

TRANSCENDÊNCIA IMANENTE: SOBRE A RELAÇÃO ENTRE DEUS E O MUNDO

Vittorio Possenti*

Resumo: A relação entre Deus e o mundo é uma questão que interroga o homem. No politeísmo grego o divino é de tal modo misturado ao mundano que não consegue agir nele. Diversa é a situação no cristianismo no qual Deus, embora transcendendo o mundo é 'prático' e atua na história mediante acontecimentos, entre os quais se destacam a Criação e a Encarnação. É mister elaborar a categoria paradoxal de 'transcendência imanente' para explicar o agir de Deus. Na época moderna ocorreu uma redução do conteúdo da sua idéia, preâmbulo do deísmo e do ateísmo, em virtude da prevalência de visões científicas de cunho matemático, mecânico, biológico, segundo as quais Deus deixa um traço mínimo de sino cosmo. Em seguida, o paper estuda as formas radicais da relação entre Deus e o mundo à luz da metafísica da participação e da presença pela graça, que desembocam enfim no *reditus ad Deum* do cosmo e do homem, como ato último da 'transcendência' imanente'.

Palavras-chave: Deus, mundo, transcendência imanente, deísmo, participação.

Abstract: The relationship between God and the world is a thought-provoking question for humankind. In Greek polytheism, the divine is so interwoven with the mundane that it cannot act without the latter. The situation is different for Christianity since God, although transcendent, is "practical" and acts upon history through events such as the Creation and Incarnation. It is of primary importance to elaborate the paradoxical category of

* Università di Venezia Cá Foscari, Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze – Pontificia Accademia delle Scienze Sociali – Comitato Nazionale di Bioetica. Artigo submetido a avaliação no dia 14/10/2007 e aprovado para publicação no dia 03/11/2007.

“immanent transcendence” in order to explain how God operates. In modern times, there has been a reduction of what is contained in the idea of God, leading to deism and atheism. This is due to the prevalence of scientific visions, of a mathematical, mechanical or biological nature, according to which God only leaves a minimum trace of himself in the cosmos. The paper will then move on to the radical forms of relationship between God and the world, by focusing on the metaphysics of participation and of the divine presence by grace, which lead to both the cosmos and man’s *reditus ad Deum*, as an ultimate act of “immanent transcendence.”

Key-words: God, the world, immanent transcendence, deism, participation.

Politeísmo antigo e monoteísmo bíblico. Deus é “prático”

Na trajetória espiritual do Ocidente a relação entre Deus e o mundo constitui uma questão cardinal desde o tempo dos primeiros pensadores gregos, que na esteira do volume de W. Jaeger (*A teologia dos primeiros pensadores gregos*) é possível denominar “teólogos”, ainda que o termo revista um significado algo diverso do que se tornou corrente com o cristianismo. O politeísmo grego, no qual era difusa a idéia da onipresença do divino no cosmo, conduzia ao respeito impregnado de veneração pela *physis*, uma vez que “tudo está cheio de deuses” (Tales). Não se deve pensar que tal posição fosse limitada aos albores da civilização grega, já que nos seus desenvolvimentos sucessivos, especialmente no estoicismo, era freqüente a idéia do mundo como templo, ou seja, como manifestação de Deus em virtude da visibilidade do divino no cósmico. Disso dão testemunho, entre outros, dois notáveis pensamentos de Plutarco e de Sêneca. Segundo o primeiro, “o universo é o templo mais sagrado, digno do próprio Deus ...” (*De tranquillitate animi*, 6, *Moralia*, 477c), pensamento ao qual corresponde o de Sêneca: “quando falamos do Altíssimo, que habita este maravilhoso universo, devemos entrar no templo sagrado do cosmo com um espírito de absoluta devoção” (*Quaestiones naturales*, VII, 30).

O cosmo ou o universo é, pois, um templo habitado pelo divino: estamos diante de uma visão que podemos chamar de “cosmoteísta”, na qual o divino – entendido freqüentemente de modo politeísta – está em toda parte, e a relação entre o divino e o mundo pode ser concebida como uma transcendência imperfeita e uma difusa presença imanente do primeiro no segundo. Isso se percebe na religião popular, da qual difere pelo menos parcialmente a teologia natural dos filósofos, não, porém, a teologia política e ainda menos a mítica ou poética, para ficar com a tripartição de Varrão. Nessa estrutura de conexões entre divino e mundano o ponto decisivo consiste no fato que o divino politeísta está a tal ponto misturado

com o mundo e os homens que não tem como efetivamente nele agir. Ele parece demasiado humano – os deuses estão sujeitos às nossas mesmas paixões –, e o seu agir superficial é previsível. O divino politeísta não é “prático”, não tem condições de agir eficazmente na vida.

Outra é a concepção do Deus bíblico e cristão. Aqui Deus, embora transcendendo o mundo, é sumamente “prático”, e atua na história. Tal é a característica distintiva da revelação cristã, que muitas vezes e especialmente hoje se torna problemática. Deus e a religião voltaram a ser um fenômeno moderno, mas, com frequência, contanto que não sejam práticos: pede-se a Deus que fique à devida distância da história e deixe o homem agir. A própria mensagem, repetida infinitas vezes, da “morte de Deus”, com frequência não significa a idéia absurda segundo a qual o Deus Eterno que existia antes agora não existe mais, mas que a verdade, a luz e a ação que procedem dele são consideradas extintas pelos homens de hoje, que Deus já não é uma possibilidade vigente para nós. Apagou-se a luz de Deus na história universal, de modo que a própria metáfora da “morte de Deus” acaba por dizer que ele não é (mais) prático, que é estranho e deve ficar longe do mundo dos homens.

“Deus atua na história” significa que a revelação se caracteriza não só por mensagens e palavras, mas também por acontecimentos, entre os quais se destacam a Criação e a Encarnação como relações sumas entre Deus e o mundo. De modo especial no Verbum caro Deus é próximo, não permanece a uma distância sideral, não é um Deus ausente, mas se inclina para o homem. “Deus atua na história” significa que sua presença se realiza na paradoxal idéia da “transcendência imanente”, na qual a máxima distância e a máxima proximidade dão-se as mãos. Transcendência imanente significa que o eterno se introduz no tempo e no mundo. Ela culmina na verdadeira morte de Deus, a morte na cruz na sexta-feira santa: Deus entrou a tal ponto na história que o homem pode matá-lo. Qualquer “transcendência imanente” era, pelo contrário, bloqueada no divino politeísta, como também no Uno plotiniano, entendido como um exemplo privilegiado do Deus dos filósofos. O primeiro se apresentava como demasiado imane para incidir verdadeiramente como alteridade na histórica, o outro demasiado transcendente para atuar no mundo, do qual tudo o separava e para o qual nada o inclinava.

Filosofia e fé: um duplo caminho

A profunda complexidade do nexos entre Deus e o mundo sugere que toquemos a nossa partitura nas duas teclas da filosofia e da Bíblia e, portanto, também na sua possível aliança (cf. Meu ensaio sobre a aliança sócrático-mosaica). Devemos percorrer – não se trata de metáfora – a via

dos filósofos e a da fé, conscientes de que não é sábio querer “libertar” a fé da filosofia e especificamente da metafísica, como têm repetido muitas vezes João Paulo II (encíclica *Fides et ratio*) e Bento XVI (discurso de Regensburg). Na base da atitude do aut-aut (aut fides aut ratio) está com frequência o pressuposto de que a razão humana se reduz exclusivamente ao âmbito dos fenômenos e que o único conhecimento possível seja a ciência. Por outro lado, a partir de Kant tornou-se para muitos um lugar comum que a razão teórica não tenha acesso a Deus e que a religião seja estranha ao âmbito do verdadeiro. Tomás de Aquino, ao invés, e a filosofia do ser não abandonam a via da razão metafísica e o caminho dos filósofos, nem renunciam à pergunta “*An Deus sit*”.

Em outros termos a ação de Deus no mundo, da qual a Bíblia traça as inúmeras sendas, pode e talvez deva ser compreendida nas suas possibilidades fundamentais à luz de uma filosofia metafísica que se volte para a raiz das coisas e que valha como pensamento ontológico. A primeira raiz do agir de Deus no mundo é o seu ser. Neste sentido, a abordagem metafísica mostra-se essencial e não substituível por outras: ela leva à afirmação que o invisível é mais real do que o visível. Por isso a metafísica é hoje tão difícil para nós ocidentais, habituados ao primado do visível, do concreto, do controlável. A escolha do registro ontológico é, além disso, necessária para debelar o erro do historicismo ou da moderna consciência histórica que introduz a cesura ilimitada entre histórica e teologia, entre história e supra-história. Tal consciência, constatando que a observação empírica e a verificação documental dos *acta hominum* não revelam nenhuma presença direta de Deus, opta imediatamente pela sua exclusão de princípio da história, enquanto não é atingível no *factum* e no *documentum* histórico. A metafísica ontológica toma outro caminho: recorrendo ao ser como transcendental fundante e, portanto, ao tema mais radical e universal entre todos, que supera as estreitezas do antropocentrismo, pensa o ser e a verdade do ser além dos postulados do sistema da separação entre Deus e o mundo, da autonomia da consciência histórica, os quais não podem dar conta de si mesmos.

O advento do monoteísmo bíblico e da doutrina da criação exerceu uma imensa transformação sobre o sistema helênico, salvando a teologia natural filosófica, mas rejeitando o que tendia para a idolatria. Deste processo que foi a obra dos primeiros séculos da era cristã, o discurso de Paulo em Atenas (*Atos 17,22ss*) representa um ponto eminente, já que nele se encontra, além do anúncio claro e nítido da novidade cristã, o traço de uma aliança entre o Deus dos filósofos gregos, distante do politeísmo da religião popular, e o Deus bíblico: uma aliança na qual o diálogo com o helenismo e a filosofia acompanhou a primeira difusão do cristianismo em um processo que comportou o assumir, o corrigir e o refutar. O discurso de Paulo pela sua importância mereceria um amplo comentário. Aqui me limito a um só ponto. A primeira parte do anúncio refere-se a Deus criador, que fez o céu e a terra, que é o seu Senhor, que não habita em templos

construídos pelas mãos do homem, e que dá a todos vida e respiração. Conclui-se com o célebre “nele vivemos, nos movemos e existimos, como também alguns dos vossos poetas disseram, já que somos da sua própria raça”. Portanto, Deus fez o mundo e tudo o que nele se encontra. O apóstolo, procedendo à crítica do politeísmo e da idolatria, segundo um método próprio do judaísmo helenístico, encontra em alguns pensadores e poetas gregos pontos de apoio para alargar o entendimento sobre o monoteísmo e introduzir o tema da criação.

O discurso de Atenas mostra a grandeza e os limites do encontro entre cristianismo e cultura grega, à qual o cristianismo conferiu uma abertura que ela não possuía, abrindo-a ao tema da creatio ex nihilo e ao da Encarnação e Ressurreição. Como sabemos, é sobre este último tema que Paulo encontrou uma rejeição. Deus criador é talvez pressentido pelos filósofos gregos, mas a plena verdade da criação permanece ignorada por eles. O Deus de Abraão, Isaac, Jacó, Moisés, enquanto criador, não é o Deus dos filósofos gregos, para os quais Deus é o Demiurgo (cfr. Timeu, 28c). Somente com a fé bíblica e com a revelação do supremo nome divino no Antigo Testamento (Eu sou aquele que é; Sou o Ser [Ex 3,14]) a filosofia pode chegar ao conhecimento da verdade da criação. Uma vez que criar significa pôr, a partir do nada, o ser total daquilo que é criado, só um Deus que é o esse ipsum pode ser criador. Não pode, ao contrário, sê-lo um Deus que seja apenas causa primeira das mudanças no mundo, mesmo que pensado nobremente como Pensamento do pensamento, como é o Deus de Aristóteles que alcança o monoteísmo, mas não a criação.¹

A primeira relação entre Deus e o mundo é a criação

Nosso tema é o Deus creans, não o Deus sapiens, patiens ou ludens. A primeira ação de Deus em relação com o mundo é a sua criação, com a qual se manifestam a “praticidade” de Deus e a possibilidade da relação entre Deus e mundo. A criação representa a primeira e fundamental comunicação de Deus e a sua revelação originária, endereçada a todo ser humano. Criando, Deus se revela e põe as premissas necessárias para ulteriores revelações. Com a criação se inicia o movimento de saída da Fonte, ou seja, o exitus a Deo, ao qual no círculo da Totalidade segue o reditus ad Deum

¹ Há uma diferença fundamental entre criar e produzir ou transformar. É essa a diferença abissal entre criação (creatio) e mudança (mutatio): na criação a Causa primeira é causa total que põe todo o ser do criado, enquanto na mudança entra em jogo apenas uma causa eficiente da transformação. Por isso o Deus aristotélico é concebido como causa/motor imóvel da mudança, não como causa primeira e única que põe o finito extra nihil.

das coisas. Não se trata do círculo neoplatônico de saída do Uno e retorno ao Uno, mas do círculo bíblico e especialmente neotestamentário. Nas relações entre Deus e o mundo são logicamente possíveis cinco alternativas:

- um Deus sem mundo (Deus é solitário, não cria)
- um mundo sem Deus (ateísmo)
- ou Deus e mundo tomados em conjunto segundo três modalidades:

a) a primeira na qual o mundo não é necessário, mas contingente e criado e, portanto, acontece como um reenvio a Deus e como hospedando uma presença dele;

b) a segunda na qual Deus e o mundo/Natureza se pertencem mutuamente. Esta co-pertença pode revestir duas formas distintas: a de Spinoza e a de Hegel. Com o Deus sive Natura a Ética spinoziana anula qualquer diversidade entre os dois termos e os identifica com a ordem geométrica necessária do mundo. O Deus sive Natura é a substância única e absoluta que existe em si, de tal modo que nada pode existir fora de Deus e tudo é um modo de Deus. Uma das proposições fundamentais da Ética é que “além de Deus não pode dar-se nem conceber-se nenhuma substância” (livro I, proposição XIV). Na versão hegeliana Deus e o mundo se co-pertencem de tal modo que Deus só é Deus com o mundo. O tema de Hegel é o infinito na sua unidade com o finito. Isto significa que o finito é “ideal”, não real. Esta, que para Hegel é a proposição fundamental da filosofia, pode também significar que o finito, enquanto é algo de existente e real, não é realmente finito, mas é o próprio infinito, de forma que um e outro se pertencem mutuamente. A unidade entre Deus e o mundo, infinito e finito, significa que o Absoluto é processo – não é o Uno separado de Plotino –, no qual Deus conhece a si mesmo nos homens e no mundo. E este saber que é a autoconsciência de Deus vale igualmente como o saber que os homens têm de Deus: a religião é tal unidade, i.e. a unidade do espírito divino e do humano, mas apenas na forma da representação.

c) finalmente, uma terceira modalidade, na qual Deus e mundo tendem a ignorar-se, ou seja, o deísmo: Deus longínquo, ausente, perdido nos espaços infinitos e o homem sozinho e querendo ser tal. Deus, portanto, não abertamente negado, mas sem influência, sem nenhuma presencialidade mundana, sem “transcendência imanente”. Segue-se daí que o Deus transcendente, considerado infinitamente distante para a razão, torna-se acessível somente e de maneira precária pela fé. Esta não podendo fundar-se em nada além do seu próprio ato, assume o caráter de uma crença como que cega.

A tradição da teologia cristã elaborou profundamente a relação criacionista entre Deus e o mundo. Na criação, justamente no interior da comunicação do ser que a constitui, acontece uma iluminação, um lumen que parte de

Deus e que se espalha por todos, nos quais e dos quais dizem os Salmos: “Resplandeça sobre nós, Senhor, a luz do teu rosto / signatum est super nos lumen vultus tui, Domine” (4,7) e ainda: “Na tua luz vemos a luz” (35/36, 10). Segundo Tomás, a iluminação é uma impressio luminis divini in nobis.² Neste sentido, a criação é a condição para a “legibilidade do mundo”, enquanto a transcendência imanente deixou sinais de racionalidade no cosmo. A legibilidade do mundo remete radicalmente a uma Inteligência que comunica algo de si mesma no claro-escuro e que na criação opera uma revelação que deve ser entendida no duplo sentido de desvelar (revelatio) e de manter velado (re-velatio). Por isso, uma plena legibilidade do mundo não é possível. Entretanto, a parcial legibilidade do mundo remete a uma certa legibilidade de Deus da qual falou São Paulo na Carta aos Romanos: “Desde a criação do mundo até hoje, as suas [de Deus] perfeições invisíveis podem ser contempladas com a inteligência nas obras por ele realizadas, como a sua eterna potência e divindade.” (1,20)

Causalidade e participação

A legibilidade do mundo tornada possível por Deus Criador e a legibilidade de Deus através do mundo podem ser compreendidas e elaboradas no quadro da metafísica da participação. Só pensando Deus como o esse ipsum e a relação entre o Ser e os entes como um nexos de causalidade e participação é possível chegar à verdade da criação e elaborar a ligação entre finito e infinito na forma da dependência real do finito para com o infinito e da presencialidade ativa do segundo no primeiro.

Não há outro fundamento último nem motivação mais radical do nexos entre Deus e mundo, a não ser o fato de que frente à imensa variedade dos entes mundanos, Deus se apresenta como o ser sem ulterior determinação, um oceano infinito de existência. Deus e as coisas têm em comum que, participando as coisas do ser, Ele é o próprio Ser, que as sustenta na existência e, por isso, é para elas mais íntimo do que elas mesmas. O impulso contemplativo para explorar a natureza do cosmo e de Deus não foi talvez jamais tão estimulado como na filosofia cristã que, tendo concebido a identidade entre Deus e o Ser, visualizava no conhecimento ontológico do ente um modo de alcançar uma compreensão menos imprópria de Deus. Se a reflexão não recua diante desses fatos, deverá reconhecer que nenhum pensamento se mostra tão penetrado da questão do ser como o cristão e tal impulso cognoscitivo não brota em primeiro lugar de fontes gregas, mas sim bíblicas. [Sobre o processo especulativo que conduziu à identidade Deus=Esse, veja-se o Anexo].

² Cfr. S. Th. I-II, q.91, a.2.

A ligação entre Deus e mundo foi elaborada pela teologia e filosofia cristãs segundo dois caminhos, da causalidade e da participação, que encontram em Tomás de Aquino – é a tese de C. Fabro – uma grandiosa integração. Ele fez convergirem a instância platônica da participação e a aristotélica do ato e da potência, que são sintetizadas por ele à luz da verdade da criação. A doutrina platônica da participação, liberada da super-estrutura neoplatônica da emanção do mundo a partir do Uno através de intermediações, se reencontra na teologia cristã, tanto quanto a perspectiva aristotélica da causalidade e da dialética ato-potência. Deste modo, Tomás chega a uma síntese criativa original (no sentido de que não é a mera soma dos seus componentes) de platonismo e aristotelismo. No platonismo histórico a participação elimina a causalidade, ao passo que Tomás liga a participação platônica à causalidade aristotélica à luz da doutrina da criação. Destarte, ele funda os existentes no Ser, o finito no Infinito, posição na qual, juntamente com a prova do Imutável, consiste o núcleo radical da metafísica.

No centro da filosofia do ser está o seguinte juízo: o próprio Ser é o participado por excelência (logo, não a idéia, a lógica, a medida, etc.) e todo ente e, portanto, o finito, é o participante. Este último recebe do primeiro tudo o que possui. O paradigma fundamental da participação se individua, pois, na participação transcendental dos entes no ser, em cujo âmbito reside a dialética do Uno e dos Muitos: o Uno comunica (*partem dat vel comunicat*) algo de si aos Muitos e estes participam (*partem capiunt*) do Uno. É importante notar que a participação metafísica fundamental não é a da parte ao todo, mas sim a do ente ao ser. Esta participação coloca em planos ontológicos diversos participado e participante e difere profundamente da relação de participação parte-todo, na qual os dois elementos estão no mesmo plano ontológico, o que, no caso da relação Deus-mundo conduziria ao panteísmo.

Participar, como muitos outros termos da linguagem filosófica que nos chegaram através de Roma ou foram por ela forjados, provém do latim *participare*. Participar é como que *partem capere* (ter parte em ...) em alguma coisa, recebendo. É assim que o entende Tomás em primeiro lugar quando observa que participar significa *aliquid ab alio accipere* (In *Met.* I. I, *lectio* 10). Trata-se de um primeiro significado passivo de participação, ao qual se acrescenta um segundo ativo, o de *partem dare vel communicare*: não só, pois, tomar parte na direção que vai do participante ao participado, mas também dar parte ou comunicar no caminho que procede do participado ao participante, aspecto que assumirá o máximo relevo na doutrina da criação e nas suas conquistas e implicações especulativas imediatas.³ Trata-se, observa C. Fabro, de dois significados opostos “os quais conver-

³ De participar deriva também o termo *participio*, que significa que ele tem parte tanto ao nome como ao verbo, e do qual pode derivar o substantivo. Por exemplo, do verbo “presidir” provém o *participio* “presidente” e o substantivo “o presidente”.

gem no enunciar um ato comum, o ato de presença, já que seja aquele que dá como o que recebe realiza uma sua presença, ou seja faz-se presente de algum modo ao outro. Deste modo a participação exprime o momento crucial da Diremition do ser. A participação apresenta-se, portanto, como realização e constitui assim a relação metafísica fundamental nos seus dois momentos tensoriais de “unidade” e “diferença”, que o Uno tem para com os muitos e que os muitos têm para com o Uno. Graças à dialética da participação o Uno pode estar com-e-nos muitos, permanecendo indiviso em si mesmo, e os muitos podem estar juntos no Uno, embora permanecendo distintos dele, por causa da diferença ou Diremition originária entre o Ser e o ente.”⁴

A herança da metafísica platônica da participatio é valorizada ao máximo pela doutrina cristã da criação, uma vez que, ao criar, Deus comunica algo de si mesmo ao mundo e especialmente ao homem. A criação não é em primeiro lugar produção, mas participação e comunicação: comunicação de ser, de vida e de luz. Este núcleo central escapa às posições que se desenvolveram nos últimos séculos, segundo as quais Deus é um puro técnico ou matemático ou artífice. Na realidade, ao criar, Deus comunica, não produz, já que a produção pertence ao âmbito da transformação, da mudança, não da criação a partir do nada. É preciso dizer: Deus é prático, não técnico.

O profundo alcance da metafísica da participação se revela em dois exemplos dentre muitos outros. Na segunda carta de Pedro fala-se dos bens grandíssimos e preciosos dados aos que crêem, a fim de que eles se tornem participantes da natureza divina (cfr. 2Ped 1,4). E na teologia se ensina que a lei moral é a participação da lei eterna na criatura racional, ou seja, uma comunicação de Deus para com o homem.

Sobre a dialética descendente da idéia de Deus na modernidade

Seguindo a Bíblia e as coordenadas da metafísica da participação, Deus aparece como doador e comunicador do ser. Criando Ele comunica ser, vida e intelecto. Com o advento da ciência moderna e das posições pós-metafísicas a legibilidade de Deus através do mundo foi confiada com freqüência às ciências e isso acarretou uma redução do conteúdo da idéia de Deus e do seu ser prático, redução essa que afeta não poucos núcleos da cultura ocidental.

⁴ FABRO, Cornelio, Partecipazione e causalità, SEI, Torino, 1960, 630.

O resultado de tal tentativa não era seguro no sentido de que o criacionismo orienta a colher a natureza reveladora ou simbólica do cosmo mediante um caminho plural capaz de tirar proveito da interfecundação da linguagem teológica, da metafísica e da científica, contanto que cada uma delas saiba evitar o reducionismo. Caminho fecundo é certamente o de buscar o implícito ontológico e religioso do sistema das ciências ocidentais, avançando além do presente hiato entre natureza, ser e Escritura. Continua com efeito a ter valor a idéia subjacente à pesquisa da ciência, ou seja, que no cosmo vive uma racionalidade da qual a ciência depende no seu descobrir. A mente não é, portanto, idealisticamente o ponto de partida e de chegada de todo conhecimento e de toda experiência, e as leis da natureza manifestam a sua intrínseca inteligibilidade (pelo menos, quantitativo-matemática), não as formas a priori do nosso intelecto. Ainda hoje é possível percorrer o imenso material oferecido pelas ciências ocidentais, no qual é posto à disposição um certo acesso à inteligibilidade do mundo, procurando nele hermeneuticamente os traços do ser e do divino, contanto que não se confunda o conhecimento metafísico do ser com o conhecimento científico da natureza, que dependem de diferentes formas de abstração na relação intelecto-objeto, mas também contanto que se considerem ambos autêntico conhecimento.

A astronomia e a física do século XVI ao XVIII entenderam com frequência Deus como matemático, geômetra e até como “mecânico”. Descobrir nas coisas uma lei matemática e uma medida geométrica inclinava para tal solução. Para Galileu, o livro da natureza estava escrito em caracteres matemáticos ou geométricos, e a semelhança entre Deus e mundo era principalmente matemática, como talvez pensasse também Leibniz (*dum deus calculat et cogitat, fit mundus*). Ora, se Deus fosse fundamentalmente um arquiteto matemático, o inteligível por excelência seria a matéria, a res extensa atingida através da matemática e da geometria, e a vida seria entendida dentro de tal dimensão. A inteligibilidade acessível a nós não seria a dos objetos metafísicos, alma, espírito, Deus, mas a da matéria inerte sujeita só ao movimento local.⁵

É claro que, na passagem de um Deus comunicador de ser e de vida a um Deus quase só matemático, perde-se um importante conteúdo da idéia de Deus e caminha-se na direção de um perigoso reducionismo, no qual o axioma “Deus é prático” se torna cada vez menos compreendido, a natureza de Deus cada vez mais obscura e pobre, com conseqüências de grande relevo para o entendimento do nexos entre Deus e mundo. A cultura anterior e a presença ainda significativa da teologia e da metafísica reequilibravam de certo modo o quadro e não consentiam na redução de Deus a mero matemático ou geômetra. Mas o desafio estava lançado. Ele foi assumido pelo deísmo, secundário até o século XVIII, mas que em

⁵ Sobre estes aspectos cfr. JONAS, Hans, *Dio é un matematico?* Genova: Melangolo, 1995.

seguida adquiriu um grande relevo, tornando-se não raro a antecâmara do ateísmo. Sobre estes temas pode ajudar um pensamento de João Paulo II: “Todavia o processo de afastamento do Deus dos Padres, do Deus de Jesus Cristo, do Evangelho e da Eucaristia não implicava a ruptura com um Deus transcendente acima do mundo. De fato, o Deus dos deístas esteve sempre presente, talvez tenha estado presente mesmo nos enciclopedistas franceses, nas obras de Voltaire e de Jean-Jacques Rousseau, ainda mais nos *Philosophiae naturalis principia mathematica* de Isaac Newton, que assinalam o início da física moderna. Este Deus, porém, é decisivamente um Deus fora do mundo. Um Deus presente no mundo parecia inútil para uma mentalidade formada na perspectiva de um conhecimento naturalístico do mundo. Do mesmo modo, um Deus atuante no homem tornava-se inútil para a ciência moderna do homem que examina os seus mecanismos conscientes e inconscientes ... O racionalismo iluminístico podia aceitar um Deus fora do mundo, sobretudo porque esta era uma hipótese inverificável. Em todo caso, era imprescindível que esse deus fosse expulso do mundo.”⁶

Poder-se-ia dizer que no deísmo Deus não é “prático”, ou ainda que reina mas não governa. Esta fórmula política transferida ao modo de governar do Senhor não se aplica à teologia criacionista da transcendência imanente, na qual o oximoro assinala a impossibilidade de separar transcendência e imanência. Posteriormente com a descoberta das leis da vida e do seu caráter originário, constituído pela autoconstrução e autopoiese, o Deus matemático poderia ter sido entendido, sobretudo, como “biólogo” e fazedor de vida, resultando daí uma sua mais completa representação: a maravilha da vida que por toda parte acontece e superabunda remete a um Vivente perfeito e sumo. Se tal processo aconteceu só em modesta medida é porque com frequência prevaleceu o reducionismo com sua tentativa de reconduzir o fenômeno-vida a mecanismos físico-químicos, se bem que matemática e mecanicismo não sejam adequados para dar razão do ser vivo. O monoteísmo criacionista eliminou certamente o politeísmo e a alma do mundo presente no platonismo que pensava o cosmo como um grande

⁶ JOÃO PAULO II, *Varcare la soglia della speranza*, Milano: Mondadori, 1994, p. 56s. Merece uma observação a alusão a Newton, o qual, negando expressamente que Deus seja a alma do mundo e convidando a pensar que Deus e mundo não se exigem nem se co-pertencem necessariamente como a alma e o corpo, parece orientar-se para a idéia de uma transcendência de domínio. Enfrentando no *Scholium generale* dos *Principia* o tema, Newton observa: “Ele [Deus] rege todas as coisas não como alma do mundo, mas como senhor de todos os universos e por seu domínio costuma ser chamado Senhor Deus, pantocrator [“onipotente”]. Deus é, com efeito, uma palavra relativa e se refere aos servos: e a divindade é o domínio de Deus, não sobre o próprio corpo, como sustentam aqueles para os quais Deus é a alma do mundo, mas sobre os servos. O sumo Deus é o ente eterno, infinito, absolutamente perfeito. Mas um ente que não tem domínio, por mais perfeito que seja, não é o Senhor Deus”. A relação entre Deus e mundo é pensada segundo a conexão que vigora entre Senhor e subordinados, no sentido de um domínio imediato do Senhor sobre o mundo, sendo a onipresença uma consequência direta do seu domínio.

animal. Não eliminou, porém, nem a alma, nem a vida, nem reduziu tudo à causa eficiente, antes inaugurou a comunicação universal do ser. Retirou a alma da matéria inerte, mas não da vida, e desse modo exaltou a vida, que não é movimento local, nem é redutível à mecânica. Deus não é um puro matemático ou um criador geométrico, simplesmente porque a criação é mais vida do que matemática, intuição que de certo modo estava expressa na idéia de alma do mundo.

Ora bem, com o avanço do deísmo o Deus “biólogo” tende a sair de foco, ao passo que o Deus grande relojoeiro do universo, o Deus grande mecânico, ocupam a cena. Estas maneiras de compreender pensavam Deus como uma entidade capaz de produzir a ordem, mas que, depois de ter posto em movimento o todo, permanecia distante dele. Tratava-se de um deísmo, já então próximo do ateísmo, mas que mantinha certa ligação com uma inteligibilidade matemática do cosmo. Desde algum tempo, também esta abordagem tornou-se lateral e, quando se faz referência a Deus, ele é pensado como mero Técnico dotado de potência, que com o seu fazer (produção e não ação) desdivinizou o mundo e o entregou à Técnica e ao homem.

Nesta perspectiva emerge uma interpretação desconstrutiva do criacionismo, na qual se misturam elementos heterogêneos, provenientes de Nietzsche, de correntes radicais da teologia protestante e do cientismo moderno. Afirma-se que a fé cristã, diversamente do politeísmo grego, é responsável pela completa desdivinização do mundo em virtude da absoluta separação estabelecida entre o Deus transcendente e as coisas, de modo que a própria secularização seria um desfecho necessário do cristianismo. Onde os deuses foram afugentados pelo monoteísmo, já não há o divino, mas apenas um Deus muitíssimo distante que está ausente do mundo e não se preocupa com ele. Mais ainda, a criação, entendida como o ato do Supremo Técnico, que causa e produz as coisas e dispõe delas com ilimitada liberdade, estaria na origem do poder integral de disposição exercido pela Técnica moderna e de seu inerente niilismo. Este proviria do primado da causa *efficiens* – maneira, aliás, errônea de pensar o ato de criar, entendido como um produzir – e da mera accidentalidade dos entes mundanos, que não teriam uma ‘natureza’ ou essência a ser respeitada, mas que seriam meros objetos disponíveis para qualquer transformação. A estes débitos acrescenta-se às vezes que o cristianismo é responsável por uma mudança da própria idéia de filosofia, que no mundo grego se apresenta como animada pela paixão do divino (cfr. p. ex. Platão), ao passo que no cristianismo foi desclassificada como conhecimento e serviço do ser mundano, sendo o autêntico serviço divino reservado somente à teologia revelada.

Quando tal crítica provém de correntes teológicas, apontam-se os traços da origem da metafísica moderna do mundo sem Deus na teologia escolástica (sobretudo nominalista) do Deus sem mundo, ou seja, de um Deus a tal ponto misterioso, transcendente e estranho, que no próprio momento da

criação abandona as coisas criadas ao seu destino temporal e mundano. Investidas assim da perda de qualquer vestígio de sacralidade e de teofanicidade, elas já não manifestam nada nem remetem de nenhum modo a um outro. A concepção técnica da causalidade divina torna-se como que um preâmbulo do mecanicismo que permeou profundamente o pensamento moderno a partir do século XVII.

Quer a prevalência da idéia de um Deus apenas Técnico seja a conseqüência do declínio teológico há pouco esboçado, quer provenha talvez com maior verossimilhança do deísmo, do cientismo e da pós-metafísica, o ponto de chegada é claro: com a criação Deus não comunica nada e deixa um traço mínimo de si no cosmo, aquele traço que permite entendê-lo como causa eficiente infinita da produção do mundo, como Potência suprema, como um Técnico animado de vontade de potência, que põe em movimento o todo e vai embora. As conseqüências antropológicas do processo apenas esboçado são particularmente importantes, já que, ao despedir-se Deus do mundo, se seguiria a superação moderna da condição de criatura por parte do homem e a sua substituição por um sujeito que se entende como produtor livre e autônomo do próprio destino. O homem alcança assim uma nova consciência de si, na qual querendo valer por si mesmo, deve doravante conquistar noutro plano a certeza de si. Ele já não se recapitula em Deus, mas se auto-afirma projetando-se no domínio técnico das coisas e na produção eficaz de efeitos. A verdade transforma-se em certeza de si do sujeito, em vontade de poder e capacidade de domínio sobre o ente.

O processo evolutivo esboçado é um processo de declínio, no qual o conteúdo da idéia de Deus pouco a pouco diminui, o deísmo cresce até o ateísmo, o nexu Deus-mundo se reduz a um fazer técnico, de modo que o criado oferece uma significação sempre mais pobre do Criador. A primeira ação de Deus em relação ao mundo – a criação – sofre uma drástica restrição, de modo que a idéia que Deus é prático significa sempre menos. Já não encontramos traços de Deus, nem em nossa vida nem no universo e avançamos na direção do domínio técnico do universo e de nós mesmos. A tal acontecimento ligam-se o enfraquecimento das legibilidades do mundo diversas da matemática e mecânica e o desvanecer-se da legibilidade de Deus, que se torna para nós cada vez mais incompreensível. Daí se segue a crescente e por vezes trágica dificuldade, no atual clima cultural dominado por outras categorias, de entender Deus como transcendência imanente atuante, e, portanto, como comunicador, salvador, que habita no interior da pessoa.

No atual Zeitgeist dominado pelas ciências e pelas correntes pós-metafísicas a criação, enquanto primeira ação de Deus em relação ao homem, fica sujeita a uma compreensão reducionista por causa das dificuldades de entender a metafísica do ser e da participação e do 'nihilismo técnico', que pensa todo ente somente como mero substrato disponível para qualquer transformação. Percebemos hoje o forte influxo que exerce esta visão e a crise à qual conduz

a interpretação fundamentalista da técnica (e da evolução). Mas não é retomando a relação com o sentido grego do divino e abandonando a aliança especulativa entre greccidade e cristianismo por uma suposta incapacidade da filosofia cristã de gerir teoreticamente o nexos entre transcendência divina e imanência mundana, que se poderá encontrar uma saída desta situação. O intento de escapar dos resultados totalmente dessacralizados do cientismo tecnológico, no qual cada coisa não revela maior densidade do que a de valer como mera somatória de matéria e energia, é sadio. Não, porém, o caminho sugerido, que deve antes meditar novamente sobre o tema da criação com tudo o que isso implica quanto à concepção do ser, da causalidade, da relação do mundo com Deus. É mister reconquistar hoje a leitura do implícito ontológico e teológico das ciências frente à pretensão de alguns setores de investir o sistema das ciências em princípio supremo da realidade, aquele princípio que, marginalizando qualquer outra linguagem, pretende predeterminar o campo de qualquer objeto possível.

Formas da transcendência imanente

Retomemos a questão central: o mundano é a tal ponto estranho ao divino que possa ser pensado a partir do momento da criação como totalmente independente de Deus e abandonado somente a si mesmo? Se a perspectiva neo-iluminística, que procede *etsi Deus non daretur*, e a visão neopagã que tende a um novo panteísmo como antídoto à suposta desertificação teológico-cristã do mundano, parecem defrontar-se com sérios limites, é necessário visitar algumas formas da transcendência imanente, na linha de uma compreensão mais profunda do criacionismo.

A teologia da Patrística e da Escolástica procedia segundo dois critérios, dos quais um afirma e o outro nega a semelhança entre Deus e o cosmo, configurando um caminho estreito mas suficiente para entender a relação entre eles. A) o critério criacionista, segundo o qual Deus se revela no mundo em virtude de certo grau de semelhança entre a Causa primeira e seus efeitos criados, do qual se nutre a analogia entis; B) e o critério da absoluta diferença entre Deus e os entes, estabelecida pela identidade entre existência e essência em Deus e de sua insuperável diversidade em relação a qualquer ente existente ou pensável.

A) Atribuindo uma relação necessária não em Deus para com as coisas criadas, mas nessas em relação a ele, o criacionismo bíblico não poderia de per si conduzir a um mundo sem Deus. A criação, não se apresentando como termo dialético necessário da atividade divina, refere-se a esta como efeito da sua causalidade livre. Deste modo o mundo se relaciona com Deus não como seu limite externo (uma idéia desse gênero se encontra na

Cabala hebraica e é denotada no conceito de *tsim-tsum*, segundo o qual Deus criando se retrai em si mesmo e dá lugar para o mundo: conceito manco, que parece implicar que cosmo e Deus se coloquem no mesmo plano ontológico, de modo que quanto é atribuído a um deva ser retirado do outro), nem como seu termo dialético necessário. O mundo pode sem exagero ser entendido como uma esfera ou uma região teofânica, sendo Deus sem dúvida absolutamente transcendente ao mundo, mas ao mesmo tempo profundamente presente nele, segundo uma modalidade de transcendência imanente ou presencial, que é o ato próprio de Deus e o seu segredo.

A teologia procurou desenvolver as várias modalidades dessa transcendência imanente das quais três serão sucintamente apresentadas: presença de criação em todos os entes; presença de inabitação nos espíritos; presença do belo ou via da beleza. Acrescentaremos um quarto elemento, que em sentido estrito não concerne a transcendência imanente, mas a praticidade de Deus e a politicidade da religião.

A1) Voltando-nos para a linguagem bíblica, encontramos no Salmo 139/138 uma expressão poderosa da presença de criação: “Se subo ao céu, lá estás; se desço aos infernos, eis que estás ali. Se tomo as asas da aurora para habitar na extremidade do mar, também lá me guia tua mão e me segura tua destra”. Traduzida na linguagem teológica, a transcendência imanente de Deus nas coisas é vista como uma presença de causalidade, de conservação, de conhecimento, de potência e de essência. Os três primeiros termos quase não requerem comentário, ao passo que a presença de potência significa que Deus dá aos entes a sua capacidade de agir e a presença de essência que lhes dá o ser como são.⁷ O fundamento real da transcendência presencial de Deus ao mundo e no mundo reside na sua criação do ser (*actus essendi*) das coisas. Este é o ato próprio de Deus, propenso a criar o que de mais íntimo e radical existe nelas, já que o esse constitui o ato primeiro e último, que subsiste como *enérghēia* imóvel e em repouso no coração do ente. Deus, enquanto *Esse ipsum*, é infinitamente rico de todos os modos de ser que se encontram despotenciados e dispersos nos entes, com os quais não se confunde.

Através da transcendência imanente o aquém e o além dão-se as mãos mais do que imaginamos. Eles se tocam a todo instante, já se entrecruzam desde agora, de modo que o segundo nascimento ou renascimento (ressurreição) não é um milagre maior que o primeiro nascimento. Há mais do além em um só instante do aquém do que em toda a história universal de Hegel.

A2) Quanto à presença de inabitação, podemos referir-nos a S. João, especialmente ao discurso da Ceia: “Naquele dia sabereis que eu estou no Pai e vós em mim e eu em vós... Se alguém me ama, guardará a minha palavra

⁷ Para um aprofundamento, cfr. JOURNET, Ch., *Entretiens sur la grâce*, Saint Maurice: Ed. Saint Augustin, 1969, cap. I.

e meu Pai o amará e nós viremos e habitaremos nele. .. Permanecei em mim e eu em vós (14,20.23 e 15,4); e ao Apocalipse: “Vi a Cidade santa, a nova Jerusalém, que descia do Céu ... E ouvi, vinda do trono, uma grande voz, que dizia: Eis a tenda de Deus com os homens: ele habitará com eles e eles serão seu povo...” (21,2).

A mensagem dessas passagens torna impossível imaginar que Deus depois da criação se desvencilhe do mundo e do homem, abandonando-os à sua sorte intramundana. A transcendência imanente de inabitação, orientada à união mística, guia em última análise em direção ao *reditus ad Deum*, em direção ao cumprimento do círculo do Todo e do Absoluto, quando Deus será tudo em todos. O fundamento da inabitação está na doutrina da imago Dei. Enquanto criado à imagem de Deus, o homem é *capax dei* e pode hospedar a Trindade mediante a descida nele da graça que transforma a alma e a torna apta à inabitação imediata das Pessoas divinas.

A3) Na busca do implícito ontológico do conhecimento assume um papel especial a intuição da transcendência presencial criadora, em virtude da qual o cosmo é símbolo de uma Beleza e de uma Ordem com a qual o homem pode entrar em comunicação. Falando da ascensão do visível ao invisível na frase supracitada (Rm 1,20), Paulo certamente pretendeu incluir a via da beleza já indicada no livro da Sabedoria: a partir da beleza das criaturas se entende a do criador. A transcendência presencial, além de impedir com a criação contínua a desagregação total do ente, é o fundamento da esteticidade da criação e da beleza que nela se revela. Fundada no *Logos/Nous* a natureza aparece como sempre nova, resplendente produtividade de formas, como arte e poesia. É um teatro no qual a natureza declama a si mesma. Materialismo e mecanicismo não são capazes de dar razão deste fenômeno tão significativo, pelo qual Natureza e *Nous* se requerem reciprocamente. A tríade ser-vida-intelecto, que se manifesta no cosmo segundo uma dialética ascendente que sobe em direção ao ápice, no qual o ser é pensamento, não se realizaria no cosmo, se não existisse já antes e de modo infinito em Deus. É mister avançar até a afirmação mais inequívoca: se fosse pensável a completa separação de Deus em relação ao mundo e concebível a sua ausência com o total retirar-se em si mesmo do Absoluto, não haveria arte. Que é afinal a arte, se não um colher na natureza os logoi e as formas, ou seja um raio do espiritual no sensível? Na arte se manifesta o esplendor espiritual e sensível da forma na qual reluz uma participação finita do divino Artista ou Poeta. Intuições que se encontram expressas em uma poesia de Goethe:

“A ele [a Deus] se atribui
mover de dentro o mundo,
a natureza em si,
nutrir a si mesmo nela,
de modo que àquilo que nele

vive e se move e é,
jamais sua força, jamais
seu espírito faltará” (Gott und Welt)

A imanência de Deus nas coisas funda a de uma coisa na outra, onde cada uma é ao mesmo tempo universo e relação, na qual se dissolve o limite da absoluta separação própria do mecanicismo. Cada coisa está na outra e todas estão no todo. E é nesse nível que pode ser pensada a unidade dos contrários. No belo acessível a nós homens, ou seja, o belo estético que se frui pelos sentidos, abre-se uma vereda que conduz ao belo transcendental, que é o esplendor e o fulgor de todos os transcendentais reunidos. Na beleza estética acontece uma encarnação sensível do Belo transcendental, e uma prova que a encarnação é possível. Também a poesia como alma secreta de todas as artes provém do sopro do divino Poeta e jorra da contemplação. “Tudo quanto existe verdadeiramente é contemplação. De modo semelhante, tudo o que é produzido em virtude da contemplação, é, por sua vez, contemplação. Surgiu, com efeito, graças ao fato de que aquele [o Primeiro] contemplava” (Enéadas, III, 8,7,1-3). Não se pode por isso excluir que as atuais dificuldades da arte tenham uma origem teológico-metafísica, enquanto a divina presencialidade imanente não é mais percebida e em seu lugar circula a idéia de um cosmo sujeito a um infinito devir sem finalidade.

A4) Praticidade e politicidade de Deus

No tema da transcendência imanente radica-se também aquele tipo específico de nexos entre Deus e o mundo que é a relação entre Deus e a sociedade e a política. Na relação entre Deus e o mundo o monoteísmo cristão apresenta-se como profundamente diverso dos outros monoteísmos, enquanto é um monoteísmo trinitário e um monoteísmo “incarnatório”. Em função do primeiro ponto de vista ele não pensa o governo divino do universo na forma de uma poliarquia ou oligarquia ou oclocracia, mas na de um regimento unitário, sem com isso pensar o monoteísmo como uma monarquia divina que forneça um modelo político. Na ligação que existe entre o monoteísmo e a política não se pode fundamentar a tese de que o primeiro remeta a uma concepção política monárquica (veja-se a crítica de Peterson expressa em *O monoteísmo como problema político*, 1935, que, entretanto, terminava sem motivos adequados com o juízo sumário da liquidação de qualquer teologia política).

Em segundo lugar, a mensagem salvífica de Jesus Cristo refere-se profundamente à política, porque a forma suprema de transcendência imanente é a encarnação, é Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Do lado da mensagem bíblica não é possível haver dissociação entre o que acontece no mundo do espírito e o que sucede na realidade civil e histórica. A posição secularista que separa abruptamente transcendência e imanência e escolhe esta última não possui legitimidade teológica.

Entrando no espaço da política a relação entre Deus e mundo se traduz no da relação entre Deus e a sociedade, no qual o tema da transcendência imanente assume as características da teologia política como disciplina que estuda a relação entre Deus e a sociedade dos homens e em segundo plano entre a religião e a sociedade. Muito de seu conteúdo depende do modo de elaborar os conceitos de Deus, homem, religião, mundo. Uma coisa é pensar ou imaginar Deus como uma espécie de hipótese racional, privada de vida. Outra coisa é um Deus como o Deus cristão que intervém na história. Tal Deus não exige que se coloque a política sob o domínio da religião, mas que ela seja aberta ao respeito da justiça e da pessoa e à compreensão das valências políticas da mensagem bíblica. Desde sempre e de fato ainda hoje, uma parte da política no Ocidente se faz de costas para a Bíblia.

Isto sucede também nos últimos lustros a respeito dos quais se falou com boas razões do “retorno de Deus” na esfera pública. A filosofia política acadêmica tem muita dificuldade de orientar-se na nova situação, talvez na suposição de que a grande separação que ocorreu no século XVI e XVII entre teologia e filosofia exonere o pensamento político de aprofundar o tema teológico-político. Aqui poderia valer em termos novos a lenda da liquidação moderna de qualquer teologia política, na qual, ao contrário, entra uma vasta soma de problemas que concernem a natureza de Deus, os acontecimentos humanos, o cosmo, a origem das coisas, a alma, a busca de redenção e libertação (talvez ainda em tantas perspectivas atéias), a relação entre Deus, religião, política e enfim entre Igreja e Estado.

B) O segundo critério necessário para pensar o nexos Deus-cosmo não é o do sic mas do non: da dessemelhança mais do que da semelhança, o critério que está na base da teologia negativa. Ele foi expresso pelo IV Concílio Ecumênico Lateranense, segundo o qual a semelhança entre Deus e a criatura não é jamais tão grande que a dessemelhança não seja ainda maior (cfr. Denzinger-Schönberger, n. 806).

Em todo caso, a semelhança é certamente precária, não, porém, a ponto de tornar Deus completamente ausente de um mundo opaco e de abolir o elemento de analogia. Esta encontra na Bíblia múltiplas atestações, dentre as quais talvez a mais decisiva é transmitida pelo conhecido texto paulino da Carta aos Romanos, já recordado. Não se poderia por isso postular que Deus se tenha depois da criação afastado tanto do mundo a ponto de tornar-se tão obscuro e evanescente que a pergunta, então angustiadíssima, é saber se ele existe.⁸ Para quem, ao invés, assume esta via, apresenta-se

⁸ A analogia entis foi radicalmente refutada por K. Barth como um instrumento do Anticristo. Ela representa para ele o motivo principal pelo qual não pode tornar-se católico (cfr. o Prefácio do primeiro volume da Dogmática eclesial). Compreende-se que a condenação da analogia entis implique a da teologia natural e o emprego unicamente da analogia fidei: as duas analogias não podem ser empregadas ao mesmo tempo sinergicamente, porque são mutuamente exclusivas. Um recurso à analogia (mesmo que seja apenas à da fé) é indispensável também para Barth, pois na sua falta se imporiam

facilmente o paralelo por contraste com o politeísmo grego, onde o divino estava em toda parte e não se tratava de demonstrá-lo mas apenas de mostrá-lo. A fé seria um fruto exclusivo do hebraísmo e do cristianismo, já que o grego não podia crer ou ter fé naquilo do qual via os traços por toda parte. Com isso abrem-se as portas para sugerir certa superioridade do politeísmo, pelo menos do ponto de vista da visibilidade e presencialidade intramundana do divino.

O caminho de retorno: *il reditus ad Deum*

A origem do mundo a partir de Deus com a criação é o primeiro ato de Deus, não o único nem o último. O *exitus a Deo* se consuma no *reditus ad Deum*, e a praticidade de Deus culmina com a Encarnação, centro do cosmo e da história. A Encarnação torna possível o retorno a Deus, no qual, juntamente com a saída de Deus, consiste todo o sentido do cosmo e da história.

Para a compreensão plena do círculo do Todo devemos voltar-nos não para os Gregos ou para Plotino, mas para os Padres, os Alexandrinos e Capadócijs, e o Doutor Angélico, e fazer nossa a maior e mais decisiva fórmula da Patrística, na qual a máxima concisão do juízo hospeda o sentido último absoluto do gigantesco evento que se desdobra no tempo: “Deus se fez homem para que nós nos tornássemos Deus”.⁹

Quanto a Tomás de Aquino o seu humanismo rigorosamente teocêntrico se ilumina de uma doutrina cujo alcance é ilimitado. No circuito da Encarnação e da salvação é mais decisiva a descida do divino no humano do que a subida deste até aquele: “*In mysterio incarnationis magis consideratur descensus divinae plenitudinis in naturam humanam, quam*

a equivocidade ou a univocidade: a primeira torna impossível qualquer conhecimento de Deus, a outra rebaixa Deus ou diviniza o homem. Acolhida apenas a analogia fidei, a analogia entre Deus e o mundo é segundo Barth algo totalmente independente da filosofia e totalmente dependente da Revelação. Segundo H. Chavannes que estudou cuidadosamente o tema (*L’analogie entre Dieu et le monde*, Paris: Cerf, 1969), Barth incorreu em um equívoco, confundindo a concepção peculiar da analogia entis sustentada por E. Przywara com a católica e tomista, da qual parece ter tido um conhecimento inadequado. O autor convida a considerar os limites inerentes à ontologia barthiana e à sua doutrina do conhecimento de corte pós-kantiano e com traços idealísticos, na qual o objeto conhecido é afetado e modificado no seu ser pelo sujeito conhecente. Circula também em Barth o pressuposto que a filosofia atinja apenas o abstrato e o neutro, jamais a existência. É provável que ele tivesse diante de si como paradigma do filosofar, sobretudo, o racionalismo moderno, enredado na impossibilidade de atingir a existência.

⁹ ATANÁSIO, *De incarnatione Verbi*, 54, NG 25, 192 B. No Discurso 45 de S. Gregório Nazianzeno encontramos uma expressão de certo modo análoga: “Pede [o Senhor] como esmola a minha natureza humana para que eu me torne rico com sua natureza divina.”

profectus humanae naturae, quasi praeexistentis, in Deum”.¹⁰ Todo crente sobre a terra que confia na Revelação não pode deixar de ser um discípulo e amante dos Padres Gregos e do Doutor Angélico, persuadido da verdade do seu ensinamento. Hoje como ontem nisso se identifica o coração pulsante da ortodoxia, segundo a qual o ensinamento sobre a divinização é o tema central da teologia bizantina e de toda a experiência do cristianismo oriental, como reconfirma a carta apostólica *Oriente Lumen* de João Paulo II: “O ensinamento dos Padres Capadócijs sobre a divinização foi integrado na tradição de todas as Igrejas Orientais” (n.5).

No atual retorno ao sagrado torna-se clara a dissimetria entre o Deus cristão e as formas prevaletentes de transcendência do Ocidente (chamemo-lo, se se quiser, o Deus do Ocidente). Com efeito, o retorno ao sagrado é na melhor dos casos retorno ao Deus do monoteísmo, não à Trindade da Revelação: Pai, Filho e Espírito Santo. No retorno ao Deus monoteísta e não trinitário se descobre o enfraquecimento, talvez também na teologia da Igreja, da verdade sublime e decisiva que vem de ser recordada: Deus se fez homem a fim de que o homem se tornasse Deus. “O silêncio sobre um tema tão grandioso, no qual o entendimento da Revelação atinge o seu ápice, mostra que já não se alcança a plena compreensão da experiência cristã, que consiste na vida mística como acontecimento ‘normal’, i.e. como realização, aberta de per si a todo crente em virtude do enxerto batismal. Esta tradição, que é a glória da Igreja Oriental – aqui verdadeiramente não só *orientale lumen* mas *universale lumen* –, conserva-se também na teologia latina e atinge uma culminância em Tomás, herdeiro dos dois lumina, ocidental e oriental, para o qual o cristianismo é Trindade, Encarnação, divinização. Nesta grandiosa tradição se mantém a unidade fontal das duas teologias e das duas Igrejas do Oriente e do Ocidente. Quando na ação trinitária se põe em relevo apenas a redenção e a salvação, sem ressaltar a divinização do batizado, acontece uma restrição indevida da Revelação e da própria compreensão da Trindade. A ação trinitária é então entendida essencialmente como soteriologia que envolve apenas Pai e Filho, enquanto o Espírito Santo sai do campo de consideração da teologia”.¹¹

Conclusões

Não é difícil entender como toda uma concepção da vida e da civilização esteja implicada na maneira de conceber a relação entre Deus e cosmo.

Em conseqüência da análise realizada é lícito abandonar tanto a posição deísta de um Deus distante do mundo e não prático, como a neopagã.

¹⁰ S. Th. III, q.34, a.1, ad 1m.

¹¹ POSSENTI, V., *Religione e vita civile*, Roma: Armando, 2002, 281.

Ainda querendo permanecer no terreno metafísico, a primeira posição não leva em conta os atos de Deus, dentre os quais a creatio continua é o máximo, com sua presença de imensidade, potência e presencialidade. E na segunda, voltada para o elogio do politeísmo pagão, há algo de sofisticado na afirmação, contra o sentido imediato do criacionismo, que este último acabe por privar o mundo de Deus, diversamente do que acontecia na cultura antiga pré-cristã. O cosmo se apresenta como símbolo e manifestação das perfeições divinas mais no criacionismo bíblico do que no horizonte grego, no qual o deus está ao lado de uma *physis* não gerada e eterna, que não possui a sua marca e semelhança.

Por outro lado, estes retornos a um passado atualmente extinto têm sabor de academia. Deus não “morreu de teologia ou de criacionismo”, mas sim em consequência de acontecimentos, em virtude dos quais no pensamento ocidental moderno se tem meditado insuficientemente sobre o mundo qual símbolo de uma Realidade ao mesmo tempo transcendente e nele imanente, e com a qual o homem pode entrar em comunicação. À negação da essência teofânica do cosmo se referem duas formas especulares de anulação do mundano: seu anulamento teológico-religioso (atribuível talvez a algumas correntes do protestantismo) frente à soberana e obscuríssima potência do “totalmente Outro”; e seu anulamento tecnológico, segundo o qual o mundo, privado de qualquer dimensão simbólica, apresenta-se como nada mais do que devir originário de matéria, energia, informação, oferecendo-se como uma realidade totalmente superficial e completamente disponível.

A crescente marginalidade da criação e da condição de criatura, e a afirmação da plena autonomia do mundano possuem sérias consequências antropológicas: o homem quer ser autônomo e não se reconhece filho. Além do cientismo evolucionista, neoparmenidismo e neospinozianismo colaboram atualmente para cancelar a criação e Deus criador. Nas posições evolucionistas tende-se a negar a criação, afirmando que a matéria se autoorganiza e que o devir do cosmo é explicável sem Deus como causa primeira não causada: o darwinismo não raro tende a tal solução quando busca desenvolver-se além de seus limites de teoria científica. O silêncio sobre Deus criador repercute no homem, pensado não como procedente de Deus (e dos animais), mas somente desses últimos. O homem seria um produto exclusivo da evolução cósmica.

O mundo provém do Logos criador, e este é Pessoa, Razão, Amor. O fio condutor, segundo o qual Deus atua na história, significa assim que Deus é Pessoa. Ele não é um deus sem nome, mas tem um “rosto” e um Nome. Não é uma idéia ou uma fórmula, mas um Vivente pessoal. Assim se supera o pressuposto de um Deus inútil e deixado fora do mundo, ao qual corresponde facilmente um cristianismo marginalizado, que não representa uma alternativa epocal, que não consegue pôr-se como motor da história.

ANEXO: A identificação entre Deus e o Ser

Deus se revelou a Moisés como o *Ego sum qui est* (Ex. 3,14), declarando-o como o próprio Nome supremo. Testemunhando de si mesmo “antes que Abraão fosse, Eu Sou” (Jo 8,58), Jesus aplica a si mesmo tal Nome.

O paradigma metafísico-ontológico da identificação entre Ser e Deus, que se constrói a partir do citado versículo do Êxodo, é tarefa dos autores cristãos (precedidos por Filo e pela tradução grega dos Setenta), que empregam para tal fim elementos filosóficos de origem grega, mas não a ponto de deles depender completamente. Do mesmo modo, parece difícil sustentar que a idéia da imutabilidade de Deus seja de exclusiva ascendência grega, já que ela se encontra em vários lugares da Bíblia (cfr. p. ex. o salmo 101, v.28: “Mas tu permaneces o mesmo e teus anos não têm fim”).¹² Não se deveria perder de vista que o Êxodo como os Salmos foram compostos antes do poema parmenidiano sobre a natureza, e que os pensadores cristãos dispunham de escassos apoios na filosofia grega em ordem à identificação entre Deus e Ser e à elaboração do *ipsum esse*.¹³ Tal identificação não está presente em Aristóteles, cujo Deus não é ser, mas pensamento do pensamento;¹⁴ é expressamente refutada por Plotino, cujo Uno é “supra-ente”, ou seja mais além do ser; e está ausente também na obra platônica, onde a idéia do Bem é a mais elevada, sendo colocada para além da essência.¹⁵

¹² É sabido como seja forte em Agostinho a idéia da imutabilidade divina: “Sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit” (De Trinitate, V, 2,3).

¹³ Para prevenir equívocos convirá observar que o *Esse ipsum* não é o Ente Supremo ou o “Entíssimo”, já que se coloca totalmente fora da região do ente em virtude da identidade, própria apenas dele, de essência e ser. O *Esse ipsum* é ao mesmo tempo totaliter Aliud e Non-Aliud: o absolutamente outro em relação aos entes e o simplicíssimo, o absolutamente privado de diferenças, porque idêntico a si mesmo. Também sob este aspecto, a crítica heideggeriana da ontoteologia, segundo a qual esta pensaria Deus como o *Ens supremum* posto no vértice de uma cadeia ininterrupta de entes, mostra-se sem fundamento.

¹⁴ Alguns pensadores tendem a dar uma interpretação extensiva do Deus aristotélico, vindo de algum modo incluído pelo menos virtualmente no conceito de pensamento o de amor: mas assim talvez se forcem as categorias gregas além de seu significado. Na visão mística de Dante (“vi que se interioriza, ligado com amor em um volume, aquilo que pelo universo se desfolha”, *Paradiso*, c. XXXIII, 85s.) se declara a indissolubilidade do pensar e do amor em Deus, mas se trata justamente de uma perspectiva cristã, não mais grega. Não parece possível sustentar que a inteligência por si mesma seja também amor: o puro espírito malvado, ou seja o diabo, é *intelligentia sine charitate*.

¹⁵ As *Enéadas* não escondem a natureza do Uno: “Quanto ao eterno princípio, que não tem nada acima de si, que é eternamente o que é, que motivo poderia haver para pensar?” (VI, 7,37). O Uno plotiniano, que não é nem ser, nem pensamento, nem autoconsciência, nem subjetividade, que não se apresenta nem como pessoal nem como criador, exhibe características distantes das próprias do Deus bíblico.

Um precursor grego do esse ipsum identificado com Deus não parece poder ser encontrado, a não ser talvez em um comentário neoplatônico ao Parmênides platônico, atribuído por Pierre Hadot a Porfírio. A esta altura, estamos, porém, cerca do fim do século III quando parece difícil excluir qualquer influência hebraica ou protocristã, que vice-versa parece em alguns casos ter-se verificado através de Filo e da tradição judaico-alexandrina. Segundo Beierwaltes “a identificação de Deus e Ser, pensar e Uno se realizou – em oposição a Plotino e ao neoplatonismo tardio – somente por Porfírio”.¹⁶ Não se poderá por isso deixar de duvidar frente à afirmação de uma origem exclusivamente neoplatônica do conceito de ipsum esse, quando parece mais natural encontrá-la no Êxodo, tanto mais que a tradução grega dos Setenta (que soa: Ego eimi o òn, não: Ego eimi to òn, justamente para sublinhar com o uso do masculino em vez do neutro a personalidade de Deus) é de muitos séculos anterior ao texto porfiriano. Se o Deus aristotélico é ato puro de pensamento, aquele que fala a Moisés e em Jesus é ato puro de existência (também por isso o cosmo aristotélico não era criado, não podendo Deus, identificado ao pensamento e não ao ser, conferir este último).

A revelação divina a Moisés do Nome não produziu durante séculos conseqüências filosóficas de relevo, até a proclamação do Evangelho e a Patrística, quando acontece o encontro entre Bíblia e ontologia no intento de explicitar filosoficamente o conteúdo da Revelação. Pondo o Ego sum qui est sob o foco da reflexão metafísica, a filosofia influenciada pelo cristianismo tornava-se fundamentalmente existencialista, i.e. uma filosofia do ser como existir, rompendo o essencialismo substancial, ou seja o primado da essência sobre a existência, no qual tinha permanecido mais ou menos profundamente envolvida a filosofia grega. Neste processo, que abre uma fase notável da história da metafísica, operou-se uma reestruturação

¹⁶ Platonismo e Idealismo, Bologna: Il Mulino, 1987, 31. Mais exatamente que Aristóteles, que emprega a expressão autò on, pensando identificar nela uma aporia (cfr. Met. 1001 a 30ss.), Porfírio recorre à expressão autò to einai (esse ipsum). O texto de Beierwaltes não autoriza afirmar que Porfírio, identificando o uno com o ser, tenha dado origem a toda a tradição medieval que concebe Deus como o esse ipsum, uma vez que em todos os autores cristãos citados por Beierwaltes predomina a referência a Êxodo 3,14. Este autor, que conhece bem os trabalhos de P. Hadot sobre o neoplatonismo e Porfírio, não parece esposar a afirmação deste último (e também de C. J. de Vogel), segundo o qual “l'idée d'identifier Dieu et l'Être a été grecque, avant d'être chrétienne, et [que] il faut supposer que la traduction grecque d'Exode 3,14 avait été probablement inspirée elle-même par la philosophie grecque” («Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme», in AA.VV., Dieu et l'être, Paris: Études Augustiniennes, 1978, 57). Mesmo admitindo que alguns autores gregos tenham entrevisto a identidade de Deus e ser, coisa que permanece controversa, não parece haver dúvida de que a referência central da Patrística a tal tema permanece o livro do Êxodo. Com isso não se nega que estruturas do pensamento próprias da filosofia grega tenham ajudado na interpretação da “metafísica do Êxodo”, sem certamente tê-la criado.

ontológica do Todo.¹⁷ Como já foi observado, em nenhuma outra época a exploração do ser foi levada tão avante, se não por outro motivo, certamente porque se desejava conhecer aquele Deus do qual a Escritura ensinava que ele mesmo se apresentava como o Ser.

ENDEREÇO DO AUTOR:

Università Cá Foscari
Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze
Dorsoduro 3246
30123 – Venezia – Italia
vittorio.possenti@tin.it

¹⁷ Entre os filósofos do ser do século XX E. Gilson se distingue como aquele que mais do que qualquer outro insistiu na importância de Êxodo 3,14, porque esta passagem introduz um novo modo de pensar o ser e Deus. Ele cunhou o termo “metafísica do Êxodo”, pretendendo aludir à riqueza especulativa veiculada neste texto. Segundo Gilson, “se não há metafísica no Êxodo, há uma metafísica do Êxodo, que se vê constituir-se bem depressa nos Padres da Igreja” (*Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia: Morcelliana, 1963, 79).