambas as direcções do tempo. Nada há neste significado de *eterno* que entre em conflito com a lei do tempo. A lei do tempo implica apenas que qualquer coisa que seja temporalmente infinita terá uma infinidade de partes temporais compondo de tal modo a sua existência que em nenhum momento estará presente mais do que uma destas partes temporais; as outras partes temporais estão ou no seu passado ou no seu futuro. De acordo com o segundo significado de *eterno*, contudo, a vida de um ser eterno não se

divide em partes temporais, pois não está sujeito à lei do tempo. Assim, de acordo com este significado de *eterno*, um ser que tivesse duração infinita em cada direcção do tempo e estivesse sujeito à lei do tempo não seria eterno. Como observou o estudioso romano Boécio (480–524 d.C.),

Tudo o que está sujeito ao tempo, mesmo aquilo que não tem começo e que não terá fim numa vida coextensiva com a infinidade do tempo — e foi assim que Aristóteles concebeu o mundo —, é tal que não se pode correctamente considerar eterno. Porquanto não abrange nem inclui o todo da vida infinita ao mesmo tempo, dado que não abrange o futuro, que está ainda por vir. Logo, só o que abrange e possui ao mesmo tempo toda a plenitude da vida infinita, da qual nada de posterior nem de anterior está ausente, se pode com justeza chamar eterno.⁵

Boécio, Anselmo, Tomás, e outros teólogos tradicionais interpretaram a *eternidade* de Deus no segundo dos dois sentidos que acabámos de distinguir. Defenderam que Deus está fora do tempo, que não está sujeito à sua lei fundamental. Outros teólogos, contudo, adoptaram a perspectiva de que Deus é eterno no primeiro sentido — que tem duração infinita em ambas as direcções temporais. O teólogo inglês do século XVIII Samuel Clarke, por exemplo, rejeitou como absurda a ideia de que um ser pudesse transcender o tempo e adoptou a perspectiva de que ser eterno é simplesmente ser *perpétuo*, existindo no tempo mas sem ter começo nem fim. Quando mais tarde estudarmos o problema da presciência divina e da liberdade humana, reconsideraremos estes dois sentidos de *eternidade* e observaremos as suas implicações para a doutrina da presciência divina. De momento, contudo, basta reconhecer que a eternidade é um elemento central na ideia tradicional de Deus e que foi interpretada de duas maneiras distintas.

Temos vindo a explorar algumas características fundamentais que constituem a ideia de Deus, que até agora têm sido centrais para a tradição religiosa ocidental. Segundo esta ideia, Deus é um ser perfeitamente bom, criador do mundo mas distinto e independente deste, onipotente, onisciente, eterno e auto-existente. Ao explorar esta ideia de Deus, vimos também muitas outras concepções do divino associadas ao politeísmo, henoteísmo, monoteísmo e panteísmo. A ideia de Deus que será de importância central para este livro, porém, foi elaborada pelos teólogos tradicionais ocidentais. É a ideia central de Deus das três grandes religiões da civilização ocidental: judaísmo, cristianismo e islamismo. Até aqui usámos a expressão de Robinson «o Deus lá fora» e a expressão «o Deus dos teólogos tradicionais» para referir esta ideia de Deus. Doravante, contudo, chamaremos a esta perspectiva acerca de Deus «ideia *teísta* de Deus». Ser teísta, portanto, é acreditar na existência de um ser perfeitamente bom, criador do mundo mas distinto e independente deste, onipotente, onisciente, eterno (em qualquer dos nossos dois sentidos) e auto-existente. Um *ateísta* é alguém que acredita que o Deus teísta não existe, ao passo que um *agnóstico* é alguém que

ponderou na ideia teísta de Deus mas que não acredita na existência nem na inexistência do Deus teísta.

Acabámos de usar os termos *teísta*, *ateísta* e *agnóstico* num sentido restrito ou circunscrito. No sentido mais amplo, um teísta é alguém que acredita na existência de um ser ou seres divinos, mesmo que a sua ideia do divino seja bastante diferente da ideia de Deus que temos vindo a descrever. De igual modo, no sentido mais amplo do termo, um ateu é alguém que rejeita a crença em toda a forma de divindade, não apenas no Deus dos teólogos tradicionais. Para evitar a confusão, é importante ter em mente tanto o sentido circunscrito destes termos como o mais amplo. No sentido mais circunscrito, o teólogo protestante Tillich é um ateísta, pois rejeitou a crença naquilo a que chamámos «Deus teísta». Mas no sentido mais amplo é um teísta, dado que acredita numa realidade divina, embora diferente do Deus teísta. Na maior parte deste livro usarei os termos *teísmo*, *ateísmo*, e *agnosticismo* no sentido mais circunscrito. Assim, quando ponderarmos na questão dos fundamentos do teísmo, a nossa preocupação será saber se a existência do Deus teísta (o Deus dos teólogos tradicionais) tem uma base racional. E quando perguntarmos, por exemplo, se os factos acerca do mal no mundo sustentam a verdade do ateísmo, estaremos a perguntar se a existência do mal nos dá uma base racional para concluir que o Deus teísta não existe.

Tendo clarificado a ideia do Deus teísta, podemos agora considerar algumas destas questões mais amplas. E começaremos com a questão de saber se se pode ou não justificar racionalmente a crença na sua existência

Revisão

1. Defina brevemente os conceitos politeísmo, henoteísmo, e monoteísmo.
2. Explique como pode Deus ser onipotente e contudo não ter o poder de fazer o mal.
3. O que se entende por um ser auto-existente e que razões tem Anselmo para pensar que Deus é um ser auto-existente?
4. Formule a lei do espaço e a lei do tempo e indique a conexão entre a lei do tempo e o que se entende pela eternidade de Deus.
5. Descreva a ideia teísta de Deus e o que se entende por *teísmo*, *ateísmo*, e *agnosticismo*.

Estudo complementar

1. Como definiria o termo «Deus»? Se a sua definição de Deus é diferente da ideia teísta de Deus, explique as diferenças e dê razões em função das quais a sua ideia de Deus possa ser melhor.
2. Que razões apresentaria para mostrar que Deus existe, tendo em conta o modo como definiu Deus? Que razões poderia alguém dar para rejeitar quer a sua definição de Deus quer a sua afirmação de que Deus (como o leitor o definiu) existe realmente? Como lhes responderia?

Notas

1. John A. T. Robinson, *Honest to God* (Londres: SCM Press Lda., 1963).
2. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, Q 25, art. 3, in *The Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, ed. Anton C. Pegis (Nova Iorque: Random House, 1945).
3. Santo Anselmo, *Monologium*, VI, in *Saint Anselm: Basic Writings*, trad. Sidney N. Deane (La Salle, IL: Open Court Publishing Co., 1962).
4. Santo Anselmo, *Monologium*, XXII, in *Saint Anselm: Basic Writings*.
5. Boethius, *The Consolation of Philosophy*, prose VI, trad. Richard Green (Nova Iorque: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1962).