

**TEMPO, EXPERIÊNCIA, ABSOLUTO:
UM ITINERÁRIO DA QUESTÃO DO
HOMEM**

Henrique C. de Lima Vaz
CES - Belo Horizonte, MG

JEAN-YVES LACOSTE, *Note sur le Temps: Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance* (Théologiques), Paris: PUF, 1990, 221 pp.

JEAN-YVES LACOSTE, *Expérience et Absolu: questions disputées sur l'humanité de l'homme* (Epiméthée), Paris: PUF, 1994, 239 pp.

I

"Antropologia" é um termo relativamente recente na nomenclatura filosófico-científica, e deve sua origem, assim como outros neologismos formados de raízes gregas (Ontologia, Psicologia, Cosmologia, Fenomenologia, Estética e outros), às tentativas de sistematização do conhecimento filosófico e à diferenciação do conhecimento científico que acompanharam a formação do racionalismo e da ciência modernos¹. Nos tempos pós-kantianos o uso do termo "Antropologia" osci-

lou entre uma aceção descritiva e experimental que prevaleceu em vários ramos das ciências humanas, e uma aceção filosófica vulgarizada por M. Scheler e outros filósofos alemães na primeira metade do nosso século². Hoje tornou-se corrente a denominação *Antropologia Filosófica*, abrangendo diversas concepções filosóficas do homem³.

Provavelmente a crítica mais decidida à idéia de uma Antropologia Filosófica tal como era recebida na tradição fenomenológica, foi formulada por M. Heidegger na sua obra *Ser e Tempo* e em outros textos. Aí a Antropologia filosófica é substituída por uma Analítica existencial tendo como objeto o homem como *Dasein* ou ser-aí no mundo, e anunciando-se como preliminar para uma recuperação da questão do Ser. Esse interdito lançado por Heidegger sobre a idéia de uma Antropologia filosófica continua, aparentemente, a ser respeitado por aqueles pensadores que, de alguma maneira, se reconhecem na linhagem heideggeriana. É o caso, por exemplo, da importante tentativa de repensamento da antropologia aristotélica levada a cabo por Rémi Brague na sua grande obra *Aristote et la question du monde*⁴.

Nos dois livros que aqui desejamos comentar, o teólogo Jean-Yves Lacoste, aceitando embora os termos da crítica heideggeriana à idéia de uma Antropologia Filosófica ou Teológica⁵, leva a cabo um esforço notável para repensar, numa perspectiva filosófico-teológica, a questão do homem aceitando situar-se inicialmente para tanto no interior da análise fenomenológica do mundo proposta por Heidegger. A obra de Lacoste merece a atenção do filósofo pelo fato de encontrar, segundo a própria confissão do autor⁶, seu lugar teórico nessa região de confins onde as fronteiras entre teologia e filosofia permanecem incertas e mesmo tendem a se confundir. Lacoste reitera assim, de maneira exemplar, a experiência milenar do pensamento cristão segundo a qual a recepção, no interior do universo da fé, de uma estrutura conceptual alógena, torna-a capaz de fecundar intelectualmente a própria fé, no sentido de transformá-la, no dizer de E. Gilson, em "geratriz de razão" — uma razão especificamente cristã. Recepção perfeitamente legítima, desde que admitamos que a fé é um ato racional e livre e não um sentimento irracional como queria Schleiermacher, firmemente criticado por Lacoste em várias passagens da sua obra. Poderá a estrutura conceptual heideggeriana ser semente de uma nova forma de razão cristã? Não obstante as reservas do próprio Heidegger à simples formulação dessa questão, convém lembrar a tentativa célebre de releitura do querigma cristão a partir das categorias da Analítica existencial por parte do teólogo bíblico R. Bultmann, mas que acabou por sacrificar uma dimensão essencial da tradição neo-testamentária, qual seja a transmissão histórica da fé na comunidade eclesial. Para levar adiante o seu propósito, J.-Y. Lacoste instala-se, ao contrário, em pleno centro da tradição e da prática cristãs — num espaço eclesial reconhecido e declarado como tal⁷ — ,

para então reorganizar o discurso das razões de crer e redesenhar os traços da figura cristã do homem em confronto com a *Denkform* heideggeriana. Acompanhar os passos dessa tentativa e formular algumas questões por ela suscitadas, tal a finalidade da presente nota bibliográfica.

Renunciando à designação "Antropologia filosófica", Lacoste pretende retornar à linguagem clássica da *quaestio de homine*⁸, ressaltando assim o caráter inquisitivo do seu roteiro de reflexão e a ausência, nele, de pretensões sistemáticas. O ponto de partida e a direção do pensamento são perfeitamente definidos pela interrogação fundamental: poderá a determinação primeira do homem como *ser-no-mundo* permitir o exercício de uma experiência que seja ao mesmo tempo uma transgressão não imaginária do horizonte do tempo e da morte e a abertura de um espaço intencional onde venha a ter lugar o encontro do homem com o Absoluto transcendente? Eis uma questão decisiva, na qual poderemos descobrir alguma analogia com um dos problemas teóricos mais graves entre os enfrentados pelo Cristianismo nascente no seu encontro com o pensamento antigo. Nele opunham-se inconciliavelmente a visão cristã do tempo linear e da história orientada para um *eschaton*, e a concepção pagã de um tempo circular e da divindade e eternidade do *kosmos*⁹. Ao confrontar-se com a grandiosa concepção da *teologia cósmica*, o Cristianismo estabeleceu certos parâmetros definitivos para a sua visão do mundo e do tempo, e esses vieram a se tornar referência exemplar em outras situações histórico-teóricas do pensamento cristão (p. ex. no encontro entre Teologia medieval e aristotelismo no século XIII). A exemplaridade se mostra aqui no sentido da constituição de um modelo *ne varietur* da relação dialética homem-tempo na qual fique assegurada a transcendência do homem sobre o tempo e a suprassunção do vetor intramundano do tempo humano pela relação transmundana do homem com o Absoluto.

A filosofia e a ciência contemporâneas caracterizaram-se, como é sabido, pelo abandono da concepção antiga do tempo *cosmológico*, recorrente e eterno, "imagem móvel da eternidade imóvel"¹⁰. Ele foi substituído por duas novas representações do tempo: o tempo *físico* dos fenômenos que é introduzido como variável das equações do movimento e é relativo aos procedimentos de medida do observador, e o tempo *histórico* dos eventos humanos. Irredutível ao tempo físico, sendo fundamentalmente um tempo *vivido* pelos atores a ele submetidos, como determinar a estrutura elementar do tempo histórico comum às consciências dos sujeitos que nele vivem e agem? Essa questão foi posta por W. Dilthey dando origem à noção de "consciência histórica", que influenciou, por sua vez a concepção fenomenológica do tempo desenvolvida por Husserl e Heidegger, e sobre a qual Heidegger

apoiará a sua analítica existencial. As célebres análises husserlianas¹¹ sobre a consciência do tempo descrevem a sua estrutura elementar como entrelaçamento, no *presente* da consciência, do tempo que foi (*retenção*) e do tempo que será (*protensão*). O presente desempenha, pois, na fenomenologia do tempo uma função mediadora privilegiada e é a partir dele que a primazia é dada ou à retenção do passado (Husserl), ou à protensão para o futuro (Heidegger).

A fenomenologia do tempo percorre, portanto, o espaço intencional da consciência circunscrito pelo horizonte do *mundo*¹². O *mundo* é, aqui, uma categoria *antropológica*¹³ e determina, como horizonte último, o *aquém* hermenêutico dentro de cujas fronteiras pode ser desenvolvida a análise da existência humana. Vale dizer que a protensão do tempo do mundo pela consciência humana esbarra com um *eschaton* imanente, ao mesmo tempo indeterminado e absoluto: a *morte*. No entanto, o absoluto da morte é um absoluto *en creux* sendo, na verdade, o *nada* como absoluto. Nesse *nada* desemboca necessariamente, como mostrou Sartre, a hermenêutica da existência humana como ser-para-a-morte. Heidegger, por sua vez, ao recusar qualquer intenção humanista ou antropológica no sentido clássico à sua Analítica existencial, propondo-a apenas como prefácio (na verdade, inacabado) à questão do Ser, pretende escapar às conseqüências nihilistas de uma fenomenologia do tempo humano conduzida rigorosamente dentro da imanência mundana do *Dasein*.

No entanto, não é com o pensamento do Ser proposto por Heidegger que J.-Y. Lacoste pretende estabelecer um confronto com a teologia cristã¹⁴. Seu propósito declarado é o de pensar, a partir da estrutura conceptual do mundo do homem elucidada pelas análises tidas como exemplares e inaugurais¹⁵ de Heidegger, a significação atual da idéia cristã do tempo e do mundo e, nela, a relação do homem com o Absoluto transcendente, tal como se revela no tempo de uma história orientada para um *eschaton* no qual tem lugar a supressão radical da ultimidade ontológica da morte. Propósito ambicioso, e que J.-Y. Lacoste leva a cabo com vigor e brilho, oferecendo-nos as primícias¹⁶ de uma obra que se anuncia entre as mais notáveis da atual produção filosófico-teológica. Tentemos acompanhar os passos do seu itinerário.

II

Sob um título modesto, *Note sur le Temps* oferece-nos uma meditação extremamente densa e original sobre o problema filosófico-teológico do “espírito no tempo”. O tempo é entendido aqui como “temporalização”¹⁷

ou como *presença* da consciência no mundo, distendida entre a retenção do passado e a protensão para o futuro. O tempo é pensado, pois, como o evento primordial do encontro do espírito com o mundo, onde se tece para cada indivíduo a rede das relações com as coisas e com os outros e onde se fecha, com a inelutabilidade da morte, o horizonte da existência mundana.

A primeira parte do livro de Lacoste descreve, nos seus diversos aspectos, a *aporia do tempo*, que se desenha como uma perplexidade ontológica radical justamente no mais elementar lugar hermenêutico oferecido "à inteligência filosófica da *quaestio de homine*"¹⁸, ali onde o espírito exige o corpo como condição primeira da sua manifestação e, mais profundamente, da sua própria subsistência no mundo, e o corpo encontra no espírito a raiz última da sua objetividade como corpo significante. A dificuldade concentra-se na aporia que desafia a reflexão filosófica a cada passo do caminho do homem no mundo, entre o começo como apelo e promessa de vida e o fim como obscuridade impenetrável da morte. As diversas faces dessa contradição convergem para o paradoxo da mortalidade do espírito no tempo¹⁹, que é apenas outra designação para o paradoxo do mundo como lugar do espírito²⁰. Nesse entrecruzamento de espírito e tempo no espaço do mundo pela mediação do corpo mergulha a raiz mais profunda de outra aporia, essa propriamente metafísica e não apenas fenomenológica, e que penetra de parte a parte a *presença* do espírito no tempo: a protensão para o horizonte absoluto da morte em face da exigência absoluta de Deus manifestando-se no modo de ser específico do espírito, ou seja, na sua dimensão *ética*, orientada para transcender, como viu Kant, os limites aparentemente intrascendíveis que circunscrevem a esfera de objetividade oferecida ao espírito²¹.

Essa primeira parte de *Note sur le Temps*, movendo-se no campo conceptual aberto pela analítica do *Dasein* permanece, portanto, dentro do emaranhado de linhas aporéticas que inevitavelmente se forma quando nela é pensada a noção clássica de *espírito*. Em rigor de termos a análise heideggeriana não oferece nenhuma saída para essas aporias. Eis porque na segunda parte, intitulada "O tempo entre criação e mundo", Lacoste passa decididamente para o terreno teológico. Aí é considerada uma nova forma, filosoficamente imprevisível, de presença do Absoluto no tempo que emerge da ruptura do horizonte do mundo fechado pelo absoluto da morte e que, aparentemente, a exigência ética do Bem não consegue romper. Tal é a presença do Absoluto que se anuncia no evento da Páscoa. Ela opera uma reorganização radical das relações entre o espírito e o mundo, tornando possível a constituição de um discurso sobre o homem a partir de um lugar hermenêutico que se situa para além da morte: a nova vida do Ressuscitado. Eis aí "de fato e, talvez, de direito"²², a solução teológica à

aporía que representa, para a razão filosófica, a presença da morte no destino do espírito no mundo. Trata-se, pois, de repensar, à luz de um dado teológico fundamental, a problemática do ser-no-mundo e, em particular, o estatuto mundano da corporalidade. É permitido supor que esse repensamento deva conduzir a uma dissociação verdadeiramente revolucionária entre o ser-corpo e o ser-aí e, com ela, a uma nova articulação da *quaestio de homine*, que incorpore, conserve e ao mesmo tempo transgrida os quadros conceptuais da biologia humana e da filosofia do espírito²³. Em outras palavras, o problema da determinação mundana do ser do homem é submetido à lógica da *analogia entis concreta*, que rege o discurso sobre a encarnação de Deus na história²⁴. Ora, essa lógica traz consigo uma crítica radical da própria noção de *mundo* como englobante último da existência humana e, na seqüência dessa crítica, uma releitura das categorias fundamentais da analítica heideggeriana do *Dasein* bem como da direção seguida pelo pensamento de Heidegger na sua evolução posterior, e que Lacoste examinará na sua segunda obra.

Nessa segunda parte de *Note sur le Temps* Lacoste faz apelo a um novo conceito que deverá ser o instrumento decisivo para a crítica à categoria heideggeriana de mundo: o conceito de *criação*. Conceito filosófico ou teológico? A tradição do pensamento cristão autoriza, como é sabido e como mostrou ainda recentemente Claude Bruaire na sua obra *L'Être et l'Esprit* (1983), uma hermenêutica puramente filosófica - propriamente metafísica - do conceito de criação, embora reconhecendo a sua origem revelada. Lacoste situa-se deliberadamente no plano *teológico*²⁵, privilegiando a revelação paulino-joanina da criação *in Christo*. A leitura por ele proposta da origem do mundo e do tempo é, pois, formalmente cristológica, implicando inicialmente duas teses: a) o lugar hermenêutico a partir do qual pode ser compreendido o tempo do homem é constituído pela versão cristológica da teologia da criação; b) a criação, por sua vez, compõe o horizonte hermenêutico dentro de cujo âmbito pode ser desenvolvida uma cristologia do tempo²⁶. A primeira tese afirma a necessidade da transgressão dos limites da faticidade do ser-no-mundo para que seja possível pôr radicalmente em questão o absoluto do ser-para-a-morte. A segunda implica a necessidade da recuperação plena da *origem* do tempo como exigência da inteligibilidade da certeza teológica inicial e como premissa para a certeza escatológica do *fim*, autorizada pelo evento pascal e que descobre para nós o sentido de um tempo mais profundamente originário do que o tempo do mundo. Tendo seu fundamento intrínseco na Aliança, a criação pode ser integrada no discurso cristológico²⁷, e nele o mundo é igualmente assumido numa dialética de oposição, de composição e de constituição de um lugar hermenêutico no qual se revela o sentido teológico da temporalidade mundana²⁸.

Trata-se, portanto, nas duas primeiras partes de *Note sur le Temps*, de desenvolver um esforço crítico original para suprassumir (no sentido dialético da negação que conserva) na narração cristã da *historia salutis*, tendo como seu centro o evento da Ressurreição do qual procede a inteligibilidade originária do tempo, a analítica existencial de Heidegger, nela pondo radicalmente em questão a ultimidade ontológica da morte.

A terceira parte do livro é intitulada "Entre a memória e a esperança". Nela a temática do tempo é retomada à luz de uma nova categoria, também essa especificamente teológica, cuja significação vem trazer uma nova solução para a aporia que a temporalidade do ser-no-mundo levanta no itinerário da *quaestio de homine*: a categoria da *memória*. Não se trata aqui, evidentemente, da memória psicológica e sim da memória *histórica*, frágil mas essencial fio que assegura a continuidade do tempo dos homens na longa duração, permanentemente ameaçada de ruptura pela fatalidade do olvido. Ora, a memória histórica conhece uma imprevisível transposição teológica. Tendo-se feito história e tendo confiado à história a sua Palavra, Deus torna-se para nós o memorável por excelência — *memorabilis Deus* —³⁰, e é como tal, na memória da sua Palavra e dos seus gestos salvíficos, que sua ação chega até nós e opera uma radical reorientação do tempo da nossa vida. O *universal* da Criação e da Aliança é submetido paradoxalmente ao *particular* da Encarnação num tempo e num lugar. Na história pós-pascal que é o tempo da Igreja —ou da comunidade que faz *memória* — a referência constitutiva é ao tempo privilegiado, o *hapax* (uma só vez) do evento teândrico, que se torna o analogado primeiro, fundante e condicionante de todo outro traço de presença ou manifestação de Deus, seja no *antes* da história pré-pascal, seja no *depois* da história pós-pascal, a saber, nesse intervalo histórico, propriamente eclesial, que vai da Ressurreição à Parusia³¹. É, pois, à frágil e sempre ameaçada *memória* que fica entregue o sentido definitivo do itinerário do homem no mundo, e é esse um dos paradoxos mais profundos e desafiadores do Cristianismo. De fato, a meditação desse paradoxo à luz da fenomenologia do ser-no-mundo constitui o objeto e a unidade temática da terceira parte de *Note sur le Temps*, cujo alvo é justamente a articulação, essencial ao *logos* cristão, da dialética da *memória* com a dialética da *esperança*. O paradoxo assume aqui a forma de uma ocultação das realidades do *kairos* salvífico sob as estruturas aparentemente intocadas da existência mundana e do seu derivar inelutável para a morte. Eis que, nessa velha história do mundo eleva-se um horizonte de inaudita novidade: o horizonte da Cruz e da Ressurreição de Jesus de Nazaré. Nele se inscreve a lógica do discurso cristão que opera a mais radical despossessão teórica do privilégio ontológico da morte³². Ao fazê-lo, ele traça, entre a memória e a esperança, um caminho de superabundância de ser e vida (*Jo. 10, 10*) que, mergu-

lhando embora sempre mais profundamente na espessura e nas ambiguidades do mundo, nele antecipa a presença do *eschaton* que o julga e o despoja da ilusória pretensão de constituir-se em horizonte absoluto³³. O lugar privilegiado de reconhecimento desse caminho é o intervalo que se abre no coração do tempo mundano como *suspensão* da vigência dos existenciais do "cuidado" ou da "angústia"; Tal é a hora e o lugar da vigília, da oração, da *memoria Christi* na celebração eucarística, enfim todo fragmento de espaço e tempo unificado sob a categoria de *liturgia* em sentido amplo, como "lógica que preside ao encontro do homem e de Deus"³⁴. Essa será a forma essencial da vida cristã, a ser examinada em *Expérience et Absolu* .

III

Se em *Note sur le Temps* a temporalidade constitui o tema central e ordenador do discurso, em *Expérience et Absolu* a reflexão se organiza em torno do tema do *lugar*. Tempo e lugar são, aqui, categorias fenomenológicas e denotam estruturas fundamentais do ser-no-mundo do existente humano. Assim como o tempo não é, nessa perspectiva, simplesmente o tempo mensurável dos fenômenos físicos, assim o *lugar* não é, aqui, apenas propriedade do espaço físico geometricamente conceptualizável. Ambos são estruturas constitutivas do ser-homem que se define, desta sorte, pelo seu essencial cronomorfismo e topomorfismo. É novamente à luz das análises e das categorias heideggerianas que J.-Y. Lacoste conduz inicialmente a sua reflexão. Elas circunscvem o campo temático a ser percorrido, antes de sofrer a transgressão dos seus limites exigida por uma experiência mais fundamental e mais decisiva para a elucidação da *quaestio de homine* do que aquelas que tem lugar no espaço-tempo da vida natural.

A primeira parte de *Expérience et Absolu* é, pois, um percurso meditativo do campo heideggeriano habitado pelo ser-no-mundo, até o momento³⁵ em que a ultimidade ontológica dos seus limites é posta em questão pela irrupção de um não-lugar lançando o *Dasein* como *ser-aí* na direção de um *ser-para*, que suscita um novo modo de existência, orante e expectante, no espaço existencial qualitativamente novo da "liturgia".

A partir do reconhecimento desse novo modo de existir, a reflexão sobre a estrutura topológica da existência humana passa a desenvolver-se em dois grandes campos temáticos que podem ser designados como o *esse in* da existência ("O homem e seu lugar", 1ª parte) e o seu *esse ad* ("A experiência fundamental", 2ª parte), esse atestado pela transgressão dos

limites do "lugar" mundano e pela entrada no espaço e no tempo "litúrgicos".

Se a primeira parte irá desenrolar-se sob o signo de Heidegger, a segunda deverá submeter-se à influência de uma outra constelação teórica: o signo de Hegel. Vale dizer que a linha de aprofundamento do tema central seguirá a direção de uma passagem do problema do Mundo para o problema da História, pois a *quaestio de homine* deverá encontrar seu desafio maior na decisão teórica sobre o sentido último da História e aí se revelará a significação mais profunda da experiência fundamental.

A primeira parte terá diante de si um díptico categorial a guiar seu caminho: o Mundo e a Terra. Como é sabido, esses dois conceitos ou temas assinalam dois estágios fundamentais na evolução do pensamento de Heidegger. O primeiro marcado pelas análises de *Ser e Tempo* (1927) nas quais o Mundo aparece como lugar do "atiramento" (*Geworfenheit*), da errância, do ser-sem-teto (*Unzu Hause*) do homem confrontado com o horizonte absoluto do ser-para-a-morte. O segundo, assinalado pela primeira "reviravolta" (*Kehre*), em torno de 1934, quando então o tema da Terra emerge vigorosamente, sendo nela oferecido ao homem um lugar onde habitar (*wohnen*), e construir (*bauen*) um abrigo que o proteja da derrelição do ser-aí. No entanto, ao contrário do Mundo, a Terra não irá constituir um horizonte último, mas será uma das dimensões do "quadripartido" (*das Geviert*), formado pelo Céu, a Terra, os Mortais e os Deuses, e desdobrando-se no espaço infinito do Sagrado ou do Ser. Desta sorte, se um "Deus verdadeiramente divino" (expressão de Heidegger) vier a manifestar-se no âmbito do "quadripartido", nada assegurará a sua transcendência sobre o Sagrado³⁷.

É nesse universo teórico heideggeriano que J.-Y. Lacoste vai introduzir a noção capital de "liturgia". A "lógica do encontro com Deus" - o Deus da revelação - articula-se inicialmente a partir do reconhecimento da "contradição dialética" ³⁸ que se estabelece entre o Mundo e a Terra, o primeiro como "lugar" da errância, o segundo como "lugar" da habitação. Poderão a estrutura topológica da existência e o fluir do "lugar" na corrente do tempo vedar ao homem o acesso a um Absoluto transcendente que se apresente como "pessoa e promessa de relação"? ³⁹ Ora, o discurso de Heidegger não oferece o menor aceno de resposta a essa interrogação. E é justamente essa resposta que se oferece ao homem no seu poder-existir no espaço e no tempo da "liturgia". Possibilidade que, por sua vez, está inscrita na experiência da *inquiétude*, assinalada por Santo Agostinho (*Conf.*, I, 1) e que, habitando imemorialmente o coração humano, impede-nos de viver em paz definitiva com o ateísmo do Mundo ou com o paganismo da Terra⁴⁰.

A "liturgia" se mostra assim, na reflexão de Lacoste, como gesto e iniciativa de enraizamento da questão de Deus na estrutura topológica da existência humana, vindo a tornar-se desta sorte, do ponto de vista teórico, um marco indicador decisivo no itinerário da *quaestio de homine*.

Ora, esse marco indicador aponta para um excesso ontológico que transborda os limites existenciais da inerência no "lugar" mundano e terreno e das formas de experiência por ele circunscritas. Ele aponta, talvez, para uma estância mais originária que poderá integrar a topologia da existência natural num espaço espiritual mais amplo onde reside a possibilidade do encontro com o Absoluto na "liturgia"⁴¹.

Na primeira parte de *Expérience et Absolu* a reflexão de Lacoste tentará caracterizar a estância originária oferecida ao homem no ato de transgressão (e, ao mesmo tempo de integração) do topológico pelo "litúrgico". Alguns temas assinalarão o caminho dessa reflexão: a exclusão (análise da visão de São Bento narrada por São Gregório Magno (*Vita, in Dialogorum lib. II: PL, 66, 200 AB*), a reclusão, o "tornar-se estrangeiro (*xeniteia*), a sobredeterminação do topológico (Terra e Mundo) pela "liturgia", o "construir, habitar, orar" como antecipação, embora frágil, do *eschaton*, a corporalidade na cadência rítmica do culto litúrgico, a tensão do *ser-af* ao *ser-para*. Em cada um desses tópicos o confronto se estabelece entre as estruturas do "lugar" que circunscrevem a existência humana ao horizonte do Mundo e ao "estar" dentro das dimensões do "quadripartido" heideggeriano, e as brechas nessas estruturas provocadas pela irrupção do modos "litúrgicos" de existir⁴². Esses modos "litúrgicos" recebem afinal um nome que designa uma postura interior e corporal: a *oração* e, exemplarmente, a oração de louvor⁴³. Nela o orante se estabelece nos limites dessas condições estruturais últimas da nossa presença aos seres e deles a nós: o Mundo e a Terra. O termo limite, no entanto, não deve ser entendido evidentemente no sentido espacial ou como fronteira (irrepresentável e impensável) da totalidade ôntica das coisas, mas como lugar extremo até onde chegam as possibilidades do campo experiencial humano⁴⁴.

Ora, existir nesse extremo ou existir liturgicamente na forma da existência orante significa existir ao mesmo tempo na *certeza* da presença não desvelada de Deus, e na *esperança* desse desvelamento (*parusia*)⁴⁵. Tal certeza e tal esperança constituem uma estrutura de saber que retira à não-evidência da presença do Absoluto ou ao eventual não-acontecer de algum sinal dessa presença na consciência do orante, qualquer pretensão para decidir do realismo ou do alcance transcendente da intenção e do ato litúrgicos. A "liturgia" eleva-se, assim, à condição de instância crítica da experiência; ela assinala um roteiro de êxodo para além do efetivo desdobrar-se da historicidade, seja dialética seja fenomenológica. Vale dizer que a existência litúrgica habita

paradoxalmente um não-lugar definido pela recusa do *esse in* no Mundo, na Terra ou na História. Como então verificar a *ipseidade* do orante ao qual é negado o desvelamento parusíaco do Absoluto e que recusa simbolicamente a inerência do ser-no-mundo, a fatalidade do ser-mortal e o destino onideterminante do ser-histórico?⁴⁶ É essa a interrogação que encaminha doravante a reflexão de J.-Y. Lacoste para o próprio centro da questão que sugere o título ao seu livro: como compreender na unidade do mesmo discurso o campo da experiência e o seu intranscendível “lugar” no Mundo e na Terra, e os múltiplos acenos de um Absoluto transcendente que, ao mesmo tempo, faz sinal e se oculta?

O primeiro passo nessa direção é dado com a profunda remodelação do estatuto do presente mundano e da sua relação com o futuro, expressa heideggerianamente pelo cuidado e pela angústia. Essas intencionalidades intramundanas em direção ao tempo por vir são invalidadas no presente litúrgico pela irrupção do futuro absoluto, do *eschaton* que se anuncia sem se manifestar e opera, no intervalo da oração, a irremediável desvalorização ontológica do tempo mundano. A existência litúrgica eleva, assim, ao nível das suas condições, das suas exigências e das suas razões as exigências, igualmente absolutas na sua ordem, da existência ética⁴⁷. Ela será definida, finalmente, uma “existência como vigília”, cujas conseqüências e incidências sobre a condição mundana são longamente analisadas⁴⁸. A conclusão dessas páginas merece ser citada: “No mundo ou sobre a terra (a liturgia) responde, pois, uma vez por todas, à questão do nosso lugar: para além do jogo historial da terra e do mundo o homem tem por *residência* verdadeira a *relação* que ele sela com Deus e Deus com ele”⁴⁹.

A segunda parte de *Expérience et Absolu* recebe, pois, como título “A experiência fundamental”. Aqui o interlocutor principal não será Heidegger mas Hegel. No entanto, os passos iniciais da reflexão tem como objeto a noção husserliana de “mundo da vida” e a caracterização heideggeriana da “faticidade” do *Dasein*⁵⁰. Ela começa com tomar nota da “inquietante hipótese” de um estilo de humanidade satisfeita com o existir “sem Deus no mundo”⁵¹, ou seja, com a descoberta do ateísmo como um *a priori* da existência que se desenrola na clausura do “mundo da vida” e sob as duras leis da “faticidade”⁵². Vale dizer que a possibilidade do advento de Deus não está inscrita nas condições transcendentais da existência: tal advento irrompe como um evento imprevisível na história⁵³. “Só uma violência, com efeito, nos permite existir diante de Deus”⁵⁴. Esse existir tem na “liturgia” seu lugar privilegiado e seu saber fundante, que não é saber de nenhuma necessidade mas procede de uma livre aceitação⁵⁵. Ora, tal saber nos sugere que não é nas estruturas que regem o começo imanente da história humana —o Mundo e a Terra— que deve ser buscada a elucidação do

seu fim — do *eschaton* — que fixa definitivamente o seu destino. Este se anuncia como futuro absoluto na lógica da manifestação gratuita de Deus. Será, no entanto, o futuro absoluto pensável no *aquém* da morte ou numa consumação intra-histórica da História? Eis a interrogação que obriga, a essa altura do discurso de Lacoste, a um diálogo com Hegel⁵⁶.

Não se trata, evidentemente, de uma reconstituição e avaliação em profundidade da escatologia hegeliana: tarefa que a *Hegelforschung* está longe de ter terminado. Trata-se da necessidade de discutir, na seqüência da reflexão sobre a ruptura operada pela “liturgia” na imanência do devir histórico, a única escatologia intramundana rigorosamente filosófica que se expõe num espaço teórico colocado sob o signo do conhecimento de Deus — do Absoluto — e que é justamente a escatologia hegeliana: indiscutivelmente um *hapax* grandioso na crônica da filosofia moderna. A discussão se desenrola, pois, em torno do Saber absoluto e sobre o termo que ele pretende impor á História como *problema* para instaurar o tempo da História como *verdade*, erigindo-se assim em *eschaton* imanente ao devir histórico. Afastadas as interpretações grotescas de um saber onisciente ou de um fim da história empírica⁵⁷, a verdadeira questão diz respeito á leitura teológica e soteriológica que Hegel propõe da História e do estatuto que o Saber absoluto recebe como sua página final, onde está escrito seu sentido definitivo como desvelamento do próprio Absoluto no elemento do *conceito*. Com efeito, a partir desse evento especulativo a História deve cessar como *construção* do Sentido e perpetuar-se apenas como sua *contemplação* no *eschaton* enfim realizado⁵⁸. A crítica a ser dirigida a essa escatologia que se cumpre na imanência da história tem como alvo a identificação da ação soteriológica de Deus com a compreensão definitiva e final, pelo homem, da sua humanidade histórica e que Hegel exprime, na ordem da *representação* pela primazia da Cruz como *fato* derradeiro no devir efetivo da História, e pela função hermenêutica da Ressurreição como *sentido* desse fato; ao passo que, na ordem do *conceito*, dezoito séculos serão necessários para que a História *representada* se eleve ao estágio definitivo da História *pensada*⁵⁹.

A essa grandiosa celebração especulativa do *eschaton* na imanência da História, a existência litúrgica opõe o desdobramento do Fim no intervalo que se estende entre a manifestação absoluta de Deus no evento teândrico do Cristo morto e ressuscitado, evento conhecido, porém, *per speculum in aenigmate*, e a sua plena manifestação *facie ad faciem*⁶⁰ na Parusia. Eis o gesto, a um tempo especulativo e efetivo, que define para o homem um lugar pré-escatológico para além dos limites transcendentais do Mundo, e onde as realidades e as razões se submetem à condição do que é *penúltimo*, e que é assegurado enquanto tal pelo existir litúrgico, *memória* da Aliança definitiva, selada na Cruz e manifestada na glória da Ressurreição⁶¹.

Quais serão, no entanto, as formas próprias da existência no intervalo que nos separa do *eschaton* definitivo? Ou ainda, quais serão as figuras assumidas pela existência pré-escatológica? A essas perguntas Lacoste propõe uma resposta em páginas que se adivinham intensamente meditadas e que formam a transição para a posição final da questão do homem⁶².

Um título ao mesmo tempo desprezioso e provocador abre a última seção de *Expérience et Absolu*: "Marcos para um tratamento kenótico da questão do homem". O termo *kenótico*, derivado da *kenosis* ou esvaziamento do Cristo na Encarnação segundo São Paulo (*Fil. 2, 7*), pretende designar uma forma radical de despojamento ou desapropriação que a morte impõe a todo gesto de apropriação animado pelo propósito de dar uma consistência definitiva ao nosso ser-no-mundo ou à nossa habitação na Terra. "Kenótico" pretende, pois, indicar um sentido propriamente ontológico à *pobreza* irremediável e total que acompanha a existência humana, quando ela penetra no cone de sombra da morte⁶⁴.

Ora, ao assumir numa dimensão de liberdade a sua pobreza congênita, o homem é capaz de operar uma ruptura na lógica da apropriação que o encadeia ao mundo e de atingir, assim, uma camada mais profunda do seu *ser*, lá onde cessam as exigências do *ter*. Essa suprassunção da pobreza ontológica na pobreza voluntária e livre constituiu uma das experiências marcantes da vida filosófica tal como a exerceram alguns filósofos antigos, sobretudo Cínicos e Estóicos. Ela se oferece igualmente à existência litúrgica e pode orientar a reflexão no sentido de uma reproposição da questão do homem no universo pós-metafísico da modernidade.

Em primeiro lugar, ao ser assumida pela existência litúrgica, a pobreza voluntária implica uma negação da primazia que o existir no Mundo e na Terra impõe ao nosso desempenho histórico, não obstante ela deva conviver com as leis que regem transcendentemente nosso ser-no-mundo. Em seu lugar eleva-se a primazia do existir face ao Absoluto que, ao conferir uma especificação de *oração* a todos os gestos da existência litúrgica instala-a, de fato, no lugar pré-escatológico onde as racionalidades que governam o ser-no-mundo são limitadas e relativizadas pelas supra-racionalidades que se manifestam na existência litúrgica. É verdade que essas supra-racionalidades aparecem como insensatez aos olhos da razão mundana, mas essa é submetida por sua vez à crítica daquelas sob uma forma que tem talvez alguma analogia com a ironia socrática⁶⁵. Mais ainda, a razão litúrgica ou o "estatuto litúrgico do saber" reivindica uma postura crítica em face da primazia absoluta do *conceito* que sustenta o pensamento hegeliano do Absoluto, ao pôr em questão notadamente a rígida contradistinção

entre "conceito" e "representação" e ao assegurar para a "representação" um terreno onde pode florescer um autêntico falar de Deus (gen. subj.), sobre Deus e a Deus no querigma, no culto, na prece, em suma uma representação ao alcance desses pequeninos aos quais pertence o reino de Deus⁶⁶, representação essa que deve ser obrigatoriamente integrada na "organização litúrgica da *disputatio de homine*"⁶⁷.

Os últimos parágrafos⁶⁸ de *Expérience et Absolu* retomam as questões essenciais que estão na origem de todas as reflexões desenvolvidas ao longo do livro, e que confrontam as formas fundamentais de presença ao Mundo e à Terra com as condições de existência vigentes no intervalo que vai do anúncio da Páscoa à Parusia. Em particular torna-se possível, à luz dessas condições, a experiência de redução das estruturas da vida intramundana e terrena às exigências da existência no lugar pré-escatológico tida, por outro lado, nas suas formas mais radicais, como existência insensata ou como "santa loucura"⁶⁹. No contexto dessa dialética a "experiência religiosa" natural é fortemente relativizada e torna-se possível a reivindicação da "alegria perfeita" (Francisco de Assis) na obscuridade e na paciência expectante da *anthropologia crucis*, lugar conceptual de uma existência à imagem e semelhança da *kenosis* de Cristo, e antecipação, em mistério, da sua glória⁷⁰.

IV

A dilogia teológico-filosófica de J.- Y. Lacoste pode ser comparada, embora situe-se em perspectiva diferente e utilize outro aparato conceptual, à obra de John Milbank a seu tempo apresentada aos leitores desta Revista⁷¹. Trata-se, em suma, para ambos de repensar o Cristianismo nesses tempos que se proclamam pós-modernos e nos quais se admite como encerrado o ciclo do pensamento metafísico. Como reconstruir o edifício da teologia cristã no clima intelectual do "fim da Metafísica", reconhecendo-se, ao mesmo tempo, que tal edifício foi levantado ao longo de dezoito séculos, testemunhas de um "autêntico aprofundamento especulativo?"⁷². Julgada insuficiente a alternativa de uma teologia apenas praxeológica ou estimulada apenas pela "urgência querigmática"⁷³, que caminhos para uma elaboração conceptual rigorosa se oferecem ao teólogo? *Multifarie multisque modis* essa pergunta tem ecoado e tem encontrado resposta na literatura teológica contemporânea. Milbank, por exemplo, opta por confrontar-se com a "teoria social", julgada a ideologia mais representativa da modernidade⁷⁴. O grande interlocutor de Lacoste é Heidegger, tido e saudado como corifeu do

coro filosófico que entoia o refrão do "fim da Metafísica". É sabido que o projeto filosófico de Heidegger, voltado para a recuperação de um pensamento original do Ser anterior à Metafísica, veio a terminar numa forma de mística da imanência inscrita nas dobras da linguagem poética. Lacoste aceita pensar o Cristianismo a partir do reconhecimento do "fim da Metafísica" e, nesse sentido, interroga o homem heideggeriano, encerrado no horizonte do mundo, lançado na "protensão" inelutável para a morte, e que não encontra outro "lugar" ontológico para habitar senão o entrecruzamento das linhas do "quadripartido". Sobre esse homem a filosofia não tem a dizer qualquer palavra cuja significação passe além da imanência no Mundo e da inerência na Terra. Tal é a situação filosófica da *quaestio de homine* na sua conceptualização pós-metafísica: ela se enreda em insolúvel aporia ao tentar pensar de um lado o incessante derivar do tempo da vida para o nada da morte, de outro o fechamento sobre si mesmo do espaço ontológico que encerra o homem no "quadripartido" e não admite qualquer abertura em direção a um Absoluto transcendente.

É possível desatar o nó dessa aporia sem retomar o fio da tradição metafísica? Eis o que pretende a tentativa audaciosa e brilhante de J.-Y. Lacoste. Com efeito, a "transgressão litúrgica"⁷⁵ por ele proposta ratifica sem hesitar a sentença de exílio do país da Filosofia imposta ao Absoluto transcendente pela tradição pós-kantiana, e que o Idealismo alemão não conseguiu revogar. Nem se pode falar, nesse caso, de fideísmo, pois o discurso lacostiano desenrola-se no terreno das *razões* da existência litúrgica, e se exprime num *saber*, antes de exercer-se numa *prática*⁷⁶. No entanto, convém interrogar-se, ao cabo da leitura de uma obra tão instigante e tão rica, se o preço teórico pago pelo abandono da Metafísica não é demasiadamente alto. Que compensação teórica se poderá esperar, por exemplo, do abandono da concepção da *inteligência espiritual* e do seu exercício mais característico, o percurso do *itinerarium mentis in Deum*, concepção essa recebida da tradição platônica e que encontrou acolhida e profunda reinterpretação na tradição filosófico-teológica cristã, de S. Agostinho a S. Boaventura⁷⁷. Eis a interrogação fundamental que levantamos, depois de ter louvado sem reservas a riqueza do pensamento lacostiano: poderá a teologia cristã responder a todas as exigências do seu desígnio de *inteligência* da fé tendo renunciado à ambição mais alta da razão natural que é pensar o Absoluto ou, propriamente, elevar-se à razão metafísica? Essa interrogação não cessa de acompanhar-nos no momento em que o pensamento teológico conhece um nítido declínio especulativo e em que obras tão profundamente originais como as de J.-Y. Lacoste alimentam em nós a nostalgia das grandes aventuras intelectuais que marcaram o longo itinerário histórico da *fides quaerens intellectum*.

Notas

1. Como é sabido, vários desses termos foram propostos e vulgarizados por Chr. Wolff, o grande sistematizador do racionalismo pré-kantiano.
2. Ver H. C. LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, São Paulo: Loyola, 1993, p. 20, n. 6.
3. *Ibid.*, pp. 140-143; p. 154, n. 155.
4. Col. Epimetéé, Paris: PUF, 1988.
5. Ver a conclusão do artigo De la Phénoménologie de l'Esprit à la montée du Carmel, II, *Revue Thomiste* 89 (1989): 568-598 (aqui pp. 593-598), e *Expérience et Absolu (E A)*, Liminaire, p. 1
6. *E A*, p. 1
7. *Note sur le Temps (N T)*, pp. 190-200.
8. *N T*, pp. 76-77; 166; *E A*, p. 9; p. 123 et *passim*.
9. Dentre a vasta bibliografia a respeito, ver J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris: PUF, 1964.
10. PLATÃO, *Timeu*, 37 d 5-8. Esse diálogo de Platão expõe o que pode ser chamado o modelo *standard* da concepção antiga do mundo.
11. *Vorlesungen zur Phaenomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle: Max Niemeyer, 1928; *Husserliana X*, Den Haag, M. Nijhof, 1966.
12. *E A*, pp. 12-15.
13. H. C. LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, São Paulo, Loyola, 1995, pp. 16-23.
14. Sobre a relação de Heidegger com a Teologia, ver o balanço recente de FRANÇOISE DASTUR, Heidegger et la Théologie, *Revue Philosophique de Louvain* 92 (1994): pp. 246-253.
15. *N T*, lière p., *passim*.
16. Sobre a concepção da teologia em Lacoste, ver Urgence kérygmatische et délais herméneutiques: sur les contraintes élémentaires du discours théologique, *Revue Philosophique de Louvain* 92 (1994): pp. 254-280.
17. *N T*, 2, pp. 15-17.
18. *N T*, 30, p. 68
19. *N T*, 13, pp. 35-37.
20. *N T*, 7, pp. 23-25.
21. *N T*, 21, pp. 49-51.
22. *N T*, 31, pp. 73-75.
23. *N T*, 32, p. 76.
24. *N T*, 34, pp. 78-80. A expressão *analogia entis concreta* deve-se a H. U. von Balthasar.

25. *N T*, 36, p. 82.
26. *N T*, 37, pp. 82-85.
27. *N T*, 39, pp. 86-87.
28. *N T*, 46-65, pp. 100-140.
29. *N T*, 43, p. 94.
30. *N T*, 66, pp. 143-146.
31. *N T*, 66, pp. 145-146. É fácil ver a incidência dessa reflexão sobre os *enjeux* do atual diálogo inter-religioso.
32. *N T*, 93, pp. 207-212.
33. *N T*, 93-95, pp. 209-215.
34. *E A*, p. 2.
35. *E A*, 8, pp. 24-27.
36. *E A*, 15, pp. 43-49.
37. Ver as importantes notas *E A*, p. 20, n. 1; p. 25 n. 1.
38. *E A*, 7, pp. 22-24.
39. *E A*, 8, p. 25.
40. *E A*, 8, p. 25 n. 1.
41. *E A*, 8, pp. 26-27.
42. *E A*, 9-15, pp. 28-48.
43. *E A*, 17, pp. 50-54.
44. No caso exemplar da oração mística essa última fronteira do espírito é designada pela tradição medieval como *apex mentis*. Ver H. C. LIMA VAZ, A experiência mística na tradição ocidental, *Síntese* 59 (1992): 493-591 (aqui, pp. 497-498).
45. *E A*, p. 55. Ver o final do *Apocalipse*, 22, 17, não citado aqui por Lacoste.
46. *E A*, 18-22, pp. 54-66.
47. *E A*, 23-29, pp. 67-93.
48. *E A*, 30-37, pp. 94-119.
49. *E A*, p. 119.
50. *E A*, 39-40, pp. 124-129.
51. *Ef.*, 2, 12.
52. *E A*, 40, pp. 126-129.
53. Ver a crítica ao transcendentalismo de K. Rahner e J. B. Lotz, *E A*, p. 41, n 1.
54. *E A*, p. 128: ver Mt. 11, 12; Lc. , 16, 16.
55. *E A*, p. 131, n. 1.
56. *E A*, 44-52, pp. 136-165.

57. E A, 44, pp. 139-140.
58. E A, 48-50, pp. 148-159.
59. E A, 52, pp. 163-165.
60. 1 Cor., 13, 12.
61. E A, 53, pp. 166-170.
62. E A, 54-60, pp. 170-201.
63. Fil., 2, 7.
64. E A, 63, pp. 205-207.
65. E A, 66-67, pp. 213-218.
66. Mt, 18, 3; 19, 13-14; Mc, 10, 14.
67. E A, 68, pp. 218-222.
68. E A, 69-73, pp. 222-233.
69. E A, 69-71, pp. 222-229.
70. E A, 72-73, pp. 229-233.
71. H. C. LIMA VAZ, Além da Modernidade, *Síntese* 53 (1991): 241-254.
72. E A, p. 221.
73. Ver nota 16 *supra*.
74. Ver *Síntese* 53, art. cit. pp. 246-250.
75. E A, 8, pp. 24-27.
76. E A, 45, 53 e *passim*.
77. H. C. LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, pp. 243-260.