

A questão metafísica n' *A ideia de Deus* de Sampaio Bruno: A via da contingência*

Maria Manuela Brito Martins**

“Quanto aos portugueses, não quiseram saber da metafísica na filosofia; mas da metafísica os portugueses quiseram saber na matemática e na poesia.”

A ideia de Deus

Introdução

José Pereira de Sampaio (1857-1915), adotando o pseudónimo de Bruno, por identificação com o filósofo italiano Giordano Bruno no século XVI, viveu no período transitório entre os finais do século XIX e os princípios do século

* Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa – Porto.

** Este estudo é dedicado ao Senhor Professor Arnaldo de Pinho e integra o volume de homenagem, no ano da sua jubilação.

XX. O seu pensamento dá-nos uma visão ampla do período em que viveu e das ideias que fervilhavam nos meios culturais portugueses da época. Mas, ao mesmo tempo, a obra de Bruno ultrapassa os horizontes mentais e valorativos do seu tempo. É por essa razão que Delfim Santos declara, a respeito do filósofo e publicista portuense: "Sampaio Bruno e com alguns outros em não pequeno número, não são representativos da cultura nacional, porquanto não se limitaram aos horizontes da maioria e tentaram orientar em nova conformação essa mesma cultura que mais tarde lhes negou a consideração merecida"¹.

Bruno, com a sua alma inquieta e contínua reflexão, descrevia a vida social, política, religiosa e ideológica do seu tempo, com uma atenção aguda e uma crítica mordaz, tão peculiar do seu modo de ser e pensar, onde a razão tem um lugar proeminente. Na verdade, o filósofo portuense procurava, assim, expressar e debater qual o papel a desempenhar pelos indivíduos na sociedade e qual a melhor forma de a transformar. Alguns dos seus escritos surgem como um manifesto sobre os aspetos mais significativos da nossa cultura e da nossa vida social e política. A este movimento e forma crítica de estar na vida chamou Sampaio Bruno "os modernos publicistas"².

Na verdade, em toda a sua obra, há uma confluência de vários registos: pensamento político, social, religioso, histórico e filosófico. Por isso mesmo é que o seu legado cultural e filosófico possui um carácter "heteróclito", como testemunhava José Marinho. No entanto, podemos destacar os escritos que têm um pendor vincadamente filosófico, não deixando, porém, de denunciar as marcas da sua época, que exprimem o momento de crise, do conflito e do drama existencial, tão "laboriosamente"³ meditado pelo filósofo portuense.

Registe-se ainda a importância da receção do pensamento bruniano nalguns dos pensadores mais significativos desta geração, como por exemplo, Leonardo Coimbra, Raul Brandão, Delfim Santos, José Marinho, Teixeira Rego e Álvaro Ribeiro e outros mais que lhe sucedem⁴. De igual modo, o movimento

¹ Delfim Santos, "Sampaio Bruno" in *Estrada Larga: antologia dos números especiais relativos a um lustro de suplemento «Cultura e Arte» de «O Comércio do Porto»*. Orientação e organização de Costa Barreto. Porto, Porto Editora, 1960, vol. 3, p. 62.

² A obra dada à estampa por Bruno, *Os modernos publicistas portugueses*, é a expressão visível deste movimento. O propósito da obra é claramente expresso na sua introdução: "As questões políticas ventiladas, no seu aspecto internacional, nas páginas que se seguem, conjugam-se outrossim com doutrina varia expendida no meu livro do Brasil mental; e este haveria de completar-se pelo seu anunciado remate do Brasil social", p. I.

³ A expressão é de José Marinho, *Estudos sobre o Pensamento Português Contemporâneo*. Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981, p. 55.

⁴ Declara Afonso Rocha na sua obra *O mal no pensamento de Sampaio Bruno. Uma filosofia da razão e do mistério*, I vol. Lisboa, INCM, 2006, p. 403: "Tome-se como cidadão e político, tome-se como intelectual e filósofo o que sucede é que Sampaio (Bruno) não passará com certeza sem

da *Renascença Portuguesa*, com o qual Bruno colaborou, manifesta, por um lado, a afinidade conceptual entre o pensador portuense e o seu movimento de ideias, e por outro, o reconhecimento que Bruno já granjeava nos círculos intelectuais do seu tempo. Na verdade, a especulação bruniana recebeu, por parte de alguns dos nossos pensadores, uma aceitação bastante positiva, como foi o caso de Leonardo Coimbra, que a acolheu criticamente no desenvolvimento do seu próprio pensamento⁵. Por isso mesmo é que José Marinho declara a este propósito que a "essencial concepção metafísica do pensador, foi objeto de funda e compreensiva exposição e crítica por parte de Leonardo Coimbra, desde o seu livro primeiro"⁶.

Assinale-se ainda o facto de que se tem assistido, nas últimas décadas do século XX e inícios do século XXI, a um recrudescimento dos estudos sobre o pensamento filosófico do escritor portuense, que merece ser aqui assinalado⁷. Registe-se, igualmente, o trabalho de recolha dos seus *escritos dispersos*, efetuados pelo Centro de Estudos do Pensamento Português e que são um forte contributo para o conhecimento da obra integral de Sampaio Bruno⁸.

1. Reabilitar a metafísica

Em *A ideia de Deus*, Bruno dedica-se a uma laboriosa reflexão, com o intuito de reabilitar a metafísica. Seguindo preferencialmente a linha de uma tradição moderna, espinosista, leibniziana e kantiana, não deixa, porém, o nosso autor de aflorar a tradição medieval, pela via de Santo Agostinho⁹ e de

que seja considerado entre os grandes, pelo menos em Portugal". Consulte-se ainda a nota n. 1, respeitante a esta passagem.

⁵ Veja-se, por exemplo, a obra mais conhecida de Leonardo Coimbra, *O Criacionismo*. Nesta, Leonardo não se coíbe de designar Sampaio Bruno como "o nosso erudito e talentoso", p. 124. Já na p. 369, Leonardo comenta a respeito d'*A ideia de Deus*: "Um trabalho que é honra do pensamento português, conclui Deus da resolução do universo em ideias".

⁶ José Marinho, *Estudos sobre o Pensamento Português Contemporâneo*, p. 54.

⁷ Veja-se, sobretudo, Afonso Rocha, *O mal no pensamento de Sampaio Bruno. Uma filosofia da razão e do mistério*, 2 vols. Lisboa, INCM, 2006; idem, *Natureza, razão e mistério. Para uma leitura comparada de Sampaio (Bruno)*. Lisboa, INCM, 2009.

⁸ Sampaio Bruno, *Dispersos*, vol. I (1872-1879). Prefácio, fixação do texto, notas e organização de Afonso Rocha. Recolha de Joaquim Domingues e J. C. Marques. Lisboa, Universidade Católica Portuguesa – CRP/INCM, 2008; II (1880-1884). Prefácio de A. Braz Teixeira, fixação do texto, notas e organização de Afonso Rocha, 2011; III (1885-1891). Prefácio de E. Castro Leal, fixação do texto, notas e organização de Afonso Rocha, 2011.

⁹ A utilização do pensamento de Santo Agostinho é feita, essencialmente, no capítulo VII, "Mal e Bem" d'*A ideia de Deus*, pp. 429-430.

Santo Anselmo¹⁰. Sobressai, contudo, na sua concepção metafísica, uma questão suficientemente espinhosa para a sua própria compreensão e fundamentação, como é o problema do mal. Como refere Afonso Rocha, “a concepção de Sampaio (Bruno) sobre a origem e a natureza do Mal está em profunda consonância com a globalidade do seu pensamento filosófico, muito designadamente com o pensamento metafísico que ele consagra quanto às concepções de ‘absoluto’, de ‘necessário’, de ‘contingente’, de ‘possível’, de ‘finalidade’ e de ‘causalidade’”¹¹. Na verdade, o enfoque que Bruno atribui ao exame da prova, por via da contingência do mundo (*a contingentia mundi*), dando assim passagem a uma prova da existência de Deus, é o facto evidente de que Bruno dá importância à “contingência inteligível” que, necessariamente, justifica uma transcendência e uma redenção¹². Daí que, no encadeamento das razões que justificam essa contingência necessária, se chegue, em última instância, à noção de liberdade e de vontade. “A idéia de contingência, em presença do determinismo universal, não nos é dada claramente senão pela idéia da liberdade”¹³.

Na verdade, Bruno segue a linha de um certo voluntarismo, que o aproxima, quer pela forma, quer pelo conteúdo, de uma certa linha de reflexão escotista que o próprio Bruno alude claramente: “Se Duns Scott precede Schopenhauer na preferência da vontade, generaliza-se agora o conceito de Spinoza para com esta”¹⁴. Por meio da forma estilística, Bruno expressa, em tom disputativo, os argumentos trocados entre os filósofos e os teólogos, entre os naturalistas e os racionalistas, entre os materialistas e os espiritualistas, que se confrontam no campo da razão filosófica e da razão «teológica» em torno da natureza do universo e da natureza divina e humana¹⁵; por meio do conteúdo,

¹⁰ A referência e a utilização do pensamento de Santo Anselmo aparece no capítulo VI, “Infinito e perfeito”, pp. 310-317. Todavia, a referência a Santo Anselmo é já usada, no capítulo V, referindo o argumento anselmiano utilizado por Descartes e re-avaliado por Leibniz, contrapondo a ideia inelutável de Deus à ideia de movimento mecânico, considerada como ideia aparente, pp. 234-235.

¹¹ Afonso Rocha, *O mal no pensamento de Sampaio Bruno*, p. 9.

¹² Sampaio Bruno, *A idéia de Deus*. Porto, Livraria Chardron- Lello & Irmão, 1902, p. 483. Manteremos sempre a grafia que é usada na 1.ª edição desta obra e que utilizamos aqui.

¹³ *Ibidem*, p. 255.

¹⁴ *Ibidem*, p. 462.

¹⁵ A disputa entre a razão filosófica e a razão teológica, que no seio de uma reflexão teodiceica é, manifestamente, um dos problemas a desenvolver, aparece na obra de Amorim Viana, *Defesa do racionalismo ou análise da fé*, em particular, o capítulo III, que concerne a demarcação entre o plano da razão e o plano da fé, enquanto princípios de verdade e de conhecimento. Neste debate, além do uso da grande tradição filosófica e teológica, Viana analisa as teses de um teólogo italiano, o padre Gioacchino Ventura di Raulica (1792-1861) que na sua obra *La Raison philosophique et la raison catholique. Conférences prêchées à Paris dans l'année 1851*. 3.ª ed. Paris, Gaume

quando o filósofo valoriza determinados pressupostos fundamentais da metafísica, nomeadamente, a via da contingência e da possibilidade, e portanto, da vontade e da liberdade na sua dimensão metafísica¹⁶.

Todavia, a valorização da contingência e do ser contingente permite a Bruno, por um lado, que subsista uma certa possibilidade de “descontinuação” do ‘ser’, que Bruno justifica pela passagem e pelo trânsito da matéria ao espírito, e por outro, que no oposto contraditório da ideia de contingência, se conceba a ideia de Deus, que se autodiferencia através da natureza do mal. Mas a ser assim, o problema maior no pensamento bruniano é de saber se o mal nos seus diferentes categoremas é a única via plausível de diferenciação do absoluto e do transcendente face ao imanente, ou se, caso essa diferenciação divina não se possa efetuar por meio do mal, na medida em que Deus também é vítima do mal, como poderá então, Bruno justificar ainda a existência de um absoluto e de uma transcendência?

1.1 A ideia de Metafísica

Uma das questões centrais da obra é mostrar a viabilidade entre a metafísica e a ciência, entre a metafísica e a história do pensamento. Na verdade, Bruno tece algumas considerações, quer negativas, quer positivas, sobre o estatuto da metafísica enquanto ciência. Será, para Bruno, a metafísica uma ciência? E se sim, em que condições? Que critérios apresenta ele para a qualificar de «ciência»? É no sentido de respondermos a esta questão que nos propomos elucidar este primeiro ponto. Para isso, concentrar-nos-emos essencialmente n'A ideia de Deus. É certo, porém, que não é esta a única

Frères, 1854, 3 vols., debate o estatuto da razão filosófica e da razão teológica como princípios basilares da natureza humana. Provavelmente, por via de Amorim Viana, Bruno inclui no grupo dos teólogos as posições teóricas do padre Ventura.

¹⁶ Salientemos, a este propósito, que a valorização da contingência do mundo é suficientemente explorada por João Duns Escoto. A análise escotista da contingência natural aproxima-se da ideia que propõe Bruno, mais do que a de Tomás de Aquino. Veja-se por exemplo o estudo de Roberto Hofmeister Pich, «Contingência e Liberdade», *João Duns Scotus. Textos sobre poder, conhecimento e contingência* (Coleção Pensamento Franciscano, XI). EDIPUCRS/Universidade de S. Francisco, Porto Alegre, 2008, p. 36: “Scotus entendeu que o esforço dos filósofos em conciliar a necessidade dos elementos do mundo imediatamente ligados à primeira causa com a *causalidade* de uma primeira causa necessária de todas as coisas teve como efeito ou bem a suspensão ou a insustentabilidade teórica da contingência nos processos do mesmo universo causado”. Ora, como iremos verificar mais à frente, Bruno tece uma série de críticas ao argumento leibniziano da prova da existência a partir da contingência do mundo natural e, por consequência, à noção, propriamente dita, de «contingência». Escoto discorda de Tomás de Aquino, ao recusar que este proponha uma relação entre causa necessária e efeito contingente. Cf. Duns Scotus, *Lectura*, d. 39, a. 1-5 (ed. Vat. XVII, p. 481-510). Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I.^a, q. 14, a. 13.

questão basilar para Bruno. O seu debate assertivo mas nem sempre constante, com Amorim Viana, orienta-o para uma especulação contraditória entre ambos, a respeito do ser contingente e do ser necessário, como um dos temas mais paradigmáticos da especulação metafísica. É precisamente este tema que abordaremos num segundo momento deste trabalho.

1.2 Ciência e Metafísica

Nas primeiras páginas d'*A idéia de Deus*, adianta Sampaio Bruno:

"Eis a quimera basilar do progresso metafísico, consiste em dar uma extensão abusiva a uma face do fenómeno, aplicando-a, por uma imagem analógica, onde ela não cabe. Desta insensatez audaciosa, derivam duas consequências. A primeira é que, enquanto, que os sistemas científicos se penetram, os sistemas metafísicos excluem-se. Voltaire poe-los às brigas num poemeto famoso. A segunda consequência é que, no entanto, os sábios herdam uns dos outros, os metafísicos, no essencial, não herdam nada reciprocamente. Finalmente quando um sistema científico cai alguma coisa se aproveita. O fracasso dum sistema metafísico, ou antes de todos os sistemas metafísicos até aqui, tem sido completo e absoluto."¹⁷

A partir deste trecho de Bruno podemos extrair várias ilações.

1. A primeira diz respeito ao progresso da ciência metafísica. Este binómio ciência/metafísica deverá ser entendido em função do modelo criticista kantiano, exposto na sua *Crítica da razão pura*, quanto à validade e justificação da metafísica enquanto ciência:

"O destino não foi até hoje favorável que permitisse trilhar o caminho seguro da ciência à metafísica, conhecimento especulativo da razão completamente à parte e que se eleva inteiramente acima das lições da experiência, mediante simples conceitos."¹⁸

É igualmente do mesmo parecer Etienne Vacherot (1809-1897), que, assumindo este pendor criticista, relativamente ao estatuto da metafísica enquanto ciência, efetua um autêntico razoado em favor do valor da metafísica com

¹⁷ Sampaio Bruno, *A idéia de Deus*, p. 41.

¹⁸ I. Kant, *Crítica da razão pura*, Tradução de Manuela P. Morujão e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 18.

saber integral e 'absoluto'. Bruno tem, diante dos seus olhos, uma das obras mais emblemáticas de E. Vacherot, *La Métaphysique et la science* e cita-a frequentemente no capítulo "Filosofia e metafísica" *d'A idée de Deus*¹⁹. De facto, Bruno segue de perto as análises de Vacherot quanto à maneira como este utiliza e critica simultaneamente o pensamento kantiano, quer quanto à justificação do método e do objeto da metafísica, quer quanto ao seu progresso e evolução, de forma a entendê-la, como ciência e como 'sapientia', cujo saber integrador implica necessariamente uma "sciencia do absoluto".

"Mas Vacherot não se contenta. No intimo, dá-lhe rebate que as descobertas dos systemas metaphysicos se reduzam às verdades do bom-senso natural, codificadas em lemas de ensino. Elle não se esconde que, apesar de tudo, na fimbria da polemeica, alfim aparece sempre a filosofia critica, com Kant e a sua analyse da tradicional metaphysica á frente, essa filosofia critica que o dito Vacherot nos advertiu que 'deixa o aspecto ontológico e metaphysico pelo aspecto puramente psychologico dos systemas philosophicos e das crenças religiosas'.²⁰

O pendor criticista kantiano presente em Vacherot deverá poder conduzir a um maior rigor na elaboração dos sistemas metafísicos. O ponto de partida da metafísica não pode ser senso comum e a partir deste deduzir as verdades fundamentais. Por outro lado, o próprio Vacherot não deixa de emitir também uma certa crítica ao sistema kantiano. Segundo este, Kant perspectiva o plano ontológico e metafísico sob o ângulo psicológico e das crenças religiosas. É por esta razão também que, quer Vacherot, quer Bruno consideram que a metafísica deverá ser objeto de rigoroso exame.

2. Neste sentido, a crítica baseia-se na maneira como toda a metafísica tradicional é considerada: abstrata e absoluta. O alcance da crítica bruniana é salientar o seu carácter abusivo, quando ela pretende generalizar ou interpretar, de uma forma assertiva e inalterável, os próprios fenómenos. Bruno utiliza o argumento kantiano que tem o seu ponto de partida na teoria do conhecimento, quando pretende justificar, no plano lógico e psicológico, a validade do

¹⁹ Bruno refere os pressupostos da doutrina de Étienne Vacherot (1809- 1897) a partir da obra, *La Métaphysique et la science ou principes de métaphysique positive*, 3 vols. 2.^{ème} ed. revue et augmentée. Paris, Librairie de F. Chamerot, 1858. Todavia, consultando a obra de E. Vacherot, não pudemos encontrar e conferir, até ao momento, as várias citações que Bruno efetua n'*A idée de Deus*. É provável que Bruno tenha utilizado outras obras de Vacherot como, por exemplo: *Essais de philosophie critique* (1864).

²⁰ Sampaio Bruno, *A idée de Deus*, p. 47.

conhecimento do objeto em geral em função da subjetividade transcendental. No entanto, na interpretação de José Marinho, Sampaio Bruno expressa mais o desejo de uma metafísica da redenção do que uma metafísica do conhecimento ou da compreensão, o que implicaria um prolongamento da reflexão kantiana, muito para além dela.

“O pensamento de Sampaio Bruno é, sob este essencial aspecto, significativo. Não desenvolve uma lógica, no melhor sentido do termo, nem uma dialéctica consequente. Não se apresenta como metafísica do conhecimento e da compreensão, mas caracterizadamente, como metafísica de redenção. A interrogação que lhe está na base não é, como nunca é, em geral, nos ibéricos, ‘que sei e posso clara e plenamente compreender?’, mas ‘que sou e como posso autenticamente ser’.”²¹

Mas, de facto, a ‘metafísica da redenção’ só se compreenderá se considerarmos que esta deverá fazer um contraponto à filiação da sua tradição kantiana, na linha da especulação teórica. Todavia, este ponto não poderemos desenvolver, aqui e agora, de forma suficiente.

Na verdade, a crítica que Kant formula na *Crítica da razão pura* centra-se, essencialmente, a nível epistemológico, isto é, numa crítica à metafísica, no plano lógico, psicológico. De facto, a metafísica sempre deu os seus ares de ciência, mas, na realidade, toda a sua arquitetónica não passou de simples conhecimento sem validade e sem progresso científico. É por esta razão que Kant afirma, logo nas primeiras páginas da *Crítica*, que a metafísica não tinha atingido o caminho seguro da ciência:

“O destino não foi até hoje favorável que permitisse trilhar o caminho seguro da ciência à metafísica, conhecimento especulativo da razão completamente à parte e que se eleva inteiramente acima das lições da experiência, mediante simples conceitos.”²²

Por esta razão, Sampaio Bruno pretende efetuar uma análise crítica à metafísica, confrontando-a com a emergência do positivismo e das ciências positivas. Na verdade, vigorava, em finais do século XIX, um debate aceso entre positivismo e metafísica. Daí que a questão seja esta: terá sentido falar de metafísica? De facto a pergunta já não se restringe ao sentido do questionamento

²¹ José Marinho, *Estudos sobre o pensamento português contemporâneo*, p. 56.

²² Immanuel Kant, *Crítica da razão pura*, p. 18.

kantiano: qual a validade da metafísica e qual o seu estatuto científico, mas a questão é radicalizada. "Para que fallar de metaphysica n'um século de sciencia positiva e de história?", perguntava desalentado, Vacherot²³.

Se, para Sampaio Bruno, foi sempre difícil trilhar um caminho seguro para a metafísica, tornou-se ainda um problema maior quando ela, abusivamente, se espraiou absolutamente para os campos abstratos e fantasistas, em substituição de determinado fenómeno real e concreto²⁴. Em Kant, o problema será, essencialmente, lógico e psicológico; a revolução metafísica implica, ora uma delimitação do próprio objeto como fenómeno, ora a delimitação do próprio sujeito, enquanto fundamentador deste conhecimento apriorístico. Para Sampaio Bruno a preocupação é, preferencialmente, outra: por um lado, delimitar o campo da metafísica e qual o lugar desta, no quadro epistemológico das ciências. Mas por outro delimitar e destringer o domínio da ciência do domínio da metafísica. Salienta, por isso, José Marinho, citando o próprio Bruno, enquanto crítico do positivismo e do materialismo:

"Purificar a ciência do espírito metafísico, concomitantemente, dele purificar também a filosofia, dando-lhe a precisão do método científico e considerando-a como a emanção sintética do conjunto das ciências hierarquizadas: – eis, de começo e no fim, o escopo de Augusto Comte."²⁵

O projeto comtista residiria, portanto, nesta clara e nítida demarcação entre ciência e metafísica, quanto ao método e quanto ao seu objeto. No entanto, para Bruno, ainda que a ciência possua os seus pressupostos e o seu campo objetivo, eles não são o único processo do conhecimento e não podem estar desligados completamente da metafísica. De facto, a metafísica surge-nos como fundamento da própria ciência.

"A metaphysica é a sciencia do absoluto. Como tal, consoante a teologia, ella não tem variabilidade. É ou não é. Ou é verdade ou é erro. Se é erro, não progride, porque não é."²⁶

Na verdade, a metafísica não só é o fundamento da ciência, como também colabora com ela estreitamente. Bruno, citando uma vez mais o filósofo francês Émile Vacherot, considera que enquanto a ciência avança

²³ Sampaio Bruno, *A idéa de Deus*, p. 43.

²⁴ *Ibidem*, p. 46.

²⁵ José Marinho, *Estudos sobre o pensamento português contemporâneo*, p. 66. Cf. *O Brasil mental*, Porto, Livraria Chardron, 1898, p. 109.

²⁶ Sampaio Bruno, *A idéa de Deus*, p. 49.

progredindo e tentando encontrar novas soluções para os seus novos problemas, a metafísica progride de forma diferente, alargando o horizonte das suas questões:

"A sciencia tem, elle [Vacherot] o confessa, achado sempre soluções novas a seus incessantes problemas, Eis aqui uma espécie de progresso, elementar, já está bem de ver, como tudo quanto é da inferior alçada da sciencia. Mas a metaphysica, essa, progride d'outra maneira: alarga o horisonte das questões."²⁷

Etienne Vacherot, tal como já afirmara Kant, considerava que faltava à metafísica um certo carácter científico, e que a velha metafísica estava destituída também de uma razão crítica dos seus sistemas.

"(...) Vacherot acquiesceu na falta de character scientifico patenteado pela metaphysica. Esta acquiescencia não é infecunda. Ella pare. Pare o quê? A afirmativa, derivada, de que quaisquer progressos da metaphysica não são progressos da metaphysica. A metaphysica é a sciencia do absoluto. Como tal consoante a teologia, ella não tem variabilidade. É ou não é. Ou é verdade ou é erro. Se é verdade, não progride, porque é. Se é erro, não progride, porque não é."²⁸

Para Bruno, a metafísica é ciência e pode progredir, mas num sentido distinto do da ciência, ou seja, das ciências que procedem segundo um método e um conhecimento estritamente científico. No entanto, o progresso na metafísica distingue-se daquele que se processa no âmbito científico e positivo, na medida em que o seu progresso não obedece a uma lógica estritamente científica. De facto, questiona-se Bruno: "como avançaria, se a metaphysica, de per si não avançou. Como avançaria, se a essência das dificuldades é a mesma?"²⁹.

Mas, por outro lado, o positivismo surgido da filosofia comtiana é, para Bruno, também insuficiente e transitório, não exprimindo o carácter fundamental do ser humano e do seu saber, em suma, das suas inquietações. O método filosófico, à partida, parece pôr em causa a própria metafísica, mas é o modelo crítico de uma metafísica que acaba por recuperar a própria especulação metafísica. Apesar da influência comtiana e do seu discípulo Littré,

²⁷ *Ibidem*, p. 48.

²⁸ Sampaio Bruno, *A idéa de Deus*, p. 49.

²⁹ *Ibidem*, p. 49.

Bruno não se deixa seduzir pela filosofia positivista, pois entende que o próprio positivismo tem as suas limitações enquanto sistema explicativo. É uma filosofia transitória mediadora entre um racionalismo e um empirismo, de tal forma que a preocupação maior para Bruno é a de considerar que o filosofar positivo acaba por conter em si a contrariedade de uma das possíveis metafísicas, sem no entanto deixar de conter esta metafísica. E vemos isso, explicitamente, quando este positivismo se vai transformando e evoluindo para um materialismo, um agnosticismo e um ateísmo. Porém, é também dentro deste mesmo dinamismo histórico que se dá um outro movimento antagônico: o racionalismo, o empirismo, o teísmo e o espiritualismo, como reflexo dos diferentes sistemas e escolas que surgem ao longo dos tempos. Há só que tentar unir tudo sob a égide de um positivismo transitório.

Para Sampaio Bruno, não é só a existência de Deus, de um Deus perfeito, que é o tema único da metafísica, é-o também a origem material do universo. Porém, esta metafísica do mundo natural também não pode ser reduzida ao naturalismo *tout court*. Se é certo que há, por assim dizer, uma deslocação da reflexão metafísica, do plano teológico para o plano da reflexão metafísica cosmológica e natural, ela terá, contudo, que manter uma certa continuidade entre os dois planos. Daí que, segundo Bruno, quer os teólogos, quer os naturalistas, "laboram no erro"³⁰.

Bruno foi suficientemente perspicaz quanto à crítica que fez, quer ao positivismo, quer ao materialismo, pois mostrou a falibilidade do sistema positivista e materialista, valorizando por isso a contingência dos entes naturais, sujeitos à sua existência possível, mas que se nos revelam ser transcendentais.

"O materialista Vogt dizia, julgando demonstrar a sua arida negativa: 'Deus é uma feira mobil, colocada no limite extremo do saber humano; essa feira, que é sobrepujada por um X maiúsculo recua incessantemente perante os progressos da sciencia humana'. Erro completo, porque os progressos da sciencia humana não podem atingir o problema que os transcende."³¹

Na verdade, são os factos contingentes e naturais que, por si só, exprimem a limitação do conhecimento humano. Os factos podem induzir a mente humana para a progressão na aquisição do seu conhecimento, mas podem suscitar também uma tomada de consciência sobre a incapacidade humana para a sua completa compreensão e por isso, para compreender o que nela há efetivamente de inatingível.

³⁰ *Ibidem*, p. 218.

³¹ *Ibidem*, pp. 225-226.

2. A via do ser contingente e necessário

O criticismo bruniano assenta, essencialmente, na avaliação da doutrina que concebe a distinção entre o ser necessário, em Deus, e o ser contingente, no universo (daí a prova a *contingentia mundi*). Para refutar tal doutrina, Bruno insiste na distinção entre a noção de contingente fenomenal e de contingente essencial. Para isso expõe o seu argumento da seguinte maneira: existe o contingente fenomenal porque, a existir um contingente necessário, seria preciso que a vontade de um ser necessário e criador se alterasse, pois a sua razão suficiente criará aquele ser que tiver maior razão de ser, na escala da perfeição. Logo, esse ser terá de ser forçosamente, necessário. Para justificar tal argumentação, Bruno vai procurá-la em Espinosa, no seu tratado da Ética:

“Resulta, diz Spinoza, da perfeição divina que as coisas creadas não poderiam ser d’outra maneira nem d’outra ordem. É o que mostrarei sem custo, se se quiser considerar um primeiro ponto concedido pelos seus próprios contraditores, a saber que cada coisa é o que é por decreto de Deus e pela sua vontade; d’outro modo, não seria Deus a causa de todas as coisas. Cumpre observar, em segundo lugar, que todos os decretos de Deus foram sancionados, de toda a eternidade, poisque d’outra maneira dever-se-hia acusal-o d’inconstância e d’imperfeição. Ora, como na eternidade não há nem antes nem depois, nem nada semelhante, d’ahi se segue que Deus em virtude da sua perfeição mesma, não pode nem jamais pôde formar outros decretos do que aquelles que formou; por outros termos, que Deus não existiu antes dos seus decretos e não pode existir sem eles. Dir-se-a que é assaz permissível supor que Deus fizesse uma outra natureza das coisas ou formasse, de toda a eternidade, outros decretos, sem que de tal resultasse para elle imperfeição alguma? Mas os que assim discorrem sustentam, pelo menos, concomitantemente, que Deus pode mudar os seus decretos; porque se, respeito à natureza e ao universo, Deus houvesse formado outros decretos, isto é se tivesse querido e pensado d’outro modo do que o de que usou, teria tido, certamente, uma outra intelligencia do que a que tem e outra vontade. E, desde o momento em que se pode atribuir a Deus um outro entendimento e uma outra vontade, sem que a sua essência e a sua perfeição sejam alteradas, pergunto porque não poderia Deus mudar ainda os seus decretos sobre as coisas, ficando, ainda assim, sempre igualmente perfeito? Porque pouco importa, n’esta doutrina, para a essência e perfeição de Deus, que se concebam de tal ou tal maneira o entendimento e a vontade de Deus, relativamente á natureza e á ordem das coisas creadas. Accrescentei a isto que eu não conheço um só philosopho que não esteja d’accordo em que em Deus o entendimento não está jamais em potencia mas sempre em acto e assim como

todos concordam em ao entendimento e á vontade de Deus os não separar da sua essência, assim também elle teria tido, necessariamente, uma outra essência, e, portanto, se as coisas tivessem sido produzidas por Deus d'outro modo do que o são, seria preciso attribuir a Deus um outro entendimento, uma outra vontade, e eu tenho o direito de acrescentar, uma outra essência, o que é absurdo... Posso, pois, voltar o argumento contra os meus adversários e dizer-lhes: – Todas as coisas dependem da vontade de Deus – por consequencia, para que as coisas fôsem outras do que o que são, seria preciso que a vontade de Deus fôsse outra do que o que é. Ora, a vontade de Deus não pode ser outra do que o que é (este é um mui evidente corolário da perfeição divina). Logo, as coisas não podem ser outras do que o que são."³²

Esta longa citação de Espinosa, que Bruno utiliza n'*A idéa de Deus*, tem como intuito mostrar de que maneira a *contingentia mundi* é uma via que justifica a existência de um ser necessário, que é Deus. Ela é, de facto, advogada pelos teólogos que a consideram verdadeiramente um dos fundamentos do ser onipotente e criador. A disputa entre os teólogos e os naturalistas a respeito da contingência dos entes mostra quão difícil é a resolução deste problema, nomeadamente quanto à prova da existência de Deus a partir da contingência do universo. Por outras palavras, todas as provas de existência de Deus que partam do efeito para a causa seriam objeto de refutação, em particular por parte de Kant, na *Crítica da razão pura*.

É a força da argumentação espinosista que obriga Bruno a uma análise do ser contingente sensível ou fenoménico. Para Bruno, tudo o que existe de uma maneira diferenciada, ou que existe deste ou daquele modo, é contingente³³. Por isso, só pode existir em função de uma 'razão' da durabilidade, e não da essencialidade. Porém, numa análise mais aprofundada, constata-se que o que deixa de existir não cessa de existir, mas passa para uma outra forma de existência. Se é verdade que a contingência real revela o "espetáculo da mudança" e os fenómenos que começam e acabam, todavia estes acontecem em virtude de uma causa, e por isso, o seu princípio e o seu fim são necessários e já não contingentes³⁴.

Por outro lado, na análise da contingência enquanto possível, Bruno desmonta o processo de justificação por parte dos teólogos como se pode, a partir da contingência fenomenal, deduzir a existência da suprema personalidade

³² Sampaio Bruno, *A idéa de Deus*, p. 238. Cf. Bento de Espinosa, *Ética, demonstrada à maneira dos géometras*. Parte I. De Deus. Tradução, introdução e notas de Joaquim de Carvalho. Coimbra, Atlântida Editora, 1960, prop. 33, pp. 74-78.

³³ *Ibidem*, p. 227.

³⁴ *Ibidem*, p. 231.

necessária. Para isso, será necessário demonstrar, em primeiro lugar, a contingência substancial da matéria, e só depois demonstrar a contingência, quer como o possível não realizado, quer como a contingência fenomenológica subjetiva necessária³⁵. Daí que Bruno admita que o universo não pode ser considerado o "complexo dos contingentes", mas antes "o lugar ontológico dos contingentes"³⁶.

O raciocínio bruniano efetua-se da seguinte maneira: Deus é princípio de imutabilidade em face dos seres a que dá ser, mas é princípio de inconstância a partir do momento em que admite a possibilidade de escolher a melhor existência em face de outra existência menor. Neste primeiro momento, afirma-se a necessidade da existência dos seres criados, por meio de um ser necessário, superior e não contingente, pois, em virtude da razão de uma absoluta existência, é necessária a existência destes seres, na medida em que eles são emanados do meio divino. Mas poderá concluir-se, em segundo lugar, que, se Deus escolhe, em face de uma maior razão de existência de um ser em face de outro, isso implica que haja alteração, mudança e movimento na atitude divina. Daqui resulta, portanto, uma graduação de existência e então, o próprio Deus já é alterável, na medida em que há uma alteração de si próprio enquanto essência dos seres criados. Por consequência, a contingência dos seres não é viável nesta linha de pensamento, na medida em que a sua existência se reporta ao tempo, ao movimento e à alteração, mas já a possibilidade é que permite o acesso à contingência essencial³⁷.

Na verdade, Bruno, no desenrolar da sua argumentação, tenta mostrar como os 'teólogos' aceitam a ideia da contingência nos seres criados e no cosmos, contraposta à ideia de um ser necessário, entendido como Deus. O filósofo portuense acusa, portanto, os teólogos de dualismo, na medida em que, segundo ele, a doutrina da contingência não se coaduna com o dogma da existência do Criador, Omnisciente e Onnipotente.

"De facto, sendo Deus infinitamente sábio, não poderia fazer o que pode deixar de ser. Ele não poderia proceder por caprichos, havia de proceder por uma razão suficiente. Como é que o ser infinitamente sábio, faria A antes do que B, sem razão alguma, sem que A devesse ser e B não devesse ser? Logo, A existe, fê-lo Deus, porque A deveu ser; se A existe é porque não poderia deixar de existir sem detrimento da infinita sabedoria do ente supremo. Logo, A existe por necessidade da sua natureza."³⁸

³⁵ *Ibidem*, p. 252.

³⁶ *Ibidem*, p. 252.

³⁷ *Ibidem*, pp. 238-239.

³⁸ *Ibidem*, pp. 235-236.

Há assim um princípio de razão suficiente que preside à existência plena de um ser, e mais ainda: esse ser, a partir do momento em que é criado por Deus, cujo princípio de razão suficiente faz preferir um B em face de um A, em virtude de possuir razões mais perfeitas e mais válidas, implica necessariamente que o ser divino deu ser a um ser que permanece nesse devir, pelo simples facto de preferir mais este ser que um outro. A preferência ou não preferência de uma existência numa série de seres implica que esse ser doador esteja presente nessa evolução. Daí que a noção de alteração e de contingente seja importante no sistema de Bruno, tal como acontece no sistema espinosista. De facto, o corolário da proposição espinosista é o de considerar que "não existe absolutamente nada nas coisas em virtude do qual se diga que são contingentes"³⁹. Bruno, retomando, muito parcialmente, a definição espinosista de "contingente", acabará por afirmar que não é uma ideia fácil de formular, tal "como os theologos o cuidaram. Contingente é o que pode suppôr-se não-existente sem repugnância, sem tal implicar contradição"⁴⁰. No entanto, a definição espinosista de contingente é bem mais complexa do que aquela que Bruno dá. Explicitemos, portanto, a definição espinosista de forma a esclarecermos o pensamento de Bruno:

"Com efeito, uma coisa da qual se ignore que a respectiva essência envolve contradição, ou da qual se saiba rectamente que não envolve qualquer contradição mas a respeito de cuja existência, não obstante, nada de certo se pode afirmar por se desconhecer a ordem das cousas, tal coisa, digo, não pode considerar-se necessária nem impossível, e por conseguinte designamo-la de contingente ou possível."⁴¹

O filósofo judeu distingue claramente três ordens de coisas: o necessário, o impossível e o contingente. Por um lado, o contingente distingue-se do necessário porque este implica que um ser existe em função do carácter necessário da sua essência ou da sua causa. O carácter contraditório do ser necessário é o ser impossível; neste último, a sua essência ou a sua definição implica contradição, ou ainda a inexistência de qualquer causa externa para produzir tal ser. Daí que a contradição deste ser necessário implique o ser impossível. Já quanto ao ser contingente, este só é contingente devido à ignorância do nosso conhecimento⁴². Donde, o ser contingente não implica que

³⁹ Bento de Espinosa, *Ética*, prop. 33, escol. 1, p. 72.

⁴⁰ Sampaio Bruno, *A ideia de Deus*, p. 226. Cf. Bento de Espinosa, *Ética*, prop. 33, escol. 1, p. 72.

⁴¹ Bento de Espinosa, *Ética*, prop. 33, escol. 1, pp. 72-73.

⁴² *Ibidem*, p. 72.

o seu contrário seja o ser possível. Para Espinosa o ser contingente resulta, portanto, quer do desconhecimento de que a sua essência implica contradição, quer do exato conhecimento que indicie contradição, mas ao contrário, de que, nada de verdadeiro se pode afirmar sobre a sua existência, em virtude de se desconhecer a ordem das coisas. Desta forma, o ser contingente nem pode ser considerado necessário, nem impossível, mas tão-somente possível⁴³.

Seguindo Espinosa, Bruno considera que o contingente é o que é possível, e este é válido, preferencialmente, para os fenómenos subjetivos da consciência. Mas isto não significa que, no mundo fenomenal, não haja lugar para a contingência. O problema está em articularmos a ideia de contingência no universo e no mundo fenoménico e a de contingência da consciência subjetiva. Na linha kantiana, esta perspetiva pode ser entendida como a diferença entre a contingência sensível e a contingência inteligível. Neste sentido, a crítica bruniana ao argumento *a contingentia mundi* assemelha-se à crítica que Kant efetua a Leibniz⁴⁴.

"Ora, o universo não é o complexo dos contingentes. È o logar ontológico dos contingentes. O argumento por consideração da idéa de serie envolve um subtil sofisma, que veremos reaparecer n'outro lance característico."⁴⁵

Para Bruno, o contingente não pode ser entendido fenomenalmente e materialmente, como a soma da conexão de uma série de efeitos contingentes, mas significa antes de tudo que o próprio universo, a própria natureza é *substancialmente* contingente. Porém, o problema maior para o filósofo português é deduzirmos da contingência fenomenal e sensível um ser necessário e supremo. Neste preciso ponto, Bruno alinha o seu pensamento pela crítica kantiana exposta na quarta antinomia dos postulados da razão pura, relativamente à prova de existência de um ser necessário, a partir da contingência empírica, isto é, a partir de um argumento cosmológico. Para Kant, trata-se de avaliar como se pode justificar, pelo entendimento puro, a existência de um ser necessário, a partir de uma contingência empírica. Trata-se de saber, portanto, como é que, a partir de causas empiricamente determinantes, se passa para a dedução de um ser necessário que sai fora da consideração dos fenómenos empíricos. Há, por conseguinte, um salto qualitativo do contingente empírico ao contingente inteligível que não é legítimo efetuar, segundo Kant.

⁴³ Como salienta Joaquim de Carvalho, na sua tradução da ética espinosista, a respeito da proposição 33, p. 72: "Está subjacente a esta maneira de ver o repúdio da definição de contingente como 'aquilo cujo contrário é possível'".

⁴⁴ Cf. Kant, *Crítica da razão pura*, p. 508.

⁴⁵ Sampaio Bruno, *A Idéa de Deus*, p. 252.

"Contingente, no sentido puro da categoria, é aquilo cujo oposto contraditório é possível. Ora da contingência empírica não se pode de nenhum modo concluir a contingência inteligível."⁴⁶

O sofisma deste argumento leva a que Bruno afirme, objetivamente, que há uma *ignoratio elenchi*⁴⁷ que o próprio Kant anteviu.

"Os theologos cahem, dest'arte, no sofisma chamado *ignoratio elenchi*, com prometerem abrir-nos novas sendas e acabarem por, após leve desvio, nos reconduziram áquella em que nos haviam deixado. O critico de Koenisberg resumiu esta demonstração em duas linhas incisivas: «Se alguma coisa existe, deve existir também um ser absolutamente necessário. Ora eu, pelo menos existo; logo um ser necessário existe». É o efeito da necessidade inalienável que o homem experimenta de explicar os fenómenos que o cercam, de encontrar o porquê, a causa dos inumeráveis antes que o rodeiam."⁴⁸

Porém, o problema que nos chama mais a atenção, no decorrer da argumentação de Bruno, sobre o ser contingente e sobre a análise da passagem da contingência do mundo para a ideia de um ser necessário e onipotente, está na ambiguidade, quanto à ideia do que ele entende por ser contingente. Na verdade, a definição que Kant dá de contingente não se identifica completamente com a definição dada por Espinosa. Enquanto para Espinosa o ser contingente implica que o seu ser é manifestamente possível, para Kant, "contingente, no sentido puro da categoria, é aquilo cujo oposto contraditório é possível"⁴⁹. Isto significa que a definição espinosista toma o sentido de uma

⁴⁶ I. Kant, *Crítica da razão pura*, p. 416.

⁴⁷ Lembre-se igualmente que a *ignoratio elenchi* encontra a sua primeira justificação em Aristóteles, nas *Refutações Sofísticas*, I, 5.

⁴⁸ Sampaio Bruno, *A ideia de Deus*, p. 225. A citação de Kant encontra-se na *Crítica da razão pura*, p. 508. Declara Kant: "Esta prova, a que Leibniz deu também o nome de prova a *contingentia mundi*, é a que vamos agora expor e submeter a exame. Formula-se assim: se algo existe deve existir também um ser absolutamente necessário. Ora, pelo menos, existo eu próprio; logo, existe um ser absolutamente necessário. A premissa menor contém uma experiência e a maior infere de uma experiência geral a existência do necessário. A prova parte, pois, da experiência; não é, por conseguinte, conduzida totalmente *a priori* ou ontologicamente". Notemos que neste caso, a crítica à prova a *contingentia mundi* de Leibniz se situa no âmbito da impossibilidade de uma prova cosmológica da existência de Deus e que a sua inviabilidade se constitui essencialmente pela não possibilidade de a conduzir totalmente *a priori* e independentemente de toda a experiência.

⁴⁹ Esta definição apoia-se, essencialmente, na definição aristotélica, cf. Aristóteles, *Metafísica*, D, 12, 1019 a 30: "O contrário do impossível, o possível é aquilo cujo contrário não é necessariamente falso. Aristóteles parece ainda efetuar uma ligeira distinção entre o 'possível' (*to dunaton*) e o contingente (*to endechomenon*). A partir desta distinção ainda há estudiosos que distinguem o

definição positiva da noção de contingência, enquanto ser possível, ao passo que a definição kantiana é dada pela negativa e pela contraditória. Daí que a definição espinosista nos ponha em caminho de uma forma ampla e plena do ser contingente enquanto possível, implicando aquilo que Bruno afirma: “o erro, para Spinoza não existe, a bem dizer; elle é uma menor verdade”⁵⁰.

Para além disso, Kant comete uma incoerência quanto à crítica que faz à posição leibniziana do argumento *a contingentia mundi* como prova metafísica da existência de Deus. Enquanto a noção de contingência em Leibniz é uma noção metafísica e ontológica, já a concepção kantiana de contingência é de índole essencialmente lógica e epistemológica. Ora, em que medida será válida a crítica kantiana ao argumento da *contingentia mundi* de Leibniz, quando este último a compreende no seu sentido metafísico e não lógico, como o faz Kant? E mais ainda: será que a crítica kantiana é válida quando mistura os dois planos, a saber, o plano lógico e o plano metafísico da contingência?

Por seu lado, Bruno parece continuamente balançar entre a posição kantiana e a posição espinosista. Quanto à leibniziana, ele critica-a e regozija-se que, em certos momentos, Amorim Viana se distancie também dela:

“Ainda bem, para Amorim Viana que, no lance, de Leibniz se distancie. Porque d'elle divergindo, d'uma teologia incritica se afasta. E essa teologia sobre a noção da contingência se firma afincadamente, para extrahir a noção divina, em cuja cata anda e que incoercivamente lhe escapa, tam errada lhe corre na busca.”⁵¹

A crítica maior que Bruno efetua a Leibniz é o facto de o filósofo manter uma diferença entre ser necessário e ser contingente, sendo o ser contingente deduzido como que por mero 'acidente' do ser necessário. A demonstração da existência de Deus a partir das provas cosmológicas, é um belo exemplo disso. Alude Bruno à prova da existência de Deus de Santo Agostinho, que é um dos primeiros autores a elaborar uma prova de demonstração da existência de Deus deduzindo-a da contingência do universo⁵². Na verdade, as provas

primeiro, como o ontologicamente possível, enquanto o segundo seria o logicamente possível. Daqui denotamos a intrincada relação entre o contingente e o possível. Todavia, esta distinção real parece ser estranha a Aristóteles.

⁵⁰ Sampaio Bruno, *A idéa de Deus*, p. 256.

⁵¹ *Ibidem*, p. 223.

⁵² *Ibidem*, p. 223. Neste sentido, as provas da existência de Deus a partir dos efeitos contingentes para a causa necessária serão objeto de crítica por parte de Bruno, que se aproxima claramente da posição kantiana.

da existência de Deus são sistematizadas por A. Ribeiro da Costa e Almeida no seu curso elementar de filosofia⁵³. No entanto, Bruno apresenta um leque mais amplo dessa classificação, que, aliás, enuncia na sua carta íntima⁵⁴. De facto, esta sistematização vai muito mais além daquela que apresenta o professor de filosofia. No entanto, o que interessa a Bruno é desmontar e criticar a prova da existência de Deus a partir da contingência do mundo natural e que é, segundo Bruno, objeto de análise por parte de Amorim Viana, a partir do texto de A. Ribeiro da Costa e Almeida.

"O argumento é, pelo auctor do compendio escolar analysado por Amorim Vianna, exposto, com nitidez e sobriedade, n'estes termos: «Nós temos a idéa de ente necessário e de ente contingente. A realização da existência dos contingentes é inegável, poisque nós mesmos somos limitados no ser ou na existência e todos os entes que se oferecem a nossa observação apresentam, igualmente, debaixo de diversos modos de ser, outras tantas delimitações da existência. Um ente, cuja existência é limitada, de qualquer modo, não pode ter em si a rasão da sua existência, isto é não existe por necessidade da sua natureza, tanto pode existir como deixar de existir; se, portanto, existe, é mister procurar em outro ente a rasão d'esta existência; se este fôr da mesma natureza, isto é contingente, será mister recorrer a outro, e assim sucessivamente, até que se chegue a um que, não tendo limitação no seu modo de existir, tenha a existência absoluta, seja necessário, isto é exista por necessidade absoluta da sua natureza.»⁵⁵

⁵³ A. Ribeiro da Costa e Almeida, *Curso Elementar de Philosophia*. 8.^a ed. Porto, Livraria Universal, 1879, pp. 230-236. Nestas páginas, o professor de filosofia classifica as provas da existência de Deus em três grupos: prova metafísica, prova física e prova moral.

⁵⁴ Declara Bruno na carta íntima que acompanha a edição d'*A idéa de Deus*: "Com efeito, por minha humilde banda, na adopção de uma classificação das demonstrações da existência de Deus, hesitara. Ater-me-ia à forma comum, apartando as demonstrações metafísicas, *a priori*, das demonstrações físicas e morais *a posteriori*? Aceitaria os termos respectivos de Kant, para a prova, de ontológica, cosmológica, físico-teológica (teleológica) e moral? Ou ainda acrescentar-lhes-ia (com o neo-criticista da grande enciclopédia, até então, do século) as provas psicológicas e a prova histórica? Ou, pelo contrário, com Bouchitté, reduziria a duas estas provas, a fundada sobre a noção de acusa e a sobre a noção de razão? No comenos, seduzir-me-ia o convite de Vacherot? Este reportava todas as provas da existência de Deus às seguintes categorias do pensamento: quantidade, qualidade, relação, existência. Deste modo, as provas pela causa eficiente e pela causa final ficariam na categoria de relação; as provas pela ideia do ser perfeito na categoria da qualidade (e da essência, sobretudo para Vacherot, consoante do texto ulterior deste volume se depreenda); as provas pela ideia do ser necessário na categoria da existência; e enfim, as provas pela ideia do tempo e de espaço na categoria da quantidade".

⁵⁵ *Ibidem*, p. 224. Cf. A. Ribeiro da Costa e Almeida, *Curso Elementar de Philosophia*, p. 223.

A alusão de Bruno à análise realizada por Amorim Viana, sobre o compêndio de filosofia do professor português, encontra-se num texto que este último lhe dedica especialmente⁵⁶. O sofisma do argumento consiste, essencialmente, em considerar que há uma incoerência na ilação demonstrativa, pois, apesar de a prova se fundar no princípio da experiência, o termo da sua conclusão é, notoriamente, de ordem não empírica. Por isso Bruno afirma, argumentando à maneira kantiana:

“Fundada na experiência ao princípio, esta prova deixa-a bem depressa, para ir findar de vestir a sua armadura no arsenal da pura e extreme especulação metaphysica. Assim ella é, consoante o discriminou Kant, a velha demonstração ontologica, que nos reaparece sob outro aspecto.”⁵⁷

Para Bruno a ideia de contingência não é de fácil compreensão. O sofisma, para os filósofos, quanto à dedução do ser necessário a partir do ser contingente, consiste na ideia de que nem a noção de contingência é pensada com acerto, nem a ideia de ser necessário, porquanto a dedução lógica pode induzir a um raciocínio contraditório:

“Se alguma coisa existe, deve existir também um ser absolutamente necessário. Ora, eu, pelo menos, existo; logo, um ser necessário existe”. É o efeito da necessidade inalienável que o homem experimenta de explicar os fenómenos que o cercam, de encontrar o porquê, a causa dos inumeráveis entes que o rodeiam.”⁵⁸

Já quanto aos teólogos, também eles não pensam acertadamente a contingência dos entes. Segundo Bruno, eles cometem uma má apreciação se atentarmos cuidadosamente e verdadeiramente à noção de contingência e à consequência da sua compreensão enquanto noção metafísica. Só a partir daqui se poderá compreender aquilo que não foi suficientemente explorado quanto à sua natureza e quanto à sua aplicação. Na verdade, segundo Bruno, quando o teólogo afirma a contingências dos entes confunde a forma com a essência. Declara o nosso autor:

⁵⁶ Afonso Rocha, *O mal no pensamento de Sampaio (Bruno)*, p. 102. Cf. *Analyse do Curso Elementar de Philosophia de A. Ribeiro da Costa e Almeida*. Porto, Typografia Jornal do Porto, 1864.

⁵⁷ Sampaio Bruno, *A idéa de Deus*, p. 225.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 225.

"Quando o theologo afirma a contingência dos entes, elle confunde a forma com a essência. O ente *A* pode não ser concebido como *A*; mas se poderá ser concebido como, de todo, não existente: eis aqui o *abstractum* da questão, que ainda não foi examinado. Por exemplo: esta caneta com que estou traçando estas linhas poderia não existir; porém, esse ente não existiria assim, mas existiria. Eu posso suprimir, na idéa e por acto, a caneta; mas não posso suprimir, no acto e não sei se o poderei por idéa, a matéria de que ella é constituída. Dir-se-há agora que essa materia substancial é, ainda contingente. Será. Não será. Porque é que o é?"⁵⁹

A objeção bruniana à concepção tradicional de contingência destaca o nó central da contingência quanto à sua compreensão essencial. A contingência enquanto contingência apela necessariamente a uma essência da contingência que não pode ser accidental, mas sim substancial. Ora, a ser assim, a essência da contingência apela necessariamente a uma correta compreensão da contingência nos fenómenos naturais que se formula, a partir dos dados da experiência. A incoerência neste plano consiste no facto de que, por exemplo, se afirma o movimento perpétuo mecânico, admitindo-se como tal, e, contudo, concebe-se igualmente que ele é impossível, na medida em que a ideia de tal fenómeno resulta aparentemente da sua impossibilidade⁶⁰. Ora, como compaginar esta mesma perspetiva com a ideia de que o universo é contingente, e no entanto, conceber-se que o movimento perpétuo mecânico é impossível, mas afirmar-se, simultaneamente, a sua possibilidade, enquanto resultante última da sua contingência relativamente a um ser necessário?

"Logo se o movimento perpétuo mecânico é impossível e se, pois, de tal se não pode dar a ideia senão aparentemente, como é que, n'outro ensejo, professaes que o universo é contingente, quer dizer que, por consequência, o movimento perpetuo mecânico poderia ser? Singulares incoherencias dos grandes espiritos!"⁶¹

Esta argumentação apoia-se essencialmente na crítica à prova sobre a *contingentia mundi* de Leibniz a partir do argumento de Santo Anselmo, renovado por Descartes e, agora, reavaliado por Leibniz⁶².

Mas a contingência também não pode ser verdadeiramente entendida como o resultado antitético do efeito relativamente à sua causa. Na verdade,

⁵⁹ *Ibidem*, p. 226.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 235

⁶¹ *Ibidem*, 235.

⁶² *Ibidem*, p. 235. Cf. Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, II, 16,17.

se Deus criou o mundo necessariamente, e este foi criado como 'o melhor dos mundos possíveis', então este mundo não poderia deixar de ser criado. Por consequência, este mundo não é senão "uma consequência necessária da necessidade inerente à perfeição dos atributos divinos"⁶³. Logo, o mundo não pode ser considerado como contingente. De facto, a contingência dos entes, a ser verdadeiramente entendida, deverá corresponder a "um possível não realizado", que implica, por conseguinte, que ela "existe, com efeito, mas tão só e exclusivamente, para a fenomenologia subjectiva, para os factos da consciência, para as ideias que não caibam exclusivamente na intelligencia, mas entrem também nos domínios da vontade. Mas n'essa zona a contingência manifesta-se pela faculdade de que o possível seja ou não seja, á mercê do alvedrio deliberante"⁶⁴.

Como acabámos de ver, a contingência dos entes revela ser uma mais-valia para a compreensão, não só do mundo e do universo, como também da compreensão de Deus e inevitavelmente do mal. No entanto, como salienta Bruno, a noção de contingência é de difícil compreensão. Para isso, Bruno vale-se de todo o seu pendor especulativo no intuito de perceber que, afinal, o mundo natural é lugar de uma certa 'transcendência'. Mas que transcendência? Por um lado, é unicamente o mal que desconexa o carácter necessário da contingência dos entes naturais relativamente ao carácter necessário de Deus, por meio do problema do mal enquanto 'outro'; mas, por outro lado, é esta contingência metafísica e essencial que permite conectar, agora, o balancear da verdade e do erro, da afirmação e da negação, da posição e da contraposição. Desta feita, terminamos com a questão: como se poderá então conceber verdadeiramente a transcendência divina, no seio desta reflexão, e apesar do que diz Bruno? "Se a verdade, integra, existisse para nós, por mínima que fosse, nós conheceríamos tudo e seríamos então eguaes a deus. Mas nós não conhecemos integralmente uma coisa só que seja. Com efeito, tudo está em tudo."

3. Algumas conclusões (inacabadas)

A importância que Bruno dá à metafísica não deixa de ser interessante e realmente positiva. Todavia, nem a própria metafísica pode unicamente *per se* encontrar as razões da sua própria fundamentação, nem a ciência poderá justificar também, por si só, e exclusivamente, os princípios fundadores do seu próprio conhecimento. Há um progresso e uma evolução do conhecimento

⁶³ *Ibidem*, p. 243.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 252.

científico, mas essa evolução e esse progresso dão-se de forma distinta no plano da metafísica. Daí que, nem as verdades racionais, nem as verdades empíricas possam adaptar-se por completo. Porém, haverá necessidade se efetuar um esforço constante de concordância e de ajustamento entre as duas. Além disso, a via da contingência permite a Bruno, por um lado, justificar o valor do conhecimento do mundo físico natural que jamais será completo, nem jamais se poderá completamente racionalizar. Por outro, Bruno avalia o alcance metafísico da via da contingência como um meio de "interferência da contingência com a necessidade", de modo a realçar o surgimento da vontade livre e o surgimento do "milagre" ou do inesperado que pode sempre acontecer.

O debate bruniano com Espinosa, Leibniz e Kant não foi completamente elucidado neste nosso estudo. Em primeiro lugar, porque Bruno nem sempre esclarece as razões das sucessivas intermitências que introduz, ao longo da sua argumentação. Em segundo lugar, porque não podemos desenvolver, aqui, de forma detalhada, todo o deambular reflexivo de Bruno sobre a *contingentia mundi*. Neste ponto, dever-se-á isto talvez mais às limitações do nosso pensamento do que às do próprio Bruno. Tentamos, no entanto, mostrar como o filósofo português vai introduzindo as diferentes aporções dos seus mais diretos interlocutores, de forma a percebermos o fio condutor do pensamento de Bruno.