

## CLAUDE TRESMONTANT E *LES IDÉES MAÎTRESSES* *DE LA MÉTAPHYSIQUE CHRÉTIENNE*

Num estudo acerca de uma obra que se propõe expor as *Ideias Fundamentais da Metafísica Cristã*<sup>1</sup> importa antes de mais determinar:

- 1) qual o objecto preciso da investigação que o autor se propôs realizar;
- 2) qual o processo ou processos metódicos que utilizou no tratamento do tema da referida investigação.

Para Tresmontant, há no cristianismo uma natureza ou essência metafísica. Não quer dizer que o cristianismo seja apenas e exclusivamente uma filosofia ou ainda, apenas e só, a única filosofia verdadeira mas significa que, segundo o seu ponto de vista, a metafísica, a filosofia, é pelo menos uma das notas essenciais que definem também e fundamentalmente o cristianismo. Assim considerado, o cristianismo possui essencial e intrinsecamente no âmbito da metafísica:

- 1) exigências muito delimitadas e circunscritas;
- 2) princípios constitutivos que lhe são próprios e específicos;
- 3) uma estrutura interna determinada<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Claude Tresmontant, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Éditions du Seuil, Paris, 1962.

<sup>2</sup> «Nous avons donc, dans ces études publiées jusqu'ici, essayé de montrer, en commençant par le commencement, c'est-à-dire par la racine biblique de la pensée chrétienne, comment le christianisme comporte une métaphysique

Sumariamente, para o autor, a metafísica e, portanto, a filosofia é uma forma de pensar definida não só por uma certa problemática como ainda pela racionalidade enquanto característica fundamental não apenas de esse pensar como também dos próprios problemas de essa problemática específica, problemas que em si são susceptíveis de um tratamento ou análise racionais.

Por consequência o cristianismo assume necessariamente perante a problemática metafísica — não por acaso nem por contingência de certa circunstancialidade histórica — determinadas posições e propõe, necessariamente ainda, soluções que em si mesmas e de direito são racionais embora factual e historicamente pudessem ter sido encontradas por via de uma inspiração sobrenatural ou através de uma revelação também sobrenatural. Quer dizer, a ordem genética e fáctica da descoberta de soluções e opções filosóficas não anula nem minimiza a racionalidade como característica que essencialmente define e determina essas mesmas soluções<sup>3</sup>.

---

*très précise, comment en fait il est une métaphysique originale, en face des métaphysiques existantes, soit celles de l'Inde, soit celles de la Grèce, soit celles de l'Europe moderne non chrétienne ou partiellement christianisée.* «Les idées maîtresses de la Métaphysique chrétienne» (p. 12).

<sup>3</sup> «Ces thèses métaphysiques que le christianisme comporte et apporte, relèvent en droit de la raison pure, mais en fait elles n'ont été vues, pour la plupart, qu'à l'intérieur du Peuple de Dieu. La rationalité de ces thèses n'y perd rien. Elles restent des thèses métaphysiques. Elles restent vérifiables pour la raison pure. Mais historiquement, elles proviennent du «phylum» juif et chrétien. En droit, il n'y a pas plus de philosophie chrétienne que de mathématique chrétienne ou de physique chrétienne. En fait, il y a une philosophie chrétienne, comme il y a une géométrie euclidienne, une géométrie riemanienne, une physique newtonienne et une physique einsteinienne. C'est-à-dire que la philosophie que nous appelons chrétienne, porte ce nom à cause de son origine historique» (p. 114).

Esta passagem exige um esclarecimento.

1) Com efeito afirmar que de direito não há uma filosofia cristã tal como não há uma matemática cristã ou uma física cristã, é uma proposição equívoca relativamente ao conjunto da obra de Tresmontant. De facto, tal proposição foi enunciada pela primeira vez por Bréhier com o objectivo de expressar a não validade de uma filosofia cristã; o pensamento cristão historicamente realizado não foi criador de uma filosofia, nem nos

O conjunto de estas soluções não é para o autor um conjunto unicamente quantitativo nem determinável apenas pela pluralidade de soluções isoladas, mas caracteriza-se por ser uma estrutura, isto é, um todo sistematicamente ordenado por uma unidade coerente integradora da pluralidade de soluções encontradas para uma problemática também plural.

---

seus primórdios nem posteriormente; não haverá, portanto, uma forma de pensar filosófica e cristã e o que de filosofia surge nos escritos dos autores cristãos é resultante pura e simplesmente de uma influência, passivamente recebida, da filosofia grega. Contudo, dado que as grandes linhas do pensar helénico não se harmonizam com a visão do mundo cristã, sucedeu que as chamadas filosofias medievais são a maior parte das vezes conjuntos incoerentes sem sistematização interna. Da análise desta situação histórica, Bréhier irá inferir algo que se integrará numa pura ordem conceptual: o próprio conceito de filosofia cristã não é válido. Portanto, a partir da sua investigação historiográfica cujo resultado foi, relativamente à Idade Média, ausência de uma forma de pensar simultaneamente filosófica e cristã, Bréhier concluirá uma ausência necessária da filosofia cristã enquanto conceito possível de filosofia.

Ora radicalmente diferente de esta é a posição de Tresmontant. Este autor julga lícito considerar que historicamente houve uma filosofia cristã e assim teríamos duas hipóteses: ou essa filosofia presente na historiografia medieval e posterior é pseudo-filosofia ou é uma forma de pensar que validamente é filosofia. O autor exclui a primeira hipótese, portanto concluirá pela validade de uma filosofia cristã.

2) A filosofia cristã é uma filosofia válida porque as suas teses fundamentais são essencialmente racionais. Então perguntaremos que sentido terá afirmar que de direito não há uma filosofia cristã embora de facto haja uma filosofia cristã? Julgamos que o motivo que levou Tresmontant a essa afirmação foi o seguinte: uma filosofia cristã é inconcebível sem o cristianismo (para o autor, aliás, o próprio cristianismo é uma filosofia, na medida em que é uma metafísica); ora o cristianismo não é uma realidade necessária visto que o seu fundamento essencial — a Encarnação — é um facto histórico contingente. Logo uma filosofia cristã será também uma realidade contingente e não necessária. Simplesmente julgamos que o problema não foi visto pelo autor com suficiente clareza: com efeito, partindo do pressuposto da contingência de todo o facto histórico ou da consideração da historicidade como contingência (como se sabe, a própria história como *res gestae* poderá ter uma interpretação diversa, como por exemplo se patenteia na filosofia hegeliana) é evidente que numa tal perspectiva toda a filosofia realizada como pensar histórico é sempre algo de contingente; mas esta contingência nada tem que ver com o problema de saber se uma e determinada forma de pensar historicamente realizada com a pretensão de

Defende ainda Tresmontant que esta estrutura ôntica do cristianismo, enquanto ou como metafísica não é produto de uma imediata apreensão.<sup>4</sup>

Numa ordem gnoseológica que se desenrola numa temporalidade histórica, há um desenvolvimento progressivo da consciência do pensar cristão no desvendamento da estrutura metafísica do cristianismo. Quer dizer, o pensar cristão enquanto histórico ou historicidade desenvolve-se e constitui-se como pensar metafísico através da sua própria consciencialização.

*«Num trabalho anterior<sup>5</sup>, tentámos mostrar como, nos primeiros séculos da nossa era, o cristianismo tomou progres-*

ser filosofia é ou não válidamente um pensar filosófico, se tal filosofia é ou não «de direito» filosofia.

Nesta perspectiva, afirmar: X é *de facto* uma filosofia cristã mas *de direito* não é uma filosofia cristã é manifesto paralogismo porque *o que é de facto no domínio do pensamento válido tem de ser de direito*, necessariamente.

3) Também nos parece pouco feliz a comparação feita por Tresmontant entre a filosofia cristã, a física e a geometria; afirmar que há de facto uma filosofia cristã como há de facto uma geometria euclidiana, uma geometria riemaniana, uma física newtoniana, uma física einsteiniana, pode dar lugar à seguinte objecção: os adjectivos que substantivam geometria e física não são notas que definam a essência da geometria ou da física, em questão; o mesmo não se poderá dizer relativamente à filosofia cristã, tal como o autor a concebe, visto que para Tresmontant o próprio cristianismo é uma metafísica, portanto, uma filosofia e, conseqüentemente, o cristianismo terá que ser nota essencial do conceito de filosofia cristã.

4) No próprio ponto de vista em que Tresmontant se colocou, poderíamos ainda retorquir: se o cristianismo é uma metafísica (como o autor o afirma), se a metafísica é filosofia (como o autor o afirma), se o cristianismo é algo de indubitavelmente existente, então, necessariamente e «de direito» existe uma metafísica cristã, ou seja, uma filosofia cristã.

<sup>4</sup> *«La thèse que nous soumettons à l'examen critique du lecteur est qu'il y a une philosophie chrétienne, et une seule. Autrement dit, que le christianisme comporte une structure métaphysique, qui n'est pas quelconque, que le christianisme est une métaphysique originale; que la théologie chrétienne, la dogmatique chrétienne, contiennent en elles une infrastructure métaphysique, un ensemble de thèses proprement métaphysiques, très précises, très déterminées, encore que la pensée chrétienne n'en prenne conscience que progressivement au cours du temps, au cours de son histoire»* (p. 11).

<sup>5</sup> No trabalho do autor *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Éditions du Seuil, Paris, 1961.

*sivamente consciência das suas próprias exigências, dos seus próprios princípios, da sua própria estrutura metafísicos. Nós vimos como o pensamento cristão, buscando uma via, em polémicas inumeráveis, descobre a sua própria natureza, do ponto de vista metafísico. Nós prosseguimos esse trabalho até à época de Santo Agostinho e aí não abordámos senão os problemas tratados neste período juvenil do cristianismo. Poderíamos continuar a mostrar como, em séculos ulteriores, o cristianismo tomou consciência de outras exigências constitutivas e propriamente filosóficas»<sup>6</sup>.*

Além disso, possui ainda uma forma peculiar o desenvolvimento histórico do pensar cristão progressivamente consciente e consciencializado acerca da metafísica que lhe é imanente; esse desenvolvimento é fundamentalmente dialéctico visto que a maior parte das vezes e predominantemente é através de um encontro com formas de pensar que se lhe opõem, portanto numa situação agónica e polémica que o mesmo pensar cristão descobre e formula certos princípios e posições metafísicas contidas na interioridade óntica do próprio cristianismo e expressos implícita ou explicitamente no conteúdo e texto das Escrituras. A raiz bíblica do pensar cristão vai-se delineando e tomando forma no desenvolvimento reflexivo e no consequente aprofundamento das teses metafísicas, contidas já no próprio pensar bíblico<sup>7</sup>.

A obra que agora analisamos *Les Idées Maîtresses de la Métaphysique chrétienne* tem como objectivo uma descrição sintética da estrutura da metafísica cristã independentemente da consideração da sua génese e desenvolvimento

---

<sup>6</sup> *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne* (p. 9).

<sup>7</sup> «*Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, la métaphysique immanente à l'Écriture s'explique, se formule, se réfléchit, grâce à l'opposition rencontrée entre les thèses constitutives de la métaphysique biblique et certaines thèses reçues d'une tradition de pensée et d'une culture helléniques. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'opposer d'une manière simpliste la pensée biblique et la pensée chrétienne à l'hellénisme en tant que tel. (...) Il s'agit simplement de reconnaître qu'en fait la pensée chrétienne s'est considérée elle-même comme incompatible avec certaines thèses et doctrines bien précises reçues du platonisme, de l'aristotélisme, du stoïcisme, du néo-platonisme*» (p. 19).

temporais e, independentemente ainda, do processo evolutivo de consciencialização que nesse desenvolvimento se patenteia progressivamente.

Quer dizer, o tema estudado por Tresmontant é nesta obra diferenciado daqueles que constituíram o centro da sua investigação tanto numa obra publicada anteriormente, *La Métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (1961) como em outra posterior àquela que estamos agora tratando: *La métaphysique du christianisme et la crise du XIII<sup>e</sup> siècle* (1964). Há evidentemente algo de comum na temática de estas três obras; a simples comparação dos seus títulos permite essa fácil e imediata conclusão; trata-se em todas elas da metafísica do cristianismo ou da metafísica cristã (para o autor estas duas expressões são equivalentes). Contudo, a primeira das obras referidas é elaborada segundo uma metodologia específica, precisamente porque o seu objecto se diferencia, apesar de uma comum temática, dos objectos estudados nas outras duas obras mencionadas em último lugar. Com efeito, nestas, o que se intenta é uma descrição da metafísica cristã enquanto integrada e aparecida numa ordem histórica e temporal; para isso o autor escolheu dois períodos particularmente esclarecedores do seu ponto de vista acerca do factor que decididamente gerou o desenvolvimento teleológico do pensar cristão para o conseguimento de uma autoconsciência que progressivamente explicitará o conteúdo e os princípios essenciais da metafísica imanente à estrutura óptica do cristianismo. Esse factor dinâmico e dinamizador, fonte de consciencialização ou ocasião favorável a uma auto-reflexão levada a cabo pelo próprio pensar cristão ou, talvez ainda, situação coerciva para uma necessária tomada de posição, consistiu segundo a opinião de Tresmontant na circunstância histórica do cristianismo se ter encontrado em face de, ou perante, uma cultura filosófica que lhe era estranha ou alheia. Este encontro teria gerado um necessário aprofundamento reflexivo da doutrina cristã e ainda uma necessária explicitação teorética relativamente aos filosofemas metafísicos e às suas adequadas soluções contidas já em grande parte na própria Escritura, embora não sejam aí formuladas através de uma técnica propriamente filosófica, embora aí expressas muitas vezes

numa linguagem literária que às vezes dissimula o seu autêntico significado e alcance metafísico. Quer dizer, este encontro teria dado lugar a uma teorização teológica e a uma teorização metafísica visto que, ainda segundo o ponto de vista de Tresmontant, todo o pensar teológico sistematicamente elaborado pressupõe e contém uma infraestrutura metafísica. Também o encontro aludido tem características próprias: trata-se de um encontro dialogante, embora por diálogo não entenda o autor, e parece-nos que bem, uma pura e simples absorção passiva das posições do «outro» interlocutor. O autor procura, de certo modo, denunciar o erro de uma determinada orientação ou conclusão de certo tipo de historiografia filosófica medieval que considerava o pensar filosófico e cristão durante a Idade Média como um hábil e engenhoso mosaico de pensamentos extrínsecos ao cristianismo, como um subtil, ou às vezes nem mesmo isso, arranjo de elementos filosóficos oriundos da cultura grega; esta composição nascida de um ecletismo forçosamente destituído de originalidade criadora era ainda considerada por alguns desses historiadores como essencialmente forçada e de certo modo não se constituía em sistema coerentemente elaborado.

Ora o que Tresmontant pretende é acentuar, e nisso não foi um inovador, o que de especificamente cristão há nesse pensar filosófico. E para tal inferência centrou o diálogo a que aludimos não naquilo que de facto e indiscutivelmente foi absorvido pelo pensar cristão embora não passivamente — julgamos que esta absorção, passiva em uns casos mas na maior parte das vezes activa e criadora decorre da condição da filosofia enquanto existente, quer dizer, é necessariamente imanente ao pensar filosófico enquanto histórico e historicidade — mas antes naquilo que nesse diálogo surge como factor de «oposição» ao «outro» interlocutor ou aos «outros» interlocutores. Por isso, Tresmontant considera sobretudo e prioritariamente o pensar cristão num diálogo de oposição dialéctica a um outro tipo de pensar não só não-cristão como ainda e fundamentalmente anti-cristão; seria precisamente nesse «opor-se», nessa recusa teoricamente fundamentada que surgiria a verdadeira originalidade do pensar cristão como reflexão filosófica dos aporemias e filosofemas integráveis e integrados numa ordem

natural e racional, inseridos, de direito afinal, numa ordem metafísica.

Para analisar esta perspectiva polémica do diálogo pensamento cristão — pensamento não-cristão, dissemos que o autor escolheu dois períodos particularmente significativos e reveladores: o período de génese, os primeiros séculos até Santo Agostinho, onde surgem as primeiras reflexões e no qual se esboçam e estruturam certos elementos que perduram, através de uma tradição cristã — cultural e filosófica — e um período de crise e rotura no qual surgem certos problemas novos nascidos especialmente da reflexão sobre o pensar de um Aristóteles neo-platonizante presente na cultura filosófica do século XIII.

Convém acentuar que para o autor o desenvolvimento histórico do pensar cristão como metafísica não se circunscreve de forma alguma ao período medieval, embora este período seja decisivo em ordem à estruturação de uma forma de pensar explicitamente constituída e determinável ainda por um conjunto de conteúdos próprios; quer dizer, foi na Idade Média que se estruturou afinal o «organismo vivo» perenemente presente na tradição filosófica e cultural do cristianismo, «organismo vivo» que é afinal um sistema metafísico, uma metafísica original onde harmoniosa e coerentemente se integram as diferentes e várias formas de pensar individual de cada filósofo cristão. A unidade da metafísica cristã é de tal modo essencial à sua constituição que a sua análise permitirá compreender a decisiva importância da «tradição», como factor não de inércia nem de repetição passiva mas, antes como veículo de progresso no âmbito de uma radical e profunda reflexão filosófica, *tradição* que não é palavra morta mas pensamento vivo que se volta a repensar e que fecunda e dinamiza todo o futuro e possível pensar filosófico dos filósofos cristãos.

Contudo, repetimos, o desenvolvimento do pensar cristão como metafísica, processa-se hoje tal como ontem, hoje ainda, *hic et nunc*. Não há uma metafísica cristã acabada e feita de uma vez para sempre — a consciencialização da metafísica imanente e presente na estrutura óptica do cristianismo, continua hoje a processar-se e continuará no futuro, tal como não terminou ainda «...a tomada de consciência

*explícita e exhaustiva do conteúdo da Revelação que é confiada à Igreja» (p. 13). «Hoje, a filosofia cristã está bem longe de ter tomado consciência de tudo o que ela implica, exige, comporta em si mesma, de tudo o que ela é, da mesma forma que a teologia católica não acabou a consciencialização explícita do seu conteúdo e não esgotou ainda o depósito da revelação» (p. 21).*

Referimos, relativamente à obra que pretendemos analisar uma diferenciação metodológica e de certo modo temática em confronto com os estudos a que acabamos de aludir. Com efeito, o autor, como já dissemos, pretende uma descrição sintética das linhas coordenadas fundamentais do pensamento cristão que o definem como original estrutura metafísica. Ora quais vão ser os dados ou fontes utilizadas para essa descrição da estrutura da metafísica cristã?

Nas duas outras obras a que fizemos alusão (*La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne; La Métaphysique du christianisme et la crise du XIII<sup>e</sup> siècle*) as fontes utilizadas são os textos dos Padres e Doutores da Igreja — através da sua análise, o autor descreve as teses metafísicas fundamentais que caracterizam a originalidade do cristianismo enquanto e como pensar filosófico.

Em *Les Idées Maîtresses de la Métaphysique Chrétienne* as fontes escolhidas são as definições solenes da Igreja que expressam e revelam o pensamento cristão ortodoxo (católico, portanto) — actas de concílios ecuménicos e textos pontifícios. A escolha deste tipo de «fonte» não foi feita ao acaso. O autor pretende provar a existência de uma filosofia cristã: «*Os breves esboços aqui apresentados visam, portanto, mostrar àqueles que o negam, que existe uma metafísica cristã, descrevendo em grandes traços a sua estrutura de conjunto» (p. 10). Todavia julgou que ao seu estudo, anteriormente publicado, se poderia eventualmente formular a seguinte objecção: «Enquanto só nos aplicávamos a extrair, através dos textos dos Padres, esta convergência do pensamento cristão em torno de certezas metafísicas, poder-se-ia contestar o método. Poder-se-ia admitir a hipótese de que teríamos escolhido tais textos de tais Padres, precisamente para que convirjam» (p. 13). A esta objecção responde agora o*

seguinte: «*Mas quando uma definição solene dum concílio ecuménico vem confirmar esta convergência, apercebemo-nos de que esta é o efeito de uma coordenada real do pensamento cristão, do universo do pensamento cristão no interior do qual especulam os pensadores cristãos. Se os múltiplos textos que reunimos no nosso precedente trabalho convergem, isso não se deve ao facto de os termos escolhido de uma forma sistemática e arbitrária em ordem à sua convergência, pondo de lado aqueles textos que não entrariam nesse movimento, mas antes, essa convergência explica-se pelo facto de os Padres da Igreja não se esforçarem por fazer obra original, excêntrica, mas ao contrário por pensarem com a Igreja, sentire cum Ecclesia*» (pp. 13-14).

Ora como a filosofia cristã de que o autor pretende provar a existência é a metafísica do cristianismo ortodoxo, a metafísica do catolicismo, seria lógico que para tal escolhesse nesta obra os textos que inequivocamente revelam o pensamento ortodoxo da Igreja católica, isto é, definições solenes expressas ou nas Actas de concílios ecuménicos ou em textos pontifícios.

A análise de alguns desses textos permitirá extrair deles, segundo o autor, um manifesto conteúdo metafísico. Por seu turno, um estudo analítico de tais conteúdos metafísicos permitirá ainda e sobretudo a elaboração e estabelecimento das coordenadas fundamentais do pensar metafísico aí manifesto e permitirá, portanto, esboçar as linhas estruturais da metafísica que sendo imanente e manifestamente presente no pensamento ortodoxo da Igreja Cristã, o autor por isso designa como metafísica cristã. «*Num concílio ecuménico é o pensamento da Igreja que se formula, que se explicita. Se há proposições metafísicas contidas nessas definições solenes, não se poderá contestar que é bem a metafísica do cristianismo que aí se expressa, formulada pela Igreja enquanto tal*» (p. 13).

Segundo o autor, o pensamento metafísico expressamente definido pela Igreja católica não é toda a metafísica cristã efectivamente pensada e elaborada em conexão íntima e orgânicamente indeligiável do pensar teológico; esta limitação foi e é sobretudo factor de uma circunstancialidade epocal — foi sobretudo em tempo e épocas de desvios e

contestações da doutrina «ortodoxa» que a Igreja, como supremo magistério, se viu obrigada a definir o seu próprio pensamento, precisamente em ordem ao cumprimento da sua missão de guardiã na conservação da teorização verdadeira, como ainda na missão de dirigir pedagogicamente o povo de Deus para uma compreensão adequada do cristianismo, não só enquanto doutrina como também enquanto vivência autêntica da realidade de Cristo<sup>8</sup>.

Contudo, para o autor, esta limitação não prejudica nem atinge o seu propósito, visto que considera suficiente para o estabelecimento e prova da existência de uma e só metafísica cristã<sup>9</sup> esse mínimo e comum conjunto siste-

---

<sup>8</sup> «*Les esquisses que nous proposons ici ne se fondent guère que sur des définitions conciliaires. Ces définitions conciliaires ne disent pas toute la pensée de l'Eglise. Elles ne formulent que ce qui a été mis en question, contesté ou dévié. Il existe donc une marge entre ce qui est défini par l'Eglise, et ce qui, sans être défini, est pensé par elle. Nous nous en sommes tenu ici aux définitions solennelles, parce qu'elles représentent et manifestent la formulation incontestable d'un minimum, qui suffit à démontrer l'existence d'une métaphysique chrétienne, et à en dégager la structure d'ensemble. Mais la pensée de l'Eglise déborde largement ce qui a été défini. C'est donc dans le fleuve de la tradition chrétienne qu'il faudra chercher ce consensus qui exprime, au plan métaphysique, des certitudes connaturelles à la théologie chrétienne. Il y a là matière à de multiples monographies*» (p. 18).

<sup>9</sup> Esta tese que o autor defende — existência de uma e só metafísica cristã, portanto, de uma e só filosofia cristã — parece não ser a mesma que, por exemplo, vemos referida em certas afirmações de uma outra obra sua: *La Métaphysique du christianisme et la Crise du XIII siècle*. De esta última vamos transcrever a seguinte passagem, esclarecedora para o efeito:

«*Certaines philosophies sont, par leurs principes, leurs tendances, leurs thèses constitutives, opposées au christianisme, incompatibles avec lui. D'autres, au contraire, sont compatibles avec le christianisme. Nous appelons «chrétiennes» ces dernières*» (p. 27).

De resto, mesmo nesta obra (*Ideias fundamentais da Metafísica Cristã*) há uma passagem em que o autor expressa pelo menos a possibilidade de duas filosofias cristãs: «*Nous constatons donc, au plan des principes non seulement théologiques, mais aussi philosophiques, une divergence notable entre le courant catholique et le courant réformé de la pensée chrétienne. Ce sont deux philosophies chrétiennes différentes qui devraient ici être analysées*» (p. 105).

mático de pensamentos que ele designa por metafísica cristã e que resultará indubitavelmente de um estudo analítico das proposições metafísicas de facto e efectivamente formuladas nas definições solenes da Igreja Católica.

Mas afirmar uma só e única metafísica cristã não será uma ameaça à liberdade filosófica? Não se estará a impor ao filósofo que seja cristão um conjunto *imutável* de teses metafísicas? Não se estará perante uma posição por assim dizer «integrista»?

Tresmontant teve consciência dessas dificuldades reconhecendo até que a «... *análise das estruturas e teses constitutivas do pensamento cristão comporta um risco de integrismo*» (p. 21).

A sua resposta a esta importante objecção foi a seguinte: «*Respondemos que até ao momento presente o nosso propósito foi simplesmente descritivo (...). Mas se verdadeiramente o pensamento cristão comporta, no plano metafísico, uma certa anatomia funcional, que não é uma qualquer e que é necessária à vida do corpo, então não é a quem tenta descrevê-la que será lícito responsabilizar pelas exigências que toda a estrutura implica (...). Hoje, a filosofia cristã está bem longe de ter tomado consciência de tudo o que ela implica, exige, comporta em si mesma (...). Há uma ordem e existem zonas obscuras que permanecem indeterminadas, problemas abertos à livre discussão dos teólogos e dos filósofos. As soluções, nesses domínios imaturos, permanecem livres, na medida em que essas soluções se situam todas no interior da analogia da fé e são compatíveis com o conjunto do organismo do pensamento cristão (...). Nessas questões livremente discutidas existe de facto um pluralismo filosófico. Mas à medida que o pensamento cristão progride, afasta — isso é visível tanto no plano teológico como no plano metafísico — certas doutrinas e certas teses, como incompatíveis com as suas exigências internas (...). Mas de esta démarche pela qual o pensamento cristão afasta o que é incompatível com os seus princípios resulta a organização de um corpo de pensamento positivo e estruturado, ainda que inacabado e em génese. A liberdade do filósofo cristão*

*está nesta génese, na qual ele deve cooperar, e não reside na estrutura do adquirido, que lhe impõe de facto certas exigências funcionais bem precisas»* (pp. 20-23)<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Queremos notar que Tresmontant *não responde* à objecção por ele próprio referida, relativamente à sua investigação.

O argumento de um critério autónomo no âmbito da investigação filosófica e consequentemente a afirmação de uma independência necessária da filosofia relativamente a critérios que lhe sejam extrínsecos é uma objecção muito séria à possibilidade da existência de uma filosofia cristã. Julgamos que a resposta, ou tentativa de resposta, para esta questão não é de forma alguma refutação válida para o argumento aludido. Com efeito:

1) Responder que o propósito das suas investigações é meramente descritivo — descrever a estrutura metafísica do pensar bíblico e do pensar cristão — é dar por resolvido aquilo que está em questão. Se por hipótese não for válida a noção de uma filosofia cristã, é claro que aquilo que o autor descreve como sendo filosofia cristã será por ventura algo de existente mas que, com certeza, não existe como pensar filosófico e cristão.

2) Referir a «analogia da fé» como critério do pensar filosófico parece afinal um argumento a favor de quem contesta, em certa perspectiva, a existência de uma possível filosofia cristã.

Se a filosofia for uma investigação exclusivamente racional (como aliás paradoxalmente Tresmontant sustenta que é) parecerá excluir do seu âmbito a recorrência à analogia da fé. É certo que esta expressão «analogia da fé» poderá interpretar-se de duas formas:

- 1 — Como critério positivo.
- 2 — Como critério meramente negativo.

Na 2.<sup>a</sup> interpretação dir-se-ia então que a fé só negativamente seria critério para a investigação filosófica, quer dizer, excluir-se-iam apenas e só aquelas doutrinas e posições filosóficas incompatíveis com o conteúdo da fé cristã. Contudo julgamos que é de salientar a dificuldade de conciliar por um lado a autonomia e independência do pensar filosófico enquanto pensar racional e por outro a existência funcional da fé como critério negativo no âmbito da filosofia.

A observação que acabámos de referir agrava-se, por maioria de razão, como é óbvio, se por analogia da fé se entender: a fé como critério positivo da filosofia. De resto a «liberdade» aludida no texto é precisamente a liberdade da razão relativamente à fé (liberdade que não é nem pode ser arbitrariedade visto que então tal liberdade não seria racional).

Quando se fala de *liberdade da razão* (que intrínseca e relativamente a si mesma não pode deixar de ser coercitiva) *relativamente à fé* significa-se ou quer-se significar independência relativamente à fé. Ora responder a esta pretensão afirmando: «Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté» (p. 21) poderá ser uma resposta mas, com certeza *não é uma resposta filosófica*.

Desta forma julgou Tresmontant ter podido conciliar as exigências da liberdade filosófica com as não menos indeclináveis exigências de uma definida estruturação da metafísica cristã enquanto e como conjunto sistemático de pensamentos.

O conteúdo de esse conjunto sistemático é analisado pelo autor numa série de sete breves capítulos abordando cada um, sempre em conexão com os restantes, uma concepção fundamental da referida metafísica cristã.

Incidem eles essencialmente sobre as posições assumidas pelo cristianismo acerca de Deus, do homem e do mundo e das suas relações ontológicas e gnoseológicas.

Chamamos a atenção para a deficiente planificação temática patenteada mesmo numa superficial análise da ordenação dos capítulos referidos. Com efeito, o capítulo IV tem por título *A antropologia*; o capítulo V *A Natureza Humana* e o VI *O destino sobrenatural do homem*. Ora não vemos que razões possam justificar tratar a questão da natureza humana num capítulo diferente daquele que deveria incidir explicitamente sobre uma problemática antropológica, visto que por antropologia se entende e o autor também uma doutrina sistemática acerca da realidade ôntica do ser humano. Ora, precisamente, a expressão «natureza humana» é utilizada pelo autor num significado tradicional em que «natureza» exprime precisamente a essência, neste caso, a essência do ente humano. No capítulo IV apenas se abordam as questões relativas à alma humana — este facto poderia dar lugar a uma inferência errónea não só relativamente ao âmbito de uma antropologia filosófica como ainda relativamente ao próprio conceito que o autor efectivamente tem de antropologia. Quanto ao capítulo VI: *O destino sobrenatural do homem* ainda se poderia justificar; o autor na conclusão afirma que todas as teses da metafísica cristã, expostas nos diferentes capítulos da sua obra, são de direito racionais excepto «...a doutrina de uma vocação sobrenatural que é puramente revelada, ainda que na experiência concreta se possam discernir, pelo menos esbatidos em baixo-relevo os traços do apelo a esse destino sobrenatural e gratuito» (p. 113). Nesta perspectiva poder-se-ia justificar um tratamento isolado de esta questão visto que a antropologia visada nesta obra

terá de ser, no ponto de vista em que o autor inequivocamente se colocou, uma antropologia metafísica e, portanto, essencialmente filosófica e, portanto ainda, uma reflexão essencialmente racional em torno de uma problemática antropológica. Contudo certas afirmações do autor poderiam conduzir-nos a pensar na legitimidade de integração do problema do destino sobrenatural do homem no âmbito de uma problemática antropológica e estritamente filosófica. Citaremos, para concretizar o que foi dito, a declaração feita por Tresmontant na p. 89: «*Mas há, no ser criado e pessoal, uma disposição, uma orientação, um desejo, que são obra da criação e da graça em nós, e que é lícito ao filósofo estudar com os meios racionais do que dispõe. E isto, porque esta pré-adaptação do ser criado ao seu fim sobrenatural é visível, constatável, verificável, experimentável, analisável. A realidade humana concreta, pela actuação do sobrenatural, exige aquele fim também sobrenatural que lhe está destinado*».

Sem nos alongarmos mais em observações desta índole passamos desde já a esboçar algumas considerações críticas em torno das teses fundamentais que Tresmontant se propôs defender.

I — O autor pretende demonstrar nesta obra a existência de *uma só e única* filosofia cristã provando a existência de *uma e só* metafísica cristã.

Parece que Tresmontant conseguiria o seu propósito se: 1) provasse a existência, de facto e de direito, de uma incontestável forma de pensar essencialmente metafísica e essencialmente cristã; 2) se a «metafísica cristã» — cuja existência teríamos de aceitar se a condição 1) se tivesse verificado — fosse necessariamente «a filosofia cristã».

Ora sucede que ao expor o seu ponto de vista acerca do fundamento do pensar metafísico e cristão o autor afirma que aquele é indubitavelmente o pensar bíblico; pensar bíblico esse que é indubitavelmente também metafísico visto que se define por determinadas atitudes de pensamento e por certas posições assumidas em face e perante uma problemática (problemas do ser, do devir, da alma, da liberdade, etc.) que não poderemos deixar de designar como metafísica. E se é certo que a Escritura não é um tratado

de filosofia, não revelando por isso uma técnica filosófica no estabelecimento do seu fundamental «pensar» e nas suas expressões enquanto linguagem, a verdade é que esta carência não é suficiente, segundo o autor, para com justeza considerarmos que o pensar bíblico não é uma forma de pensar essencialmente metafísica. *«A própria ideia de metafísica cristã pode ser contestada a partir de vários pontos de vista. A metafísica, dir-se-á e com muita razão, é uma técnica conceptual situada ao nível da reflexão filosófica. Nada disso há no Antigo Testamento nem no Novo Testamento, nada disso há nas origens cristãs.—O Antigo Testamento e o Novo Testamento não contêm certamente livros nem tratados consagrados a tratar explícita, técnica, escolarmente os problemas do ser, do devir, do tempo, do sensível, da matéria, da alma, da liberdade, da acção, do pensamento, etc. Mas eles contêm tomadas de posição sobre estes diversos problemas, atitudes de pensamento, inseridas num contexto que não é tènicamente filosófico, mas que apesar disso não são menos perfeitamente conscientes de si mesmas. A prova é que, constantemente, de uma forma contínua, o pensamento bíblico, depois o pensamento cristão, rejeitam, repudiam doutrinas e mitos, que contêm também de uma maneira implícita tomadas de posição contrárias ou inversas, quer seja em presença das mitologias assírio-babilónicas, quer em presença dos mitos gnósticos quer ainda em face de certas teses filosóficas.*

*A metafísica contida, a maior parte das vezes, de uma forma implícita e oculta na Escritura Santa, não está formulada em tratados de filosofia. Por isso ela não deixa de existir. Um organismo comporta uma estrutura anatómica, mesmo se esta anatomia não foi descrita e formulada num tratado da anatomia. O pensamento bíblico e depois dele o pensamento cristão comportam uma estrutura metafísica original, mesmo antes que esta estrutura seja descrita e formulada de uma maneira técnica e explícita.*

*Mas há mais. De facto, a metafísica da Escritura exprime-se, muitas vezes, sobre pontos fundamentais, de uma forma explícita. Assim, a doutrina bíblica do ser é expressa, desde a primeira linha da Bíblia, quando a escola teológica, a que a crítica bíblica chama «sacerdotal», expõe a distinção*

*fundamental que existe entre Deus e o mundo e a criação deste por aquele. Uma dupla ontologia se descobre, a do Ser incriado e a do ser criado. Se isto não é metafísica, o que é então?»* (pp. 18-19).

Contudo logo a seguir afirma que a filosofia cristã aparece precisamente nos primeiros séculos da nossa era a partir do momento em que os pensadores cristãos iniciaram uma reflexão racional e tènicamente filosófica, centrada nos conteúdos metafísicos implícita ou explicitamente expressos da Bíblia. *«Desde as primeiras gerações cristãs, o pensamento cristão formula para si mesmo as suas próprias teses filosóficas, numa linguagem extraída, muitas vezes, da cultura helénica. Encontrando teses filosóficas, que considera incompatíveis com as suas exigências próprias, com os seus princípios constitutivos, o pensamento cristão põe-se a filosofar tènicamente. Existe uma filosofia cristã, a partir do momento em que o pensamento cristão reflecte, tècnica e racionalmente, nas condições metafísicas do seu próprio conteúdo, recebido da Escritura»* (p. 20).

Parece então que estamos perante uma situação dilemática:

1) Ou a metafísica cristã é sempre e necessariamente filosofia cristã e, então, o autor para conseguir a sua prova teria de mostrar nesta obra que as suas fontes — definições solenes da Igreja e alguns textos pontifícios — continham incontestavelmente uma reflexão racional e tènicamente filosófica. Ora, sucede que precisamente o autor não cita sequer um texto em que se exponha ou se estabeleça uma fundamentação racional (nem, pelo menos, uma tentativa) do que é sustentado e afirmado nesses mesmos textos. É certo que o ponto de vista explicitamente dito em que o autor se coloca é o da pura descrição. Todavia perguntamos se é possível e válido descrever uma forma de pensar, na hipótese 1) que estamos a considerar, caracterizada essencialmente por uma reflexão racional e tènicamente filosófica não descrevendo nem provando, portanto, justamente essa racionalidade que é essencial à determinação de um pensar como sendo metafísico e filosófico.

2) Ou então a metafísica cristã não é necessariamente filosofia cristã (embora eventualmente possa sê-lo) e sendo

assim, admitindo mesmo que o autor tivesse conseguido provar a existência de uma autêntica metafísica cristã ainda assim não teria, de forma alguma, demonstrado a existência de uma e só filosofia cristã.

Em qualquer dos casos, tanto em 1) como em 2) o autor não prova a existência de uma e só filosofia cristã, não conseguindo portanto nesta obra realizar o seu objectivo fundamental e primordial.

II — O problema da existência de uma metafísica cristã e da sua legitimidade relaciona-se segundo Tresmontant com a questão do sobrenatural. Se o sobrenatural cristão for radicalmente alheio à racionalidade então parece que a metafísica cristã deixará de ter direito a uma válida inclusão na história da filosofia. *«A originalidade da metafísica cristã é, em face das metafísicas deste tipo<sup>11</sup>, comportar esta possibilidade de uma dimensão sobrenatural, possibilidade que se relaciona com a própria estrutura desta metafísica: ela é uma metafísica da criação. Mas — dir-se-á — isso já não é metafísica. É teologia. Com a doutrina da divinização, estamos no âmago da teologia cristã, em pleno sobrenatural revelado. É necessário concedê-lo, mas também notar que as filosofias tradicionalmente classificadas nas histórias da metafísica, a de Platão, de Plotino, de Spinoza, de Leibniz, de Fichte, de Schelling, de Hegel e muitas outras, comportam também uma doutrina da divinização não de tipo cristão, como já referimos, mas de tipo panteísta (...). Não se rejeita das nossas histórias da filosofia a doutrina platónica, plotiniana, spinoziana ou hegeliana, do divino, da alma, da sua origem ou do seu destino. Por que razão se rejeitaria para fora do campo da metafísica a doutrina cristã acerca dos mesmos temas? Porque a doutrina cristã não é panteísta? Mas o panteísmo seria a priori identificável com o racional, com o filosófico? (...) Se se admite, nas histórias da metafísica, as filosofias bramânica, platónica, plotiniana, spinoziana, e os grandes sistemas do idealismo alemão, não se vê nenhuma razão para não*

---

<sup>11</sup> Refere-se às metafísicas de tipo panteísta.

acolher no seu lugar e do mesmo modo o cristianismo, que é uma metafísica entre outras, diferente de outras, mas metafísica como as outras. Se se afirma que se quer conservar, numa história da metafísica, ou das filosofias, apenas o que for do âmbito da razão pura, então seria necessário começar por eliminar uma boa parte das especulações e das teses mais fundamentais das filosofias platónica, aristotélica, plotiniana, spinozista, fichteana, hegeliana, schellingiana, etc., para só conservar a parte positiva. Poder-se-á submeter o cristianismo ao mesmo tratamento e examinar se o sobrenatural cristão também é irracional, do mesmo modo que a mitologia órfica, que se perpetua desde Platão até Schelling. E abordar-se-ia, então, finalmente, o problema posto por Maurice Blondel desde a sua tese de 1893: em que medida o sobrenatural cristão pode ser rejeitado pura e simplesmente para fora do campo da reflexão racional? Em que medida o sobrenatural cristão não comporta, na realidade concreta, marcas detectáveis pela razão mais positiva e mais científica? Em que medida uma filosofia «separada» é legítima? Em que medida a realidade empírica e concreta não é ela mesma, por construção, por criação pré-adaptada a este fim sobrenatural, que o cristianismo ensina, de tal forma que esta estrutura fundamental do real, nos seus diferentes níveis, é talvez capaz de manifestar a acção imanente do sobrenatural que opera, de facto, esta criação? Poder-se-á pôr no mesmo plano as mitologias babilónicas ou órficas e o sobrenatural cristão? É o que será necessário analisar filosoficamente. Esperando que um tal exame seja levado a cabo, a metafísica cristã tem o seu lugar, legítimo e de pleno direito, entre as outras metafísicas existentes no mundo» (pp. 84-85-86).

O argumento apresentado por Tresmontant para legitimar a inclusão da metafísica cristã na história da metafísica ou na história da filosofia é um argumento *ad hominem*.

A objecção que contestaria uma validade filosófica à metafísica cristã na medida em que nesta haveria o recurso e a inclusão de uma realidade sobrenatural e, portanto, transracional ou mesmo até irracional responder-se-ia: se numa história da metafísica se deve eliminar tudo o que não é racional e só deve ser incluído no seu âmbito tudo o que

se refere, de direito, à razão pura então, como consequência, teriam de ser eliminados dessa história aspectos fundamentais de doutrinas consideradas filosóficas na sua integralidade.

Logo enquanto se mantiverem estas doutrinas como integradas na história da metafísica haverá lugar para a consideração legítima de uma metafísica cristã.

Simplesmente este argumento baseia-se numa situação de facto e é pura consequência de esse mesmo facto.

Poder-se-ia, e com razão, retorquir que o facto da inclusão de certas e determinadas doutrinas na história da filosofia não legitima esse mesmo facto; poderia acontecer que essa inclusão fosse mesmo ilegítima, no ponto de vista filosófico, por se ter concluído que alguma ou algumas de essas doutrinas eram pseudo-metafísicas ou pseudo-filosóficas. E, sendo assim, poderia ainda suceder que a metafísica cristã fosse justamente uma das tais pseudo-metafísicas que surgem contudo, com a pretensão de serem válidas.

Julgamos ainda que a afirmação com que termina a citação atrás referida é francamente infeliz; que sentido terá considerar que a metafísica cristã é *legitimamente e de direito* metafísica enquanto o exame de uma questão filosófica não for efectuado?

Que sentido tem falar-se de uma validade apenas temporal no âmbito da própria filosofia? Cremos que a validade e legitimidade filosóficas são, em si e por si, alheias ao *hic et nunc* e, portanto, necessariamente transcendem um puro domínio temporal.

De resto parece-nos que o autor não ignorou a necessária relação entre uma análise racional da sobrenaturalidade cristã e a consideração da metafísica cristã como válida metafísica.

*«A questão de saber se a metafísica cristã pode ou não, deve ou não, encontrar lugar numa história das filosofias gira em torno desta questão do sobrenatural. Se o sobrenatural cristão ensinado pela Revelação, pela Igreja, não encontra em nós nenhuma correspondência detectável racionalmente, nenhuma receptividade, nenhuma exigência, se o sobrenatural cristão se apresenta como um suplemento supérfluo para uma natureza humana completa, satisfeita, «plenificada», suficiente, então o filósofo poderá pôr em causa o valor*

*racional desta ideia do sobrenatural que não tem fundamento algum na experiência. Poder-se-á então tentar legítimamente constituir uma filosofia separada. O cristianismo permanecerá uma metafísica, do mesmo modo que a metafísica do bramanismo, que o platonismo, o neo-platonismo, o spinozismo, — mas não terá o título de racional. Ele dirá respeito a uma opção gratuita, a uma preferência filosóficamente arbitrária. Ele não dirá respeito à filosofia.*

*Mas se, ao contrário, o sobrenatural cristão encontra na própria criação preparações, uma pré-adaptação, uma receptividade, predisposições racionalmente analisáveis, positivamente detectáveis, então não mais se poderá dizer que o sobrenatural cristão é arbitrário, supérfluo, inútil. Ele aparecerá requerido pela própria realidade experimental, inserido na realidade humana concreta de uma maneira que não é factícia, mas congénita. Então toda a filosofia separada é condenada, porque a natureza não existe, de facto, separada» (p. 90).*

Acontece, no entanto, que Tresmontant não se preocupou em provar com argumentos a já referida relação entre uma análise da sobrenaturalidade cristã e a consideração da metafísica cristã como metafísica válida nem referiu que essa análise se deveria incluir no contexto de uma justificação, também racional, da validade necessária da metafísica cristã, enquanto essencialmente metafísica e essencialmente cristã.

III — Os diversos capítulos desta obra são ordenados segundo uma temática metafísica e não segundo uma problemática metafísica. Porquê? Porque os textos citados pelo autor não abordam propriamente problemas, mas revelam posições e opções sobre temas e não se descortina neles uma reflexão aporemática que incida sobre uma problemática. É certo que se pode objectar que uma posição temática revela um problema latente, na medida em que tal posição se apresenta como solução ou resposta a um aporema. Contudo, segundo a própria opinião do autor, julgaríamos necessário que se patenteasse nos textos citados esse caminho neles efectivamente oculto, essa trajectória reflexiva, esse «filosofar» que

parte do problema transitando por etapas racionais até ao conseguimento de uma solução, até ao terminus que constitui o estabelecimento consistente de filosofemas racionalmente fundamentados. A não ser assim, e desta maneira sucedeu, o critério utilizado pelo autor na determinação das proposições conciliares contidas nas definições solenes citadas, como sendo proposições metafísicas, consistiu exclusivamente num critério de conteúdo material, independentemente da sua possível forma de pensar racional. Poderemos apresentar, para exemplificar o que acabamos de dizer, um texto das Actas do primeiro concílio do Vaticano escolhido e citado por Tresmontant, assim como o seu comentário acerca dele. «*A Santa Igreja Católica Apostólica Romana crê e confessa que há um só Deus verdadeiro e vivo, Criador e Senhor do Céu e da Terra, todo-poderoso, eterno, imenso, incompreensível, infinito em inteligência, em vontade e em toda a perfeição, que sendo uma substância espiritual, única por natureza, totalmente simples e imutável, deve ser declarado distinto do mundo, na realidade e por sua essência, bem-aventurado em si mesmo e por si mesmo e elevado indiscritivelmente acima de tudo o que é e pode conceber-se fora dele*» (p. 27)<sup>1</sup>.

Logo a seguir, Tresmontant inicia as suas considerações sobre o conteúdo do texto acabado de citar:

*«Este texto contém um certo número de proposições, de asserções, que são incontestavelmente de ordem metafísica: um único Absoluto (contra o politeísmo e o dualismo), doutrina da criação, eternidade de Deus, distinção entre o Absoluto e o mundo, etc.*

*Pode-se pensar o que se queira das teses metafísicas contidas em tal texto. É incontestável, parece-nos, que estas teses são metafísicas, se referem de direito à metafísica,*

---

<sup>1</sup> Em nota de pé de página, o autor faz a seguinte referência: «*Concile du Vatican, Constitution dogmatique sur la foi catholique, ch. I, E S.*» (abreviatura de Denzinger-Bannwart-Umberg-Rahner, *Enchiridion Symbolorum*, 31ª edition, 1960), «1782, trad. J. M. A. Vacant, *Études Théologiques sur les constitutions du concile du Vatican d'après les actes du Concile*, Paris, 1895, t. I, p. 11».

*constituem uma metafísica do Absoluto, da mesma forma que a doutrina do Absoluto segundo o bramanismo, segundo Aristóteles, Plotino, Spinoza, Hegel ou qualquer outro»* (p. 27).

Ora desta maneira o que Tresmontant determina são proposições cujo conteúdo é, na sua opinião, metafísico, desligando, portanto, sem qualquer justificação ou sequer tentativa de justificação, um conteúdo metafísico, uma digamos assim «matéria» metafísica, de uma forma racional de a pensar suficientemente estruturada; suficientemente estruturada em ordem precisamente a uma construção coerente dos conteúdos ou «matéria», enquanto e como essencialmente «pensados» nessa forma específica de estrutura pensante.

Para provar o carácter ou natureza metafísica das proposições contidas nas definições solenes da Igreja, tornar-se-ia necessário, segundo o próprio ponto de vista do autor, mostrar que tais proposições são de direito racionais, isto é, que tais proposições necessariamente são demonstráveis por um processo ou investigação metódica exclusivamente racional. Ora esta «racionalidade de direito» é apenas afirmada e referida pelo autor, não se vislumbrando uma só tentativa para apresentar razões que justifiquem ou validem tal afirmação.

*«As teses metafísicas, que expusemos em diferentes capítulos sob o título geral de metafísica cristã, são teses que, de direito, dizem respeito à razão pura e à experiência — salvo a doutrina de uma vocação sobrenatural que é puramente revelada, ainda que na experiência concreta se possam discernir pelo menos esbatidos em baixo-relevo os vestígios do apelo a esse destino sobrenatural e gratuito»* (p. 113).

IV — Tresmontant tem a pretensão de ter suficientemente demonstrado a existência indubitável de uma metafísica cristã através da sua pura descrição. Esta descrição, na medida em que se reporta necessariamente à realidade nela descrita seria uma prova incontestável da existência real de um pensar metafísico e essencialmente cristão. Todavia não se procura nesta obra uma justificação racional da aludida metafísica e essa ausência é, explicitamente, aludida pelo autor: *«Através destes rápidos esboços só quisemos*

*mostrar, contra aqueles que o negam ou põem em dúvida, que existe bem uma metafísica cristã original, independente, autónoma, em face das outras metafísicas conhecidas pela história. Esta metafísica cristã não tentámos aqui justificá-la; tentámos aqui simplesmente descrever as suas grandes linhas. A justificação filosófica da metafísica cristã requer um outro trabalho que comporta os seus métodos próprios. O único critério para justificar aos olhos do filósofo esta metafísica cristã é, visto que a revelação não pode ser posta em primeiro plano, a própria realidade objectiva, a experiência que a razão conhece. É, portanto, a partir da realidade objectiva, da experiência, que os cristãos chamam o criado, que é necessário, pela razão humana, proceder a esta verificação da metafísica cristã. Encontramo-nos em presença dum certo número de metafísicas: a bramânica, a platónica, a aristotélica, a plotiniana, a spinoziana, a hegeliana, etc., e a cristã. É necessário escolher e o único critério de que dispomos é o real que é comum a todas. Em última análise, é apenas o real que é juiz» (p. 111).*

Mas provar a existência de uma certa concepção de metafísica, através de uma pura descrição apenas e só prova que se está a descrever algo, permanecendo o problema de saber se esse «algo» descrito se pode considerar válidamente como sendo metafísica cristã. Quer dizer, o primeiro problema a abordar numa ordem lógica será um problema puramente teórico e filosófico — o que se deve entender por metafísica cristã?; só depois de resolvido este aporema se poderá então válidamente investigar se, de facto, algo existe que válidamente se possa considerar como metafísica cristã, como filosofia cristã.

Isto quanto a uma ordem puramente lógica. É certo que no ponto de vista heurístico pode suceder que primeiro se procure a existência de uma certa e determinada realidade e se procure depois para ela uma fundamentação teórica. De qualquer maneira, tanto num caso como no outro, desde que o problema seja o da existência de uma filosofia que essencialmente seja cristã, parece-nos que no princípio ou no fim da investigação sempre e necessariamente se apresenta como imprescindível uma teorização filosófica acerca do verdadeiro e autêntico significado de uma filosofia que

sendo filosofia é também e necessariamente cristã. Ora, nas obras do autor, não encontramos a aludida e imprescindível teorização mas a sua simples referência. É certo que o autor ainda a poderá apresentar, contudo o ajuizamento crítico e valorativo acerca das suas obras já publicadas ficará então dependente de uma imponderável obra futura — situação que se não pode nem deve exigir quando se publica uma obra considerada pelo autor como algo que se acabou. Portanto, parece-nos deficiente equacionar o problema da filosofia cristã ou da metafísica cristã como uma pura questão de facto; visto que apesar de poder ser o problema da existência de uma filosofia cristã uma questão de facto — admitida a possibilidade de tal existência como fáctica — ainda assim e sobretudo consideramos que numa ordem lógica o problema é insolúvel sem uma imprescindível e necessária fundamentação filosófica que garanta a validade do que existe ou aparece como filosofia cristã ou como metafísica cristã.

V — 1) Mesmo na hipótese do autor ter provado — hipótese que efectivamente não se verificou — que o cristianismo comporta ou, de certo modo, é uma metafísica original, tornar-se-ia ainda necessário provar que essa metafísica era necessária e essencialmente cristã. Com efeito, poderia eventualmente admitir-se que o cristianismo continha ou pressupunha uma metafísica, sem que esta necessariamente fosse cristã, na sua essência.

2) *a* — Admitindo que Tresmontant tivesse demonstrado ou tentado demonstrar que a teologia cristã ortodoxa exigia uma infraestrutura metafísica, mesmo assim o autor não teria provado a existência de uma metafísica cristã ou de uma filosofia cristã. Só na hipótese de ter provado que a teologia cristã pressupunha uma metafísica, também necessariamente cristã, o autor teria conseguido o seu intento.

*b* — Se o autor tivesse provado que a teologia cristã pressupõe e implica uma metafísica cristã, teria com certeza provado a existência (de direito ou de facto, ou as duas simultânea ou sucessivamente) de uma metafísica cristã e então teria conseguido a realização de um dos seus objectivos;

todavia essa fundamentação por si só, não permitiria válidamente inferir: o cristianismo é uma metafísica original.

Na verdade poder-se-ia perfeitamente admitir que o pensar teológico ou a teologia não constituem nem são uma nota essencial do cristianismo. Portanto para concluir: a teologia cristã implica uma metafísica cristã, logo o cristianismo é uma metafísica — impunha-se, como prévia, a prova de que na essência do cristianismo necessariamente se encontrará a teologia ou o pensar teológico.

3) A simples afirmação de que se verifica uma incompatibilidade (ou várias) entre o pensar cristão ortodoxo e certas posições filosóficas, não é suficiente para fundamentar: há com certeza uma metafísica cristã, uma filosofia cristã.

Com efeito, poder-se-ia eventualmente negar a existência de uma filosofia cristã, sustentando contudo que a teologia cristã requer na sua elaboração sistemática um pensar filosófico que com ela seja compatível mas que nem por isso se torna pensar *filosófico e cristão*. Por exemplo, certos neo-tomistas de Lovaina sustentam relativamente a S. Tomás a evidente e indiscutível conexão entre a sua especulação filosófica e a *estruturação do seu pensar teológico*. Todavia contestam que esta conexão seja fundamento que legitime a afirmação de uma filosofia cristã de S. Tomás. Com isto não queremos dizer que concordemos com a posição de esses pensadores de Lovaina, relativamente ao problema da filosofia cristã, mas tão-só acentuar a insuficiência dos argumentos ou pseudo-argumentos apresentados por Tresmontant.

VI — Além disso, o autor não demonstra de forma alguma a unicidade necessária da metafísica cristã. Aliás, também não prova Tresmontant a necessária exclusão de um pluralismo no âmbito da teologia cristã. Com efeito, apresentar textos que expõem doutrina de fé definida (como é o caso de todas as definições solenes da Igreja) e analisar o seu conteúdo, é apenas tarefa expositiva acerca dos «dados» ou pontos de partida da especulação teológica; nada garante nem prova que a partir de elementos comuns não se possam construir sistematizações teológicas diferenciadas, não evidentemente na perspectiva de um conteúdo doutrinário, mas no ponto de vista da sua fundamentação ou estruturação.

Por maioria de razão, poder-se-iam formular objecções análogas relativamente à tese que o autor pretende ter demonstrado, com eficácia e eficiência: há *uma e só* metafísica cristã. Admitindo mesmo que Tresmontant tivesse mostrado indubitavelmente a natureza metafísica das proposições contidas nas definições solenes da Igreja, ainda assim, julgamos que não teria provado a unicidade necessária da metafísica cristã.

Se para o autor é a racionalidade nota essencial da especulação metafísica e, portanto, filosófica<sup>12</sup> tornar-se-ia necessário à defesa da sua tese demonstrar ainda a necessária unicidade da fundamentação racional elaborada e estruturada em ordem à validação das teses metafísicas e cristãs. Se, por hipótese, for válido um pluralismo metódico no âmbito da filosofia cristã, então julgamos que não se poderá legitimamente defender uma necessária *unicidade da filosofia cristã* muito embora se possa, sem contradição, afirmar como necessária uma *unidade* da filosofia cristã.

Pensamos que o autor foi levado a tal conclusão por uma perspectiva errada relativamente à filosofia e à metafísica: prioridade (que nalguns casos é exclusiva e que neste caso o é) de conteúdo em detrimento do processo metódico ou da fundamentação racional.

Julgamos que sempre resultará uma visão deturpada da filosofia considerar como isolado aquilo que numa ordem sistemática só tem sentido em conexão lógica e necessária e, por isso, julgamos errado desligar o conteúdo dos pensamentos da forma de os pensar — forma que pretende, e em certos casos é, válido fundamento do que é *pensado*.

Porto, Novembro 1970.

*Maria Carmelita Homem de Sousa*

---

<sup>12</sup> «L'exercice de la philosophie est un exercice rationnel, purement rationnel, qui ne doit dépendre en rien d'aucune Révélation surnaturelle. La philosophie est autonome, libre et maîtresse en son domaine. Le rationalisme le plus jaloux n'a rien à craindre d'une conception de la métaphysique chrétienne telle qu'elle se présente par les considérations qui précèdent. L'exercice de la philosophie est un exercice de la raison qui se fonde sur la réalité objective» (p. 113).