

## É IMPOSSÍVEL CONHECER DEUS PELA RAZÃO?

---

*Reinholdo Aloysio Ullmann\**

### **Resumo**

Este artigo trata do problema da cognoscibilidade de Deus ou não, do ponto de vista filosófico, com representantes citados. Um corolário enfoca a “morte de Deus” decretada por Nietzsche.

*Palavras-chave:* cognoscibilidade de Deus pela filosofia; agnosticismo; “morte de Deus”.

### **Abstract**

*This paper deals with the problem of the cognoscibility of God or not focused on the philosophical viewpoint with thinkers cited. Nietzsche and his “death of God” also is broached.*

*Key words:* cognoscibility of God; agnosticism; “death of God”.

Sob quatro aspectos, será desenvolvido o presente tema: I – os que negam a cognoscibilidade de Deus pela razão; II – os que admitem um conhecimento não-racional de Deus; III – os que admitem ser possível o conhecimento racional de Deus; IV – como corolário será abordada a “morte de Deus” decretada por Nietzsche.

---

\* Prof. Dr. da Faculdade de Filosofia da PUCRS.

## I Os que negam a cognoscibilidade de Deus pela razão

Globalmente considerados, chamam-se agnósticos. Orientam-se pelo refrão *ignoramus et ignorabimus*.

1 Dentre eles, devem ser citados, sobretudo, os empiristas, os quais cingem o horizonte do conhecimento humano ao que cai sob a experiência dos sentidos. São tidas como sem-sentido as afirmações sobre realidades não-perceptíveis pelos sentidos. Deus, portanto, não pode ser conhecido. Em suma, esses empiristas, com destaque de Hume, e os positivistas só admitem aquilo que pode ser conhecido cientificamente, aquilo que é mensurável e o que pode ser comprovado pela observação por todos.

Os pontos fracos do empirismo e positivismo facilmente podem ser apontados. Basta demonstrar que sobre uma série de fatores, que desempenham um papel importante no conhecimento, não é possível prestar contas, em se afirmando somente ser cognoscível o que é captado pelos sentidos. Nessa asserção não se considera que a objetividade de nosso conhecimento nunca pode ser fundamentada pela percepção sensorial. Com efeito, o conhecimento da objetividade como tal pressupõe precisamente que a conformidade de nosso conhecimento com a realidade pode ser conhecida. E isso só pode dar-se pela reflexão, isto é, pelo conhecimento. Ora, disso é incapaz a percepção sensorial.

O empirismo se contradiz como teoria filosófica geral, pois nem é aplicável a si mesmo, porquanto o axioma básico – somente a percepção dos sentidos fornece conteúdos objetivos de conhecimento – não pode ser fundamentado empiricamente. Apesar de tudo, o empirismo e o positivismo estão presentes na consciência contemporânea, máxime nas ciências e tecnociências. Não se deve jamais obliterar que o homem não apenas conhece o que se pode averiguar pela sensação e o que é exatamente mensurável. Ele conhece muitíssimo mais.

2 No tocante à possibilidade de conhecer a Deus pela razão teórica, Kant também adotou uma posição agnóstica. Segundo ele, a razão especulativa não logra demonstrar a existência de Deus com certeza.

Essa posição do filósofo de Königsberg teve conseqüências enormes. Ainda hoje muitas pessoas pensam não valer a pena ocupar-se do problema de Deus e de provas para sua existência, por ter Kant demonstrado, uma vez por todas, ser impossível arrolar argumentos. De si, para discutir esse assunto, dever-se-ia tomar em consideração o sistema kantiano em sua totalidade. Aqui vamos limitar-nos a algumas achegas.

A tese agnóstica relativa à existência de Deus constitui a conseqüência lógica da concepção de Kant, no concernente à teoria do conhecimento, isto é, relativamente às categorias de espaço e tempo. A conseqüência é evidente: só logramos conhecer e afirmar com certeza o que é acessível à experiência dos sentidos, ou melhor, o que se enquadra nas categorias de espaço e tempo. Kant, porém, está convencido de que pertence à natureza do pensamento sintetizar tudo numa unidade fundamental. Ao mesmo passo, a idéia de Deus encerra uma função reguladora. É, pois, mister frisar que Kant jamais negou a existência de Deus. Ele apenas afirmou que a razão pura não consegue dar uma resposta positiva nem negativa, fundada cientificamente, a respeito da existência de Deus. Restringindo a certeza do conhecimento à razão pura, com suas categorias, o filósofo de Kant negou o acesso à metafísica.

Depois de espalhar ruínas acumuladas pela crítica da razão pura, Kant empreende a reconstrução filosófica. A base é a obrigação moral, o *Sollen*, o imperativo categórico, o qual nada mais é do que o dever oriundo da voz da consciência. A fórmula mais simples do imperativo categórico reza assim: “Procede em todas as tuas ações de modo que a norma do teu agir possa ser elevada a categoria de lei universal”.

Isso significa que o homem sente-se livre. Ora, a liberdade é uma faculdade espiritual que tem sua sede na alma. Se não fora livre, não poderia haver obrigação moral. Portanto, liberdade e alma são postulados irrefugíveis. Porém, há mais. Não deve o homem agir esperando recompensa numa outra vida. Mister se faz pautar-se tão-só pelo *Sollen*. Para Kant, a alma é imortal. Nesta vida, a virtude nunca é completa, motivo por que só numa outra vida a felicidade pode ser plena. Só um Deus justo é capaz de repletar o desejo de total felicidade.

Torna-se necessário relevar que a idéia do dever, da qual Kant deriva verdades não-cognoscíveis pela razão pura, não aponta para uma verdade científica ou filosófica, mas constitui uma fé moral, uma certeza de fé.

3 A par do que já foi exposto, não se pode omitir o relativismo. Em sua forma mais radical, proclama este “ismo” não ser possível ao homem fazer afirmações verdadeiras, sempre e universalmente válidas. Com esse pressuposto, fica excluída a admissão de uma realidade absoluta. Atribuem os relativistas tal concepção de mundo a fatores psicológicos, ou influência da educação, à pertença a tal ou qual classe social, à situação econômica.

Sem dúvida, deve conceder-se ao relativismo que o ser humano sempre capta apenas uma faceta da realidade complexa. Dessarte pode suceder que o ângulo sob o qual dois indivíduos conhecem um objeto é diverso em relação aos dois.

De outro lado, há que sustentar-se que o relativismo, ao menos em sua forma radical, labora em grave erro. O mais claro de ser detectado é este: se não é possível fazer afirmações universalmente verdadeiras e válidas, ao menos esta assertiva é verdadeira para o relativismo. Logo, contradiz-se.

## II Os que admitem um conhecimento não-racional de Deus

1 Aqui novamente entra em cena Immanuel Kant. Conquanto já tratado, não é demais repetir que o filósofo de Königsberg, depois de proclamar que Deus, alma e liberdade não são cognoscíveis pela razão pura, por não passarem pelas categorias de espaço e tempo, contudo admite essa tríplice realidade, em virtude de um postulado moral. Kant aceita, sem reбуçar, que a vida pautada segundo a lei moral representa o bem supremo; sabe, ao mesmo tempo, que a felicidade inerente à moralidade não pode ser conseguida neste mundo. Para a razão prática, é inaceitável que um ser, digno de uma vida feliz, se vive de acordo com a lei moral, possa ser frustrado.

O paradoxo só pode ser eliminado, se, após a morte, existe uma vida e se há um Deus o qual garante que o bem supremo é também plena felicidade.

Em suma, Deus, alma e liberdade são postulados da razão prática.

2 Friedrich Schleiermacher destaca-se, dentre todos, como defensor de um conhecimento não-racional de Deus; em sentido positivo: conhecimento de Deus pelo sentimento. Como entender isto? Assim: o ponto de partida para o conhecimento é “o sentimento de dependência radical” (*das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit*). Essa expressão exclui, por inteiro, uma sensação emocional. *Gefühl* (= sentimento) significa, nesse contexto, antes, um sentido de percepção, uma consciência vivencial, uma experiência existencial da realidade. Em outras palavras, sentimento não é, para Schleiermacher, um modo irracional de conhecimento, mas um modo racional o qual deve ser distinguido do conhecimento abstrato e conceptual. Por aí se vê como é preciso estar atento ao sentido e à interpretação das palavras.

3 Pertencem a este grupo os que afirmam que Deus somente pode ser conhecido pela revelação. Isso tem origem com Occam, no medievo. Foi acentuado pelos reformadores. Diziam eles que, pelo pecado original, a natureza humana decaiu e corrompeu-se (*natura lapsa et corrupta*); em razão disso, não logra o homem conhecer a Deus racionalmente, mas só pela fé (*sola fide*).

No século passado, o representante de maior relevo foi Karl Barth, ao menos no período inicial de sua carreira. Posteriormente, revisou a sua posição quanto a esse aspecto. Segundo ele, admitir que o homem é capaz, por si, de conhecer a Deus significa a superestima pecaminosa da criatura, tentando dispor de Deus. Com efeito, diz ele, quem buscasse demonstrar a existência de Deus ousaria submeter Deus às leis do pensamento humano. E continua: se o homem pudesse conhecer Deus, naturalmente, então ele poderia dispensar a revelação. Com clareza, expressa Barth o *sola fide* luterano.

Se a razão humana fosse incapaz de conhecer a existência de Deus, então também não poderia ocupar-se com a revelação. Se o homem por si não pudesse saber a respeito de Deus, ele se portaria com a revelação de Deus como um cego de nascença com as cores.

Podemos, aqui, perguntar: até onde se estende a experiência do homem? Qual é o seu conteúdo? Em se tratando de provas da existência de Deus, reveste-se de extrema importância a pergunta... Toda afirmação a respeito da existência de algo deve, em última análise, fundar-se na experiência. Só pensar algo nunca nos autoriza a dizer: isto existe, isto é real. É bem verdade que é possível concluir muita coisa a partir do que experimentamos. Alarga-se, pelo assim dizer, a experiência, construindo novos aspectos *a posteriori*. O que, então, se entende por experiência? Podemos descrever assim o fenômeno: é ser determinado originariamente por uma realidade a qual se torna imediatamente presente à consciência.

Aclaremos um pouco mais esse aspecto. Antes de tudo, é mister dizer que essa realidade imediata da consciência apresenta problemas. Ela postula reflexão. Pode-se afirmar a existência, quando ela se mostra, quando realmente é um fato da experiência, ou quando podemos formular um juízo sobre o experimentado. A só sensação constitui tão-somente um momento da experiência.

Não raro, ouve-se esta pergunta: é possível provar como existente aquilo que não é diretamente perceptível? Essa questão é muito elucidativa. Pelo que até aqui ficou exposto, a existência de Deus só pode ser demonstrada, se pode ser mostrado que o saber sobre a existência de Deus faz parte, de algum modo, do conteúdo de nossa experiência, embora Deus não se manifeste, com evidência, ao nosso conhecimento.

Retornamos à pergunta: é possível falar de uma experiência de Deus? É certo que, por detrás do mutável, do contingente, o intelecto humano adivinha, percebe o incondicionado, o absoluto, o incausado. Surge, então, um problema: essa “captação” do absoluto, incausado, não é projeção ou ilusão? Que garantia temos de que nossa percepção é real? A garantia está em que o absoluto não se apresenta como abstrato mas como base e fundamento de nossa existência pessoal.

Pode-se falar de uma experiência de Deus? Vimos que o incausado, o absoluto, faz parte de nossa consciência. Mas isso pode denominar-se experiência de Deus? Para responder, é necessário andar devagar.

De Deus não existe uma experiência expressa, formal.

É claro que, se entendemos por experiência a percepção direta e inequívoca de um objeto a nós presente e identificável, não se pode falar de experiência de Deus. Isso é mais do que sabido. Se houvesse uma experiência direta do existir de Deus, não poderia existir o ateísmo. Mister se faz observar que o absoluto, o incausado, nunca se apresenta ao nosso âmbito de conhecimento. Como o ser humano, na vida diária, está imerso em impres-

sões sensoriais, há o perigo de ele nem perceber o absoluto. Mas, se o homem toma consciência desse absoluto, não provêm daí conseqüências existenciais?

Muitas pessoas, não somente ateus, mas também crentes, julgam que à crença em Deus se chega, antes do mais, pela educação, pelo exemplo de outros e por instrução religiosa, isto é, por influência de outros. Não se excluem também como causa da fé em Deus experiências religiosas de forte acento sentimental. O saber a respeito de Deus não é algo casual. Alcança-se ou em virtude do meio em que se viveu ou por uma disposição especial, como, por exemplo, pessoas que, na grandiosidade de uma paisagem ou no nascer do sol, sentem-se tomadas de profunda admiração. São pessoas em que o sentimento estético entreabre horizontes por detrás dos quais se esconde o divino. Se apenas esclarecêssemos assim a fé em Deus, poder-se-ia indagar: será que também não é evidente que há desinteressados de Deus ou ferrenhos adversários? Vamos cingir-nos a um representante apenas, dada a maneira como explica a religião. Trata-se de Richard Dawkins, professor de Oxford e tido como um dos mais influentes intelectuais da atualidade. É, no entanto, um crítico implacável da religião. Chama-a de droga e até lhe deu um nome: *geriniol*, anagrama que se forma mudando a ordem das letras da palavra religião.

Declara que a religião é má, fonte de perigosos fanatismos. É nada mais nada menos que um “vírus da mente”. Assim como os genes são os protagonistas da história da vida, assim os *memes* são propagadores culturais. Que entende Dawkins por *memes*? Pode ser um livro, uma frase, uma metáfora, que tem o potencial de transmitir seu conteúdo às gerações seguintes. O autor insiste em que o “vírus” é transmitido, ordinariamente, de pais para filhos. Isso significa que se adquiriu essa infecção, quando se era pequeno.

A essa “argumentação” facilmente pode opor-se esta pergunta: ao mesmo tempo que adquirem idéias sobre religião, as

crianças também não as adquirem sobre higiene, boas maneiras, etc., que se transmitem à corrente cultural? Isso também pode ser enquadrado nas patologias mentais?

Dizer, como Dawkins, que ciência e religião são incompatíveis é confessar ignorância lançada da realidade ao nosso redor e da história dos grandes gênios que professaram, no passado remoto e próximo, a fé em Deus.

A Dawkins contrapõe-se Einstein como um exemplo *sui generis*. Até logramos qualificá-lo como místico. Ele mesmo declarou que “Deus é Princípio de Inteligibilidade do Universo”. Era impregnado de sentimento religioso cósmico. O que significa isto? Quer dizer uma religiosidade cósmica sem dogmas, sem Igreja e sem casta sacerdotal e que rejeita um Deus antropomorfizado. Apesar dessa concepção spinozista, Einstein asseverou não ser panteísta.

O que se deve ressaltar é que Einstein crê num Ser superior, revelado pelo sentido do misterioso. Perceber que, “por trás do que podemos experimentar, se oculta algo inalcançável a nosso espírito, algo cuja beleza e sublimidade se alcança só indiretamente e à maneira de pálido reflexo, é religiosidade. Nesse sentido, eu sou religioso” (*Autobiografia*).

A profunda fascinação que produz a harmonia do mundo leva os homens, também os cientistas, a crer num Princípio de Inteligibilidade, Deus!

A posição de Einstein quanto a Cristo qual era? “Sou judeu, mas me comove a luminosa figura do Nazareno”. Nos Evangelhos sentia a verdadeira presença de Jesus. E rematava: “Só uma vida vivida para os demais vale a pena ser vivida”.

### **III Os que admitem ser possível o conhecimento racional de Deus**

Como vimos, antes, não poucos negam rotundamente e até apaixonadamente a validade dos argumentos da existência de

Deus, v. g., as cinco vias de Santo Tomás. Toda a metafísica os positivistas a remetem a uma mistura de fé e sentimento. A metafísica nada mais é do que expressão de emoção e, portanto, sem força comprobatória. Os argumentos pró-existência de Deus já a *priori* são olhados como assunto pertinente exclusivamente à Igreja católica, confirmados com o *signum* do dogma. É mister, aqui aclarar a posição católico-teológica.

Antes do mais, relembremos o Vaticano I de 1870. Traduzimos o texto latino de Denzinger – Hünermann n. 1785, para o vernáculo: “A santa Mãe Igreja afirma e ensina que Deus, verdadeiro princípio e fim, *pode ser conhecido* (cognosci posse), com certeza, pela luz natural da razão humana”.

Não se fala, aqui, em argumentos, como os conhecidos na História da Filosofia. A expressão *cognosci posse* significa “pode ser conhecido”.

É negada tão-só a incognoscibilidade de Deus pela razão natural.

Vê-se que a posição da Igreja se coaduna com várias correntes filosóficas, incluindo os pré-socráticos... Fica claro, igualmente, que a Igreja busca salvaguardar a dignidade da razão humana e protegê-la da mutilação da *natura lapsa et corrupta*, sem que fosse sancionada uma definição dogmática a esse respeito. Dogmas referem-se a conteúdos de fé. Nenhum argumento para a existência de Deus se enquadra em tais conteúdos. Importa ter isso em mente como também desfazer o equívoco de que os argumentos pró-existência de Deus têm o aval exclusivo da Igreja.

Urge, igualmente, chamar a atenção para o fato de que, no Denzinger n. 1785 e 2145, consta sempre apenas o verbo *posse* (cognosci *posse*), tornando explícito que o conhecimento de Deus é possível à razão natural; mas não consta que “deve” ser conhecido, em todos os casos, consoante a constituição pessoal de cada intelecto singularmente considerado.

Essa interpretação do *posse*, ou seja, esse acento dado ao *poder ser conhecido*, em vez de *dever ser conhecido*, parece dar a entender que sempre depende de cada um, se a possibilidade do conhecimento se realiza. Supondo que em nenhum caso se realize essa possibilidade, então todo este problema fica pairando no ar. Poderia alguém dizer que concorda com o Vaticano, mas, ao mesmo tempo, deveria afirmar que, pelo teor do texto, até ao presente ainda não se deu a atualização desse *posse* e que, no futuro, talvez isso aconteça. Tomando nesse sentido o *posse*, fica minada a doutrina do Vaticano e sugere não dever ser tomada a sério. Com a mesma razão, poder-se-ia dizer ser evidente, do ponto de vista filosófico, que, dos entes criados, se pode concluir a existência de seu criador, porquanto sua criaturalidade supõe necessariamente o criador.

Surge, aqui, outra questão: as coisas foram criadas e podem elas ser consideradas criadas? Nada disso se encontra nos números assinalados do Denzinger.

Deixando de parte a hermenêutica atinente ao “posse” do Vaticano, demos uma vista d’olhos no conteúdo intelectual dos argumentos pró-existência de Deus. Para tanto, faz-se necessário apresentar-lhes uma sùmula. A forma clássica dos argumentos pró-existência de Deus encontramos-la nas famosas cinco vias de Santo Tomás. Elas não apresentam originalidade, pois, de algum modo, já foram entrevistadas desde remotas eras.

O primeiro argumento parte do movimento ou da passagem da potência para o ato. Movimento aqui quer dizer mudança. O aquinate recorre, evidentemente, ao estagirita. O cerne de argumentação é este: tudo que se movimenta tem uma causa do movimento. Assim, é mister haver uma causa que se não movimenta, do contrário ter-se-ia uma série de causas sem uma causa não-movida ou um movente não-movido. Isso repugna à inteligência humana. Esse movente não-movido ou essa causa todos chamam Deus.

O segundo argumento fundamenta-se na subordinação das causas eficientes. A experiência mostra haver efeitos dependentes de causas, que um efeito não pode ser causado por si. Do contrário, seria causa e efeito ao mesmo tempo, potência e ato simultaneamente. Isso seria contraditório. Deve, pois, haver uma causa última incausada. Esta chama-se Deus.

O terceiro argumento parte da contingência dos seres (*ex possibili et necessario*).

Os seres que percebemos existem, mas poderiam não existir, porquanto passam do não-ser (potência) para ato (ser real) e passam do ser para o não-ser. Sua existência segue-se à não-existência. Isso quer dizer que são contingentes, recebem sua existência de um outro ser que não pode ter o sinete da contingência, do contrário teríamos uma série interminável de seres causadores, sem causa. Isso é contrário à lucidez do intelecto humano. Conclui-se, pois, existir um ser necessário: Deus!

O quarto argumento procede pelos graus de perfeição (*ex gradibus qui in rebus inveniuntur*). É claro que não se trata das perfeições essenciais que não admitem graus. Um homem não pode ser mais ou menos homem nem uma planta mais do que planta.

Vemos, por experiência, que na realidade há perfeição – bondade, verdade, beleza – concretizadas em diversos graus. O indivíduo singular é mais ou menos belo, mais ou menos verdadeiro, mais ou menos bom, comparado a um absoluto. Isto significa que possuem a perfeição porque participam de um princípio perfeito o qual lhes é a causa. Visto cada ser poder possuir em grau mais elevado a bondade, o verdadeiro e o belo (mas ainda não o tem), não o pode ter (adquirir) por si. Deve haver, pois, um *primum* que tem por si essas perfeições das quais as coisas são partícipes. Esse *primum* chama-se Deus. Remontam a Platão essas idéias.

O quinto argumento procede pela ordem do universo e da teleologia interna dos seres (*ex gubernatione rerum*).

Atesta a experiência existirem seres que carecem de conhecimento e, no entanto, agem para um fim. Belo exemplo temo-lo nos animais, v. g., os pássaros. Chegado o tempo de procriar, nidificam e criam os filhotes, visando perpetuar a espécie. Eles não agem por acaso, mas de maneira fixa, constante, cada qual de acordo com sua natureza. Ora, tal modo de agir não o têm de si mesmos, porque ordenar os meios para um fim postula conhecimento do fim. Logo, se os seres não conhecem o fim, é mister serem dirigidos por outro ser inteligente. Em suma, deve existir, no universo, uma inteligência diretora e ordenadora que tudo orienta para seus fins particulares e para o fim geral do universo. Este não depende de outro, é a Inteligência suprema chamada por todos Deus.

Desde os tempos mais remotos, busca o homem descobrir a Deus. Aplicando seus métodos, devem as ciências calar e recolher-se ao silêncio. Esse silêncio é expressão de respeito à dignidade da criação.

Quem, então, procura Deus na ciência deve procurá-lo no vasto silêncio do cosmo, no silêncio do átomo, no silêncio da célula viva. É preciso, dizia Cícero, ter *ares religiosae*. Do silêncio há de ecoar, então, a voz do mistério insondável que se oculta na realidade do mundo.

#### **IV Deus está morto?**

A decretação da morte de Deus por Nietzsche entende-se como o fim histórico da idéia de Deus, para viver em atmosfera de ateísmo. Como explica Nietzsche a morte de Deus? “Como extradição da vida”, “como maldição sobre a vida”. Em Deus via Nietzsche a “deificação do Nada”.

A respeito do deicídio, Nietzsche diz que muitos ainda não entendem, de momento, a morte de Deus. Só de futuro isso será compreendido. E ilustra a sua tétrica profecia com Buda: “Depois da morte de Buda, ainda, durante séculos, era mostrada

sua sombra numa gruta – uma sombra monstruosa e horrível. Deus está morto. Mas considerando como são os homens, talvez ainda existirão, durante milhares de anos, grutas onde se há de mostrar sua sombra”. As igrejas nada mais são do que sepulturas de Deus.

Jamais houve, conforme o filósofo, um ato tão decisivo – os que virão depois pertencerão a um nível superior da história.

Antes do mais, a morte de Deus representa um estrondoso desmoronamento; não só o discurso sobre Deus já não é fidedigno, mas tudo quanto nele se apóia como fundamento de certeza. Tudo ruiu por terra. “A morte de Deus é acompanhada por um séquito de destruição, demolição e subversão”. Uma terrível lógica de medo, de escuridão, de eclipse solar, como provavelmente jamais houve, há de estender-se sobre a Terra. Nietzsche antevê como será o comportamento dos assassinos de Deus: cambaleantes se movimentarão para frente, para o lado, para trás, como se andassem por um enorme vazio, um infinito nada. E pergunta atônito: “Não ficou mais frio? Não escurece sempre mais, a morte não é mais espessa? Não temos que acender lanternas antes do meio-dia? Não estamos a escutar o barulho dos coveiros, que estão sepultando Deus? Não percebemos o cheiro da decomposição divina? Também deuses entram em decomposição! Deus está morto e permanece morto! Como consolar-nos que somos os maiores assassinos”?

A esse sentimento de culpa sucede uma expressão de otimismo: “Na verdade, nós filósofos e espíritos livres, com a notícia da morte Deus, sentimo-nos como que bafejados por uma nova aurora; nosso coração desborda de gratidão, de assombro, de suspeição, de expectativa. Finalmente, o horizonte se nos apresenta livre; evidentemente, está claro; finalmente, nossos navios podem levantar âncoras, enfrentar todo perigo; é permitida novamente a ousadia ao conhecedor; o mar, nosso mar estende-se livre novamente; talvez nunca dantes houve um mar “tão aberto”.

Nietzsche não apenas afirma que ‘Deus está morto’, mas apresenta sua idéia como fato irrevogável, oriundo de uma necessidade histórica.

Se Deus não é cognoscível pela razão (agnosticismo, positivismo) e se Deus está morto (Nietzsche), então parece de todo impossível falar de Deus. “Se houvesse deuses, como suportaria eu não sê-lo? Logo, não existem deuses!” E Nietzsche desembocou no niilismo do eterno retorno, que é a verdade mais dolorosa, sem sentido, sem objetivo, irracional.

Não obstante as diversas concepções sobre a existência, sobre a cognoscibilidade de Deus ou não, sobre sua morte ou não, a pergunta por um Ser superior continua presente em nossos dias. Não se pode afirmar que o problema de Deus desapareceu em meio às preocupações da tecnociência. Deus passou a um segundo plano ou foi esquecido. Razão forte para tanto encontramos na mentalidade antimetafísica de nosso tempo.

A metafísica contempla a relação do homem com a realidade globalmente considerada. Os animais estão geneticamente determinados para a forma de vida típica da espécie a que pertencem. Não assim o homem. Este se defronta, a cada passo, diante de uma indagação a respeito do que ele deve tornar-se. O homem é um ser inacabado. Por isso deve orientar-se para aquilo que lhe é significativo e realizador da vida.