

A FILOSOFIA E A QUESTÃO DE DEUS: UM NOVO ENFOQUE SISTEMÁTICO *

Philosophy and the Question of God: a New Systematic Approach

Lorenz B. Puntel **

Resumo: O presente artigo visa a reformular radicalmente a questão de Deus. A tese inicial estabelece que as diferentes maneiras de entender e tratar esta questão pressupõem uma questão fundamental que é em geral universalmente ignorada, a saber: a questão “sobre que” se pergunta propriamente quando se pergunta sobre Deus? O artigo responde primeiramente criticando a categoria das numerosas e muito conhecidas assim chamadas provas da existência de Deus; a seguir apresenta uma resposta normativa formulando a seguinte tese central: Perguntar por “Deus”, ou seja, tratar efetivamente a questão e dar-lhe uma resposta racional sob todos os aspectos, só tem filosoficamente um sentido inteligível e adequado no contexto de uma concepção abrangente da realidade, o que significa mais exatamente: no contexto de uma teoria sistemática do Ser como tal e no seu todo. A seguir os elementos centrais desta teoria são apresentados na brevidade que um simples artigo impõe.

Palavras-chave: Filosofia sistemático-estrutural, filosofia analítica, provas clássicas e modernas da existência de Deus, metafísica clássica e metafísica primordial, pensamento pós-moderno, quadro referencial teórico, religião, explicação, Ser (primordial), Ser como tal e como um todo, necessidade/contingência, Deus, panenteísmo.

Abstract: The article aims at radically reformulating the so-called question of God. It initially contends that the many and quite different ways of asking and

* Tradução feita pelo Editor do original alemão inédito, oferecido pelo autor. Artigo recebido no dia 13/05/2015 e aprovado para publicação no dia 10/06/2015.

** Professor Titular da Ludwig-Maximilians-Universität, München, Alemanha.

treating the question presuppose a prior fundamental question that is generally almost completely ignored, namely: What is being asked exactly when one asks the question of God? The article answers this question first by criticizing some the numerous attempts to prove God's existence. Hereafter it presents a normative answer by formulating a central thesis: It is philosophically reasonable, intelligible, and appropriate to raise the question about "God", effectively to deal with it, and to provide an answer to it that is rational and well-founded in every respect only within the framework of a comprehensive theory of reality or – more exactly – of Being as such and as a whole. The remainder of the article is devoted to briefly presenting a sketch of the essential points of such a theory.

Keywords: Structural-systematic Philosophy, Analytical Philosophy, Classical and Contemporary Proofs of God's Existence, Classical and Primordial Metaphysics, Postmodern Thinking, Theoretical Framework, Religion, Explication, (Primordial) Being, Being as such and as Whole, Necessity/Contingency, God, Panentheism.

Introdução

[1]

Em seu opúsculo de grande ressonância no mundo filosófico "A constituição onto-teológica da Metafísica" Heidegger levanta a questão: "Como o Deus entra na filosofia, não só na moderna, mas na filosofia como tal?"¹. Na seguinte exposição a questão inversa é também levantada: "Como a filosofia chega a(o tema) 'Deus'?" Consideradas mais de perto, as duas questões articulam dois aspectos de uma questão fundamental, razão pela qual a seguir falar-se-á simplesmente da "questão". O tratamento adequado desta questão pressupõe uma série de outras questões e o seu esclarecimento, entre outras: "Pode ou deve a filosofia absolutamente abordar (o tema) Deus?", e: "Como deve ela cumprir esta tarefa?"; ainda: "Há um acesso filosófico adequado a(o tema) Deus?"; finalmente: "Se sim, como deveria ser concebido este acesso?". À questão "Há ...?" esta exposição pressupõe uma resposta positiva; à(s) questão(ões) "Como?" ela tentará dar uma resposta filosófica clara e fundamentada

[2] Para esclarecer o sentido correto e o alcance da questão a ser tratada, é necessário partir de uma constatação mais abrangente. A questão de Deus é hoje novamente posta e tratada – com surpreendente intensidade. Ao analisar a situação extraordinariamente complexa na qual se encontra este problema e esta discussão, percebe-se que a questão específica dentre todas a mais importante a respeito da questão de Deus em geral, aquela questão específica, que está na base de todas as outras formas da questão de Deus e é por elas pressuposta, é a questão "sobre que": Sobre que – filosoficamente – se pergunta propriamente, quando se pergunta sobre

¹ HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*, p. 51-79; p. 64.

Deus? Mesmo se esta questão é de algum modo percebida e até em parte tratada, na verdade, de modo muito geral e apenas esporadicamente, deve-se constatar que ela assume formas muito diversas e é respondida de maneira inteiramente insatisfatória. Por brevidade se partirá aqui da suposição que a forma mais radical da questão e neste sentido a questão fundamental sobre o “sobre que”, relativamente à questão geral de Deus, do ponto de vista filosófico, é a questão sobre o *próprio sentido da questão*. A formulação “sentido da própria questão” será empregada como uma espécie de abreviatura, que inclui e indica um grande número de pontos de vista.

[3] O artigo pretende dar uma resposta sistemática à questão assim entendida, na verdade, apenas esboçar tal resposta. As considerações serão articuladas em duas partes. Na primeira parte serão apresentados esclarecimentos prévios, sob dois aspectos. Primeiramente, se tratará de um acesso filosófico adequado a(o tema) Deus. Como solução desta problemática será então apresentada e explicada preliminarmente uma formulação inicial da tese fundamental da concepção global defendida neste trabalho. Em seguida, mostrar-se-á que as vias filosóficas correntes de acesso ao tema “Deus” – em todo caso as conhecidas pelo autor – (desde as demonstrações tradicionais da existência de Deus até as que estão hoje em moda, tanto analíticas como pós-modernas, sobretudo as orientadas fenomenologicamente), não só são de algum modo deficientes, mas também inaceitáveis, a não ser que levantem de antemão – pelo menos, implicitamente – a questão acima denominada tese fundamental, o que, na verdade, teria como consequência, que as “vias de acesso” com isso seriam relativizadas até à insignificância. Na segunda parte, será apresentado um novo ponto de partida sistemático que desenvolve mais amplamente a tese fundamental formulada na parte 1. É claro que em uma breve exposição a crítica proposta a outras posições e sobretudo os fundamentos e as teses da própria posição do autor só poderão ser apresentados de maneira muito sumária.²

1. Esclarecimentos preliminares

1.1. Problemática de um acesso filosófico adequado a(o tema) Deus

[4][1] “Adequação” significa em primeiro lugar: adequar-se a algo, obter de algo sua correspondência com algo; assim, significa mais exatamente:

² Para uma explanação e fundamentação pormenorizada o autor remete à sua obra sistemática *Estrutura e Ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática* (2008). Especialmente quanto à questão de Deus, remete em particular à sua obra dedicada a esta temática: *Ser e Deus – um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, E. Lévinas e J.-L. Marion* (2011). Merece menção também o livro: PUNTEL, L. B. *Filosofia como discurso sistemático. Diálogos com Emmanuel Tourpe sobre os fundamentos de uma teoria dos entes, do Ser e do Absoluto* (2015). Várias formulações e passagens do presente trabalho coincidem parcialmente e em certos casos inteiramente com textos dessas obras.

corresponder a uma medida ou critério. Que é então aquilo com o qual um determinado acesso a(o tema) “Deus” corresponde ou deve corresponder? A resposta não pode ser senão: (o tema) “Deus” – que mais poderia ser? Mas então não caímos em um círculo vicioso? De fato, à medida que se adota um procedimento conceitual meramente abstrato, tem-se a ver com uma determinada forma de círculo vicioso. É fácil, porém, superar a dificuldade. Basta uma análise precisa.

[5] Em primeiro lugar, deve-se constatar que de partida conta-se apenas com uma palavra, a palavra ‘Deus’. Que significado ou que conteúdo inteligível está ligado a ela? O filósofo poderia em princípio ligar a esta palavra, convencionalmente, qualquer significado, i.e. qualquer conteúdo inteligível. Mas isso seria arbitrário, pois contrariaria o fato indiscutível que esta palavra desde sempre foi empregada com significados determinados. A palavra ‘Deus’ não procede do repertório linguístico da filosofia; ela procede da linguagem religiosa e tem a ver com uma antiquíssima tradição semântica. A questão formulada inicialmente, especialmente na versão: “Como a Filosofia chega a(o tema) ‘Deus’?”, pressupõe imediatamente uma resposta à questão: Como pode, como deve o filósofo sistemático lidar com a palavra ‘Deus’, sua história e seus empregos concretos na linguagem humana?

[6] Isso leva este filósofo a ocupar-se com o grande fenômeno da religião, i.e. das religiões e da história das religiões. Aí ele se depara com algo caótico. Que fará, que pode e deve fazer ele então? Como filósofo notará imediatamente que as religiões não são iguais. Ele se interessará – pelo menos em primeiro lugar – por aquelas que vêm ao caso enquanto susceptíveis de uma consideração racional. E assim – por questões de espaço saltam-se aqui muitos passos elucidativos e argumentativos – será induzido a levar em conta particularmente ou mesmo exclusivamente as três grandes religiões monoteístas. Neste caso, constatará que estas religiões, prescindindo das muitas formas, nas quais elas se apresentam e exprimem, estão baseadas como que em uma ideia fundamental, uma convicção e intuição decisiva. Constatará ainda que tão somente o cristianismo tematizou e articulou teoricamente de maneira incomparável esta ideia e convicção fundamental, precisamente em uma ciência chamada teologia.

[7] Estas constatações parecem sugerir que a assim chamada questão de Deus constitui para a filosofia apenas um tema especial, ao lado de muitos outros, tema este que teria seu lugar próprio na filosofia da religião. É assim que este assunto é hoje em geral encarado e tratado. Não se contesta nesta exposição que o tema *Deus* seja *também* próprio da filosofia da religião. Contudo, pretende-se mostrar que o lugar filosófico *primário e adequado* deste magno tema é totalmente outro. Este lugar é o lugar filosófico-*sistemático*, precisamente no seguinte sentido: no contexto de uma concepção desenvolvida com assíduo rigor sistemático atinge-se um “ponto” no qual emerge a questão: se neste “ponto” não se manifesta certa afinidade com o “fenômeno” que na religião (mais exatamente nas

três grandes religiões monoteístas) é identificado pela expressão ‘Deus’? O ponto filosófico-sistemático aqui referido é atingido quando, na terminologia da *filosofia sistemático-estrutural* – aqui adotada – a teoria do Ser como tal e no seu todo tiver sido desenvolvida a tal ponto que seja explicitada a dimensão primordial do Ser como Ser absolutamente necessário, que criou a dimensão contingente do Ser (o “mundo”). Somente neste momento terá sentido, dar atenção, por assim dizer, ao “fenômeno Deus”, próprio do âmbito religioso, e introduzir a expressão ‘Deus’ na concepção filosófico-sistemática fundamental. Com isso não se assume sem mais a representação religiosa ligada à palavra ‘Deus’, pois, nesse nível filosófico, o conteúdo correspondente a esta representação é explicitado, corrigido e esclarecido. Estas conexões podem apenas ser esboçadas aqui; mais adiante se esclarecerá em detalhe a questão no seu conjunto.

[8] [2] É agora possível apresentar uma primeira formulação da tese fundamental que será exposta neste trabalho. Perguntar por “Deus”, ou seja, tratar efetivamente a questão e dar-lhe uma resposta racional sob todos os aspectos, só tem filosoficamente um sentido inteligível e adequado no contexto de uma concepção abrangente da realidade, o que significa mais exatamente: no contexto de uma concepção do Ser como tal e no seu todo. Se “Deus” pode ou deve ser pensado de uma maneira filosoficamente consistente e significativa, isso só pode acontecer, se ele abrange absolutamente tudo, todas as coisas, todos os entes. Para tanto, pode-se empregar a conhecida formulação, originária da física cosmológica, *A Theory of Everything (Uma Teoria de tudo)*, contanto que entendida e explicitada em um sentido puramente filosófico. Como tal, Deus deve ser pensado como o Ser plenamente explicitado, que assim se diferencia de todo ente, mas abrange e por isso inclui em si todos os entes. Uma concepção sobre Deus que prescindia ou mais ainda negue uma teoria explicitamente exposta ou implicitamente pressuposta do Ser como tal e no seu todo, é uma concepção sobre um *algo* qualquer, um X, que pretensamente “existe” de algum modo para além do mundo conhecido por nós e dele se diferencia. Uma reflexão como essa não pode em última análise ser realizada de modo inteligível e significativo. Tal “Deus” seria um X estranho e misterioso, desconectado de todas as coisas/entes. Sendo assim, ele seria, porém, relativo a estas coisas, por elas limitado.

1.2. A inadequação das vias filosóficas tradicionais e atuais de acesso a(o tema) “Deus”

[9] A seguir serão feitas apenas algumas observações a respeito de dois âmbitos de problemas ou discussões: em primeiro lugar, a respeito das vias tradicionais e atuais de acesso a Deus na forma de provas da existência de Deus; em segundo lugar, a respeito das correntes pós-modernas, que, enquanto procedem “de dentro”, i.e da admissão de “Deus”, devem ser

consideradas como a maior ameaça a uma concepção adequada e significativa sobre Deus.

[10] [1] Provas da existência de Deus foram produzidas em todas as épocas com maior ou menor intensidade. Dentre as mais conhecidas no passado contam-se as *quinque viae* de Tomás de Aquino. Há hoje outras tentativas muito semelhantes no que toca a estrutura da demonstração. Neste sentido, convém aduzir apenas duas observações.

[11] Em primeiro lugar, estas vias/demonstrações mostram-se completamente insatisfatórias e inadequadas porque se baseiam em um único e bem circunscrito “fenômeno” no mundo; elas se referem assim apenas a um segmento ou uma parte do mundo ou do universo, i.e. do Ser no seu todo. O mundo como um todo, o universo, o Ser no seu todo, permanecem absolutamente fora de consideração e não tematizados. Segue-se imediatamente daí que “instâncias” como as “entidades”, às quais se chega pretensamente como conclusão de tais “provas de Deus” (caso se pressupusesse a aceitação de tais argumentos como conclusivos) são simplesmente demasiado “pequenas” e demasiado “inadequadas” para fazer jus, mesmo de maneira puramente incoativa, a um conceito significativo de “Deus”. Em outras palavras, se “Deus” é identificado como um princípio (ou algo semelhante), que não “abrange” adequadamente o universo, o Ser no seu todo, então não haveria motivo para a filosofia (e também a teologia) ocupar-se com tal Deus.

[12] A *segunda* observação refere-se à conclusão (da maioria) das provas da existência de Deus. Consideradas rigorosamente estas vias/demonstrações consistem *apenas* em de determinados “pontos (fenômenos)” no mundo concluir que existe um “ponto primeiro e supremo”. Mas o texto de Tomás de Aquino na *Summa Theologiae*³ contém imediatamente após a formulação desta(s) conclusão(ões) uma espécie de acréscimo ou comentário nestes termos: “... e o que (a saber, primeiro motor, causa primeira, ente necessário, etc.) todos chamam ‘Deus’”. Pode-se considerar esta formulação o maior erro metodológico cometido por Tomás de Aquino, na verdade, com a indicação limitativa de que tal erro não deve ser considerado tão funesto, se se leva em conta o *conjunto do pensamento* de Tomás. Cabe aqui notar que as “provas de Deus” atuais procedem de modo perfeitamente análogo.

[13] Em certos casos, a atual filosofia analítica da religião (bem como a teologia) não procede rigorosamente segundo os dois modos descritos. Esta situação pode ser exemplificada preferentemente à luz da concepção de um filósofo analítico da religião, que na atualidade como nenhum outro tem-se ocupado com o tema “Deus”: Richard Swinburne.⁴

[14] [2] A corrente que se pode denominar pós-moderna, de orientação judaica ou cristã, e que tem seu ponto de partida e seu centro na França, deve ser considerada como a forma mais radical da recusa total da con-

³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*. Prima Pars, quaestio II, articulus 3.

⁴ Cf. PUNTEL, L. *Ser e Deus* 65 ss.

cepção defendida neste trabalho. Esta orientação pós-moderna, tomada no seu conjunto, alimenta-se sabidamente de várias fontes (quase exclusivamente alemãs), como Hegel, Nietzsche, Wittgenstein, Husserl, Heidegger e outros. Não se trata de uma orientação unitária, pelo contrário. Mas todas as variantes têm em comum a rejeição sem compromisso daquilo que os autores pós-modernos de modo totalmente indiferenciado chamam em bloco “metafísica”. Como mais radicais sob este aspecto devem ser mencionados aqueles autores – em primeiríssimo lugar franceses – que, para a crítica da metafísica, reportam-se a Heidegger, mas também à fenomenologia de Husserl. Fala-se com razão da “viravolta teológica da fenomenologia francesa”.⁵ Os dois principais representantes desta orientação específica são o judeu E. Lévinas e o cristão J.-L. Marion. No livro *Ser e Deus* do autor deste trabalho, acima mencionado, empreendeu-se uma pormenorizada análise e crítica desses autores.

[15] Aqui será apresentada brevemente apenas uma única crítica, que sob diversos aspectos deve ser considerada como o ponto crítico central. Deus é entendido por estes autores pós-modernos, orientados do ponto de vista judeu ou cristão, em base a uma absoluta distância, alteridade e a um mais além do Ser e de qualquer conceitualização, mas, não obstante, caracterizado como absoluta liberdade e como amor-caritas. A metafísica é rejeitada, por ter sido e, de fato, ser onto-teo-logia, de modo que reduz Deus a um ente, um entre outros, ainda que designado como ente supremo e primeiro. Esta caracterização da metafísica como um todo é rejeitada pela filosofia sistemático-estrutural. É certo, porém, que a metafísica cristã desde a época de Duns Scoto até aproximadamente a década de 1930 de fato deve ser designada amplamente como onto-teo-logia.

[16] O característico da concepção pós-moderna do ponto de vista negativo é a afirmação de que Deus deve ser “situado” não só para além da onto-teo-logia, mas também da metafísica do Ser, também no sentido da metafísica primordial. Afirma-se positivamente a absoluta incondicionalidade de Deus compreendida como alteridade e distância radical, tendo como consequência que Deus é absolutamente superior a e independente de todas as condições, horizontes, conceitos, relatividades e assim por diante. É uma forma radical de *theologia negativa*.

[17] Não é difícil desmascarar o ponto fraco e a profunda incoerência de tal visão. Deus é compreendido aí como tão absolutamente distante de nós sob todos os aspectos, não condicionado por nós e assim por diante, que ele, por assim dizer, não só se eleva totalmente sobre nós sob todos os aspectos, mas também verdadeiramente se desconecta de nós. Somos simplesmente outros em relação a Deus e Deus é absolutamente (um) Outro em relação a nós. Que somos então? E que é Deus? Se formos compreendidos como absolutamente outros em relação a Deus, Deus é

⁵ Cf. JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états...*

remetido negativamente a um ponto fora de si mesmo, com o qual ele, não obstante, está relacionado, precisamente por causa de sua pretensa absolutidade e incondicionalidade, mas então de modo meramente negativo. Em outras palavras: se entre Deus e nós fundamentalmente nada mais existe do que a pura “relação” de total alteridade e se esta é a última palavra, isto significa que há algo que Deus não abrange, porque está fora da sua esfera divina. Então Deus não abrange a nós e tudo no mundo em sentido estrito. Tal “Deus” é um *Deus diminutus*, um Deus minimizado – e assim um fantasma, um ídolo. Os autores pós-modernos só poderiam refutar esta análise crítica de maneira racional, se mostrassem clara e efetivamente que e como o Deus por eles assumido abrange e inclui a nós e ao mundo. Mas com isso teriam de renunciar radicalmente à retórica da “distância” e da “alteridade” de Deus. Mas como deve ser pensada esta unidade de Deus que nos engloba, i.e este todo no qual estamos envolvidos?

2. Esboço de uma abordagem sistemática

2.1. Abertura e explicitação da dimensão absolutamente universal do Ser

2.1.1. A inevitabilidade de uma teoria abrangente do Ser

[18] Certamente não erra quem assume que a fé cristã a partir de suas origens, de sua história e de sua articulação teológica, pressupõe e implica uma visão abrangente da “realidade” como um todo. Seria difícil imaginar como um filósofo poderia atribuir sequer o mínimo significado e atenção ao Deus entendido cristãmente, se este Deus não fosse compreendido como o centro de uma concepção absolutamente abrangente. Se isso é verdade, então deve o filósofo, que se dispõe a pensar o fenômeno da fé cristã (naturalmente, também o teólogo), enfrentar a problemática e temática de uma concepção abrangente.

[19] Como pensar esta concepção abrangente? Ao longo dos séculos muitos dos maiores espíritos refletiram sobre isso. Assumir hoje esta tarefa, só tem sentido se isso acontece ante o pano de fundo explicitamente considerado do conjunto da história do pensamento (ocidental). Hoje é preciso levar radicalmente em consideração muitos fatores que antigamente ou não eram conhecidos ou eram vistos como sem importância. A concepção que aqui será brevemente apresentada, não é o resultado de uma especulação fantástica, mas a exposição objetiva de pensamentos e teses desenvolvidos em base a um *quadro referencial teórico* elaborado com a incorporação da lógica, semântica, teoria linguística e teoria da argumentação modernas, entre outros elementos. Evidentemente este quadro teórico altamente complexo

não pode ser apresentado aqui adequadamente. Para tanto o autor remete à sua obra sistemática *Estrutura e Ser* (2008). Quanto ao que concerne especialmente a questão de Deus, veja-se sua obra *Ser e Deus* (2011), dedicada a esta temática, na qual se encontram os esclarecimentos e fundamentações da concepção aqui exposta mais ou menos à maneira de um esboço.

2.1.2. Quadro referencial teórico sistemático

[20] O fundamento mais importante da concepção é o conceito de quadro referencial teórico. O livro *Estrutura e Ser – Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*, com quase 700 páginas na edição portuguesa, foi inteiramente dedicado ao esclarecimento deste conceito como fundamento de uma filosofia sistemática. Será exposto aqui apenas o mínimo absoluto sobre tal conceito: um quadro referencial teórico é o conjunto de todos os componentes, que constituem uma teoria. A imprescindibilidade do quadro teórico é demonstrada pelo fato de que todo questionamento teórico, toda proposição teórica, toda argumentação, toda teoria, etc. só pode ser inteligível e avaliável, se é situada e compreendida em um quadro teórico. Se esse pressuposto não é observado e levado em consideração, tudo permanece indeterminado: o sentido de uma proposição, sua avaliação, etc. A fonte principal de inúmeros erros lamentáveis, que os filósofos cometeram em todas as épocas, pode ser identificada na falta de consideração e mesmo no predomínio do desconhecimento deste elemento fundamental.

[21] Simplificando muito, pode-se dizer que um quadro teórico compõe-se essencialmente de quatro elementos: uma linguagem, uma sintaxe/semântica, uma lógica e uma ontologia e teoria do Ser (onde por “ontologia” entende-se tão somente uma teoria dos seres/entes). Muitos filósofos consideram também a teoria do conhecimento (epistemologia) como um quinto elemento. Segundo a filosofia sistemático-estrutural a dimensão epistêmica não constitui uma parte essencial de uma teoria. Uma linguagem adequada, pelo contrário, é um componente essencial de toda teoria e em geral de todo discurso teórico, porque uma teoria ou um discurso teórico deve ser articulado. A filosofia sistemático-estrutural desenvolve o conceito de uma linguagem *filosófica*, que ao contrário da linguagem ordinária ou natural, reconhece apenas sentenças primas, i.e. sentenças sem a estrutura sujeito-predicado, p.ex. “chove”. A razão disso é que sentenças com a estrutura sujeito-predicado implicam uma ontologia ininteligível e incoerente. Note-se, porém, que o filósofo pode continuar a usar sem problema sentenças com a estrutura sintática sujeito-predicado (como poderia ele evitá-lo se fala alemão ou português, etc.?). A questão da sintaxe não é decisiva, mas sim a da semântica. Sentenças com a estrutura sujeito-predicado e seus componentes são *reinterpretadas* como *abreviações* cômodas de um grande número de *sentenças primas*.

[22] Nenhuma sentença acontece isoladamente, simplesmente pela razão que qualquer sentença pertence à linguagem, que é o conjunto de todas as sentenças. Portanto, cada sentença possui uma relação mútua com (as) outras sentenças, de tal modo que o conjunto destas relações é rigorosamente determinado pelas *estruturas lógicas*. Toda sentença prima teórica é também e essencialmente estruturada *semanticamente*, i.e. tem um *expresso*, um conteúdo informativo, que é denominado proposição prima. De acordo com a teoria semântica e a teoria da verdade propostas pela filosofia sistemático-estrutural uma proposição (mais exatamente: uma proposição prima) é verdadeira tão somente se é idêntica a um fato (exatamente: um fato primo) (no) do mundo. E o mundo, i.e. aqui a dimensão *ontológica*, é então entendido como exprime a segunda sentença do *Tractatus* de Wittgenstein: “O mundo é o conjunto dos fatos, não das coisas”, na verdade, porém, com a alteração que a torna mais precisa: “O mundo é o conjunto dos fatos *primos*, não das coisas”. O cerne do quadro teórico é formado por três espécies de estruturas fundamentais: as lógicas/matemáticas, as semânticas e as ontológicas. Esta concepção semântica e ontológica completamente *nova* pode tão somente ser mencionada nesta exposição, não, porém, esclarecida e fundamentada mais detalhadamente.

[23] Tendo como base o conceito de quadro teórico a *filosofia* é entendida em uma definição provisória (mais precisamente: “quase-definição”) como ciência universal, mais exatamente: como *teoria das estruturas universais do universo irrestrito do discurso*. Esta é uma formulação ambiciosa, que vale tanto quanto sua capacidade de esclarecer os conceitos nela implicados e de demonstrar sua relevância para a filosofia.

[24] O pensamento universal, central na filosofia sistemático-estrutural, pode ser caracterizado da seguinte maneira: A constituição de uma teoria filosófica consiste na elaboração da conexão entre a dimensão dos dados e a dimensão da(s) estrutura(s), resumindo: da dimensão estrutural. A expressão “datum” é aqui empregada em sentido técnico. Tudo o que é tematizado é inicialmente e por definição um *datum*. Entretanto, o “datum” não é algo como *sense datum*, o dado sensível, mas datum já é sempre um conteúdo articulado linguisticamente, portanto uma sentença, que possui um *expressum*, que exprime assim uma proposição prima. Portanto, existe uma quantidade infinita de dados, que são todos os elementos do *universe of discourse*, de tal modo que este pode ser designado como o *grande datum*.

[25] As três espécies fundamentais de estruturas – lógico-matemáticas, semânticas e ontológicas –, que formam a dimensão estrutural, são concretizadas em sua aplicação aos dados, donde resulta que elas aparecem como as estruturas dos dados. Ou inversamente: os dados são incorporados nas (na dimensão das) estruturas. No curso deste processo os dados justamente não permanecem como “algos prontos” uma vez por todas, mas são transformados, no sentido que, esclarecidos, são elevados ao plano da máxima inteligibilidade possível. A “confluência” de datum/dados e estrutura(s) é

o ponto absolutamente central da filosofia sistemático-estrutural e a grande tarefa que ela deve enfrentar.

2.1.3 A falta de clareza da “questão do Ser”

[26] O jogo recíproco entre estruturas e dados constitui propriamente a maneira de proceder da formação de uma teoria filosófica. O que impulsiona este jogo recíproco para formas e graus ulteriores e mais elevados são as questões que o pensamento teórico pode e deve colocar, quando está situado em um nível teórico previamente determinado, ou seja, alcançado, de formação da teoria. Uma vez que for alcançada determinada forma ou nível de compreensão da relação entre estruturas e dados, tem-se como resultado e, ao mesmo tempo como novo “datum”, um grande novo “estado-de-coisas”, que dá ocasião a questões como: Como deve ser entendido e explicado tal estado-de-coisas? Como se conectam os elementos que compõem este estado-de-coisas? E assim por diante. A tarefa filosófica é completada tão somente quando é alcançado aquele estado-de-coisas (no sentido explicado), que já não dá ocasião a nenhuma questão ulterior que tenha sentido. Numa simplificação extrema pode-se dizer que este ponto é atingido, segundo a filosofia sistemático-estrutural, quando a questão do Ser é levantada e tratada. Neste caso, a própria questão do Ser, na verdade, só será adequadamente articulada, se são colocadas e exploradas uma série de (sub)questões, que especificam a própria questão do Ser.

[27] A questão do Ser foi provavelmente a que sofreu ao longo da história da filosofia as maiores, mais frequentes e mais disparatadas transformações. Esta afirmação torna-se evidente se se considera que muitos significados diferentes foram (e são) associados à palavra ‘Ser’. Para mencionar apenas alguns exemplos notáveis: Aristóteles considera apenas a palavra grega ‘ὄν’, que não significa “Ser”, mas “ente”. Só com Tomás de Aquino o *esse* adquire um lugar importante no pensar filosófico e teológico. Particularmente crassa é a diferença entre a compreensão de “Ser” em Kant e Hegel. Para o filósofo crítico Kant “Ser [...] manifestamente não é um predicado real ... [...]. Ele é apenas a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas”⁶, ao passo que para o filósofo dialético-especulativo Hegel “o Ser [...]” é o “imediato indeterminado”⁷.

[28] O grande inovador da questão do Ser no século XX foi Heidegger. Dele é a afirmação global, segundo a qual toda a história da filosofia se caracteriza pelo esquecimento do Ser. A afirmação de Heidegger é amplamente justificada. Com efeito, exceto, até certo ponto, em Tomás de Aquino, na grande tradição da metafísica particularmente na de orientação cristã, o Ser não foi tematizado. Esta metafísica se entende plenamente no sentido aristotélico

⁶ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, Band III.

⁷ HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*, p. 68.

como a teoria do ente enquanto ente $\hat{\nu} \hat{\eta} \hat{\nu}$, *ens quatenus ens*). Tomás, na verdade, viu claramente a distinção entre Ser e ente, entendeu, contudo, o *esse* apenas como *actus essendi*, o que é uma compreensão muito unilateral e inadequada de *esse*. Além disso, o *esse=actus essendi* é, sem dúvida, uma ideia central para ele, mas permanece inserida na conceptualidade ontológica aristotélica, que é inteiramente inadequada.

[29] Como pode a questão do Ser ser tratada? Em primeiro lugar, é necessário levantar uma questão prévia: Como deve ser entendida a questão do Ser? Formulando com mais precisão: Como “Ser” deve ser entendido? Aqui se manifesta uma dificuldade fundamental e, ao mesmo tempo, um erro fundamental, encontrados com frequência na história da filosofia. Um caso paradigmático é precisamente o modo de proceder do filósofo que renovou a questão do Ser: Heidegger. No início de *Sein und Zeit* ele coloca “a questão do sentido de Ser”⁸. Nos seus textos mostra-se a falta de clareza e a confusão a respeito do modo como esta questão deve ser entendida, ou seja, como Heidegger a entendeu ou não entendeu. Heidegger refere-se à expressão (a palavra) ‘Ser’ ou ao conceito “Ser”? Isto fica inteiramente sem esclarecimento em seu texto. Não obstante, ele tem o grande mérito de ter renovado a questão do Ser. Mas o seu tratamento ulterior da questão é não apenas altamente problemático, mas simplesmente inviável.⁹

2.1.4. A determinação ou significado mínimo de “Ser”

[30] Se a questão do Ser é reconhecida e colocada, a primeira iniciativa a tomar é mostrar o que se entende em geral com ela. Isto significa que se deve pressupor, ou seja, inicialmente explicitar um *significado fundamental e mínimo* da palavra ‘Ser’. Levando em conta o emprego dessa palavra na linguagem normal e em toda a tradição filosófica, pode-se dizer que o significado fundamental e mínimo de “Ser” inclui *dois* momentos. O primeiro momento é negativo: *Ser* é a negação de *nada*: *Ser* é *não-nada*. A palavra ‘nada’ pode ser tomada em sentido *relativo* ou *absoluto*: No sentido relativo significa a negação de algo determinado, p. ex.: não-homem, não-animal, não-verde, não-teórico. Em sentido absoluto (como *nihilum absolutum*) *nada* significa a negação não só de algo determinado, mas de absolutamente tudo, como quer que se compreenda *tudo*. O *segundo* momento é o fato que *Ser* representa a “dimensão” mais fundamental, aquém da qual não é possível absolutamente recuar. Por “dimensão” entende-se aqui o que se pode denominar o característico de tudo e de qualquer coisa, das chamadas coisas reais, das chamadas entidades ideais, dos conceitos, das teorias, e assim por diante. “Ser” é pressuposto por todas estas dimensões – mas “Ser” não pressupõe absolutamente nenhuma dimensão ulterior, fundamental, mais originária.

⁸ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, Überschrift der Einleitung, 3.

⁹ Cf. PUNTEL, L., *Ser e Deus*, capítulo 2.

[31] A palavra ‘nada’ na história da filosofia foi objeto de frequentes confusões e mesmo abusos. O exemplo mais importante em função do objetivo do presente trabalho é a maneira como Heidegger empregou esta palavra em muitas asserções centrais, especialmente em seu conhecido texto *Was ist Metaphysik?* Suas considerações a este respeito, que deram azo a muitas especulações, baseiam-se em uma simples confusão entre o nada relativo e absoluto. Isto não pode ser mostrado aqui pormenorizadamente. Baste remeter às longas considerações a este respeito no livro já citado *Ser e Deus*.¹⁰

2.1.5. Três vias de explicitação da dimensão universal do Ser

[32] Aqui se impõe perguntar: Que significado ou função ou que posição possui o *Ser* entendido no sentido da mínima determinação fundamental elaborada? Trata-se da dimensão abrangente, mais exatamente: da mais abrangente, que é absolutamente pensável. Isto pode ser mostrado de *três* maneiras ou por *três* vias. São três maneiras ou três vias de *explicitação* da posição da dimensão do Ser no conjunto do sistema.

2.1.5.1. Primeira via

[33] A primeira via inspira-se em uma ideia tradicional, de tal modo, porém, que ela é repensada, parcialmente corrigida e adequadamente articulada. Trata-se de uma via direta no sentido que concerne à constatação e descrição de um dos mais centrais momentos estruturais do espírito humano. Este momento estrutural é chamado aqui “a coextensionalidade intencional do espírito humano com o irrestrito *universe of discourse*”.

[34] Já na antiguidade Aristóteles formulou este pensamento de uma maneira certamente clássica, ao estabelecer a tese ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα (ao pé da letra: “a alma (o espírito) é de certo modo todos os entes”).¹¹ Na tradição metafísica latina tornou-se uma espécie de axioma: *anima quodammodo omnia*. Mas todo o alcance desta tese alegada com frequência não é de modo algum compreendido e menos ainda valorizado. Contudo, nesta exposição não é possível entrar mais a fundo nesta questão.

2.1.5.2. Segunda via

[35] A segunda via é de certo modo a mais imediata e elegante. Ela consiste na explicitação da dimensão universal do Ser pressuposta pelo operador

¹⁰ Cf. ib. 79 ss., p. 87-90.

¹¹ ARISTÓTELES, *De anima*, Γ 431 b 21.

teórico e, assim, articulada por toda sentença teórica. Para esclarecer esta via, deve-se antes de tudo lembrar que alguns filósofos assumiram a tarefa de aclarar a questão do Ser mediante a tentativa de tematizar a cópula “é” presente em toda sentença com a estrutura sujeito-predicado. Como quer que se considere a capacidade de patentear própria da cópula, esta via não será seguida pela filosofia sistemático-estrutural aqui adotada, e isto já pela simples razão que esta filosofia não reconhece tais sentenças com a estrutura sujeito-predicado. A via sistemático-estrutural baseia-se em um aprofundado patentear, à luz do conjunto do sistema, de todas as implicações do operador teórico, que precede explícita ou pelo menos implicitamente toda sentença teoricamente compreendida. Toda sentença teórica tem a estrutura: “É o caso que (p.ex. φ)”.¹² Pode-se representar o operador teórico pelo símbolo ‘ \textcircled{T} ’. Então a estrutura formalizada da sentença teórica pode ser assim expressa: $\textcircled{T}\varphi$. No presente contexto trata-se de interpretar o operador teórico à luz do sistema no seu conjunto. O operador “É o caso que ...” é o operador teórico absolutamente universal, que não é submetido a nenhuma limitação de qualquer espécie. Seu significado para a filosofia ultrapassa de longe sua pura função de constituir o status teórico de uma sentença. Para mostrá-lo, é necessário ir além de análises meramente gramaticais.

[37] A formulação portuguesa do operador teórico reza: “É o caso que ...” É característico de algumas línguas latinas (o português, o espanhol e o italiano) não antepor a certas frases que consistem só de um verbo (como: ‘chove’) nenhuma partícula verbal, ao contrário do francês que usa ‘il’ (‘il pleut’), do inglês que usa ‘it’ (‘it rains’) e sobretudo do alemão que usa ‘es’ (‘es regnet’). Consequentemente a fórmula do operador teórico em português (e em espanhol e italiano) não contém nenhuma partícula antes do verbo ‘é’: ‘É o caso que... es el caso que...’ etc.), ao contrário do francês (‘il est le cas que...’), do inglês (‘it is the case that...’) e, sobretudo, do alemão (‘es verhält sich so dass...’, como mostra a versão original alemã da fórmula de Wittgenstein). Esta partícula (‘il, it, es...’), segundo os gramáticos, não é um sujeito gramatical em sentido propriamente dito; é, como se poderia dizer, um “quase-sujeito”. A filosofia sistemático-estrutural analisa o profundo significado *filosófico* desta partícula. No caso da língua portuguesa, a ausência semiótica da partícula pode ser indicada pelo sinal ‘(...)’. O operador teórico obtém então a formulação: ‘(...) é o caso que...’. Em base de uma análise filosófica rigorosa chega-se ao seguinte resultado: ‘(...)’ não é, na verdade, um sujeito no sentido da

¹² Esta caracterização do operador teórico inspira-se na seguinte passagem do *Tractatus* de Wittgenstein: “4.5 Die allgemeine Form des [deklarativen] Satzes ist: es verhält sich so und so. [A forma geral da sentença (declarativa) é: É o caso que assim e assim...]” (WITTGENSTEIN, L. *Schriften* 1, 43).

estrutura sujeito-predicado de sentenças.* Não obstante, este conjunto de sinais é um “indicativo” universal de uma dimensão que se articula indiretamente em *todas* as sentenças teóricas. Esta dimensão é o irrestrito *universe of discourse*, que, definido mais precisamente, pode e deve ser designado como a dimensão primordial do Ser. A fundamentação desta tese consiste na simples análise da estrutura das sentenças teóricas à luz de suas pressuposições e implicações. Tome-se a bem simples sentença-prima “(...) chove”. Imediatamente se percebe que ‘(...)’ aqui é o indicativo não de um objeto ou de algo semelhante, mas de algo *determinado* apenas de modo totalmente *universal*. Ou melhor: um indicativo de uma posição espaço-temporal qualquer. Se se pensa em uma posição inteiramente determinada, o sentido será p.ex.: *chuva* acontece aqui e agora. Na medida em que isto é articulado, estabelece-se já uma referência a outras e em princípio a todas (reais ou possíveis) posições espaço-temporais, “nas quais” (...) chove. De um modo geral pode-se dizer então: Estabelece-se uma referência a toda a “dimensão *chuva*”.

[38] Do ponto de vista filosófico é possível e necessário dar mais um passo, enquanto se diz p.ex.: Com o enunciado “(...) chove” estabelece-se uma referência a qualquer outra “dimensão” do chamado mundo ou realidade, i.e. a tudo com o qual há uma relação explícita, mas também àquilo que não é chuva. Quão longe se vai e até onde se chega por esta análise da simples sentença-prima “(...) chove”? No presente contexto esta análise *ulterior* da simples sentença-prima “(...) chove” será empreendida de maneira muito abreviada e muito descomplicada. Isto acontece na medida em que a sentença prima em questão – como em princípio qualquer simples sentença prima – será completamente analisada e explicitada como uma sentença *teórica*. Assim a sentença prima tem o seguinte conteúdo explícito: $(...)_{1}$ é o caso que $(...)_{2}$ chove”. Os dois acontecimentos são indexados com ‘ $(...)_{1}$ ’ resp. ‘ $(...)_{2}$ ’. ‘ $(...)_{2}$ ’ é claramente um indicativo de uma posição espaço-temporal especial, p.ex. aquela na qual justamente “(...) chove”. Mas ‘ $(...)_{1}$ ’ é um indicativo de um tipo completamente diferente, i.e. um indicativo de uma dimensão completamente diferente, ou seja, da dimensão absolutamente universal do irrestrito *universe of discourse*. Isto pode ser mostrado brevemente deste modo: Ao contrário de ‘ $(...)_{2}$ ’, que é o indicador imediato de uma determinada posição espaço-temporal, o meta- $(...)_{1}$ não se refere a nada determinado, único, limitado, mas é absolutamente aberto a tudo, a todos os casos do operador teórico. $(...)_{1}$ é o indicativo da dimensão absolutamente universal.

[39] Como esta dimensão poderia ou deveria ser designada? A tese sistemático-estrutural que a isto se refere soa: A dimensão absolutamente

* Na tradução o texto alemão deste parágrafo [37] foi modificado, até este ponto, por sugestão do autor, para atender à peculiaridade da língua portuguesa no uso dos verbos chamados “impessoais” [Nota do tradutor].

universal do articulável teoricamente é a *dimensão do Ser primordial*. O Ser é chamado aqui “primordial”, porque ele não é entendido no sentido do “Ser objetivo”. O “Ser objetivo” é o mundo como a dimensão, que no início da exposição sistemática constitui o polo oposto da dimensão estrutural. A tese funda-se na seguinte análise. A dimensão absolutamente universal, que é indicada pelo ‘(...)’₁ do operador teórico que precede qualquer sentença declarativa, abrange todos os casos particulares do *universe of discourse*. Mas então surge a questão: Como estes casos particulares conectam-se entre si?

[40] Em princípio, é possível identificar uma quantidade infinita de múltiplas conexões entre estes casos. Há, porém, algum fator, que seja comum não a alguns ou muitos, mas absolutamente a todos os casos? Deve haver tal fator, já que, do contrário, não se poderia falar de casos – e assim de todos os casos – do *universe of discourse*. Pode-se certamente mencionar fatores que são comuns a todos os casos do articulável, p. ex. a expressividade universal, etc. Mas estes fatores fundam-se em uma comunidade mais profunda e mais originária. Ela consiste em que todos estes “casos” são em primeiro lugar e fundamentalmente “casos do Ser”. São modos daquela coletividade que fundamentam todas as outras coletividades, desde que existentes, ou seja, da coletividade que se chama *Ser*.

2.1.5.3. Terceira via

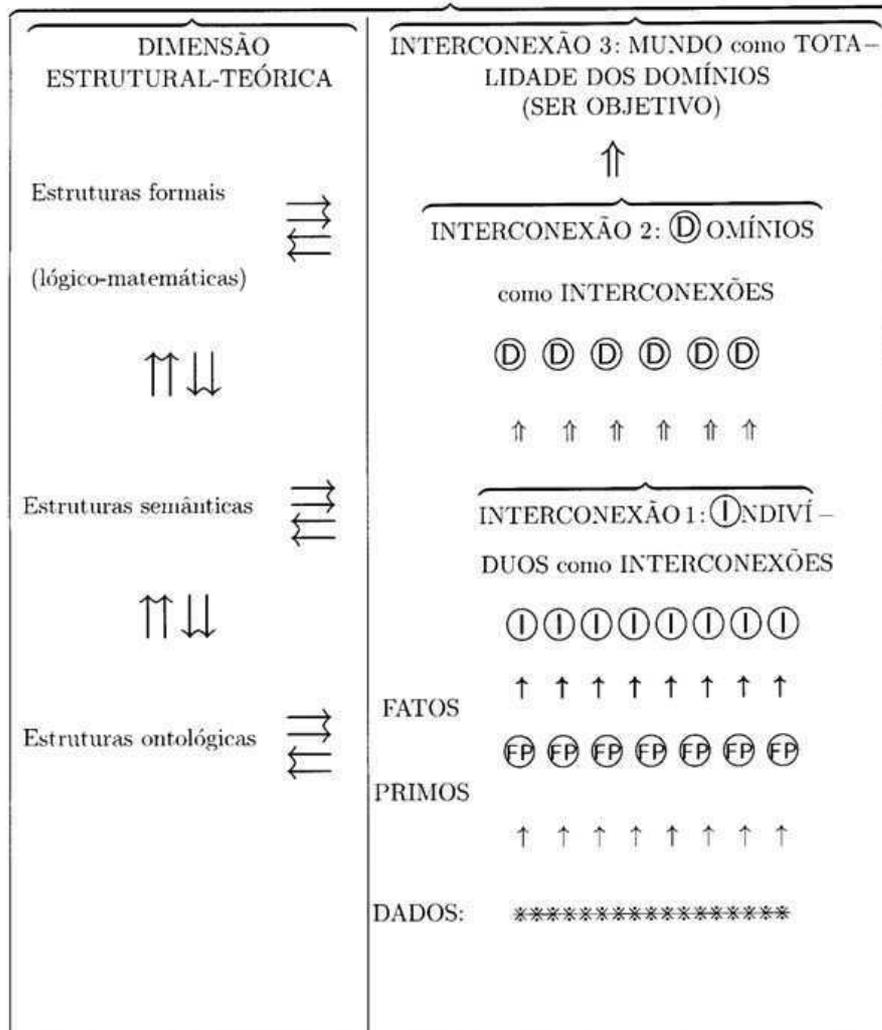
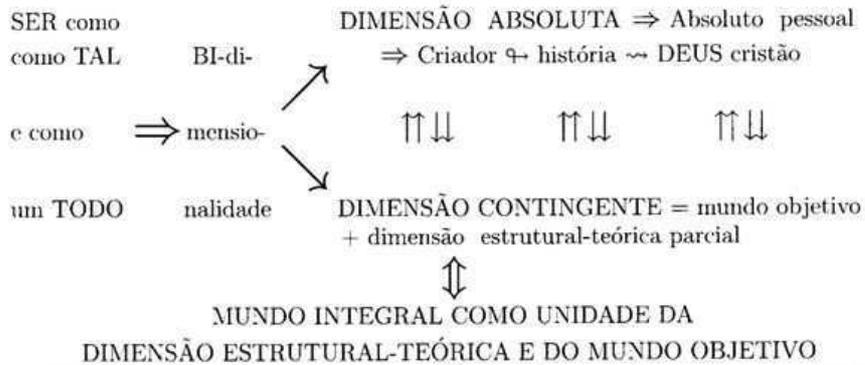
[41] Ao contrário das duas primeiras vias para o descobrimento da dimensão do Ser, a *terceira via* é acentuadamente determinada por considerações relativas ao *conteúdo*. É um processo de construção, um processo de baixo para cima. Não pretende começar com a célebre “*questão do Ser*”. Ao invés, a expressão ‘Ser’ é introduzida num determinado ponto do procedimento que analisa e constrói quanto ao conteúdo, como designação adequada de um determinado estado-de-coisas elaborado.

[42] O procedimento parte de um nível já desenvolvido do jogo recíproco de estruturas e dados que foi acima explicado. A este ponto os “dados” são as entidades simples já investigadas (i.e. as simples sentenças ou proposições primas ou as simples estruturas ontológicas). Desde este ponto de partida são elaboradas e explicitadas as posteriores estruturações ou conexões até a estruturação de todas as estruturações ou a conexão de todas as conexões.

[43] O seguinte diagrama sirva de fio condutor tanto para esta construção como também para os passos posteriores da teoria sistemático-estrutural do Ser.

ARQUITETÔNICA DA TEORIA SISTEMÁTICO-ESTRUTURAL DO SER

INTERCONEXÃO UNIVERSAL : DIMENSÃO DO SER PRIMORDIAL



[44] No que toca o patentear da dimensão do Ser primordial, bastará caracterizar brevemente a “macroestrutura” ontológica do mundo, do polo objetivo, em relação à dimensão estrutural do *universe of discourse*.

[45] O ponto de partida são os *dados* no sentido técnico já esclarecido desta expressão. Estes dados são compreendidos em um primeiro passo como sentenças primas, que exprimem proposições primas, e estas, se verdadeiras, como fatos primos. Os fatos primos, mesmo os simples, são estruturas ontológicas, mais exatamente estruturas primas ontológicas.¹³ (Em vez de “estruturas” pode-se dizer também “conexões”; ambas as expressões são entendidas como sinônimas na filosofia sistemático-estrutural). As simples estruturas primas ontológicas são absolutamente as “menores e mínimas” estruturas-conexões. Como tais ou tomadas isoladamente elas representam uma abstração. Mas as estruturas “concretas”, i.e. “complexas”, são *configurações* de fatos primos, i.e. são *fatos primos complexos*. Para um primeiro esclarecimento da filosofia sistemático-estrutural basta partir daquelas configurações que se chamam *indivíduos* (em sentido pleno), como seres vivos, pessoas, etc. Um indivíduo assim entendido, p.ex. um homem determinado, é uma estrutura ou configuração ou, como se dirá aqui na maioria das vezes, conexões, altamente complexas. No diagrama esta conexão é denominada “conexões 1”.

[46] Os indivíduos, por sua vez, são inseridos em conexões ulteriores: eles estão em conexão com a natureza e todos os seus fenômenos. Mas, antes de tudo, estão em conexão com seus iguais, com os outros indivíduos da espécie, à qual pertencem. Elas formam com eles uma *região* do universo. A conexão que constitui e define uma região, consta no diagrama como “conexão 2”.

[47] Neste ponto faz-se mister definir exatamente o que se entende por “mundo”. Na filosofia sistemático-estrutural introduz-se uma diferença entre o significado *estrito* e o significado *amplo* ou *abrangente* desta palavra. Segundo o significado estrito “o mundo” significa “o *mundo objetivo*”, isto é o conjunto dos entes objetivos e de suas regiões. Em outras palavras: o mundo objetivo é a dimensão que indica o polo objetivo na relação entre a dimensão teórico-estrutural e a dimensão dos dados que é compreendida e articulada pela aplicação das estruturas. O mundo objetivo como é entendido aqui, deve ser entendido já como mundo *estruturado*. Mas a dimensão das estruturas como tal, i.e. como estruturas puras ou abstratas, que formam o cerne da dimensão teórica, não são compreendidas como partes constitutivas do mundo objetivo assim entendido.

[48] Ao contrário do significado limitado de “mundo” como “mundo objetivo” (aqui indicado brevemente como “mundo”), mundo no sentido *abrangente* é entendido como o *mundo integral* (indicado brevemente como

¹³ Para maiores esclarecimentos cf. PUNTEL, L., *Estrutura e Ser*, capítulo 3.

“MUNDO”). MUNDO designa a dimensão, que abrange a dimensão sistemático-estrutural e a dimensão do mundo objetivo, ou que indica a unidade das duas dimensões. A distinção entre “mundo” e “MUNDO” é decisiva para a concepção sistemático-estrutural no seu conjunto. É fácil mostrar, como já se fez acima, como mundo, o mundo objetivo, deve ser compreendido. Mas como se deve compreender o MUNDO?

[49] Aqui se atinge o ponto, que é simplesmente decisivo e central para o esclarecimento da temática tratada neste trabalho. Pois agora se impõe a pergunta: Como deve ser compreendida a relação entre as duas dimensões – a dimensão “teórica” da(s) estrutura(s) e a dimensão do mundo? É claro que isto só é possível e compreensível se é pressuposta uma comunidade fundamental, uma unidade, entre ambas as dimensões, que possibilite, antes de mais nada, a conexão de ambas. Mas como esta comunidade, esta unidade entre a dimensão teórica da(s) estrutura(s) e a dimensão do mundo deve ser compreendida?

[50] É revelador notar que a filosofia analítica no seu todo mal levanta esta questão. Pelo contrário, essa filosofia desenvolve suas teorias em base à *distinção* entre as duas dimensões, sem que a própria distinção ou diferença seja tematizada. Se hoje a maioria dos filósofos analíticos afirma uma redução do espírito humano ao elemento físico, esta posição não deixa de maravilhar. Com efeito, deste modo a dimensão que aqui é designada como teórica, que ordinariamente é chamada a dimensão do espírito, do pensar, do mental, a dimensão ideal etc., é reduzida simplesmente à dimensão física. Com isso se defende de fato uma concepção determinada sobre a relação – e assim também a unidade – de “espírito” e mundo, relação tal, contudo, que não atinge de modo algum o ponto em questão. Com efeito, o espírito (e, portanto, a dimensão teórica) não é simplesmente um “fragmento” ou “elemento” (no) do mundo, antes é aquele “ponto” (no) do mundo, que abrange intencionalmente o mundo inteiro, que é coextensivo intencionalmente com o mundo inteiro. No entanto, neste contexto não se avançará mais na discussão desta problemática que se impõe da parte da filosofia analítica.

[51] Fica agora claro que se deve entender por “o MUNDO” a dimensão absolutamente primordial do Ser. Sendo assim, a partir deste ponto na filosofia sistemático-estrutural não será mais empregada a expressão ‘o MUNDO’, mas apenas a expressão ‘Ser’ (ou ‘Ser primordial ou dimensão do Ser’). Quando a expressão ‘o mundo’ for empregada sem ulterior qualificação, ela designa sempre o *mundo objetivo* no sentido explicado.

2.1.6. “Ser” e “existência”

[52] Como é sabido as expressões ‘Ser’ e ‘existência’ foram às vezes identificadas e às vezes diferenciadas na história da filosofia, especialmente

na grande tradição da metafísica. Não é possível aqui tratar o assunto detalhadamente. Neste trabalho essas expressões ou conceitos serão *rigorosamente diferenciados*. “Existência” tem um significado incomparavelmente mais estreito do que “Ser”. “Existência” designa sempre algo no mundo, na dimensão “objetiva”, brevemente: existência é o mesmo que “Ser objetivo” ou “Ser do ente”, “ente no mundo”. Algo existe, se é um elemento do mundo, da dimensão objetiva. Na tradição metafísica existência foi com frequência designada na maioria dos casos como o status das coisas do mundo, enquanto “são” independentes do espírito ou intelecto. Destarte, “existência” foi sempre definida com referência ao espírito ou intelecto.

[53] Pelo contrário, *Ser* é compreendido como a dimensão universal, que abrange tanto a dimensão do Ser objetivo, do Ser de ou dos entes, portanto, do mundo, portanto, também da *existência* (no sentido há pouco explicado) quanto a dimensão do intelecto/espírito (com tudo o que lhe pertence). Seria, por conseguinte, absolutamente absurdo perguntar p.ex. se esta dimensão universal “existe”. Daí ser possível dizer a respeito da questão de Deus, que a questão: “Deus existe?”, tão difundida e com tanta frequência levantada e discutida, é uma questão profundamente obscura e sujeita a mal entendidos.

[54] A grande tarefa com que o filósofo sistemático se encontra agora confrontado consiste em mostrar como o Ser deve ser entendido e explicitado mais de perto. A filosofia sistemático-estrutural inclui uma teoria do Ser como seu coroamento.

2.2 Traços fundamentais de uma teoria do Ser no seu todo

[55] O filósofo que aborda a grande temática da dimensão do Ser, deve distinguir duas questões: a questão sobre o Ser como tal e a questão sobre o Ser no seu todo. Do tratamento das duas questões resultam duas subteorias do Ser. (No intuito de simplificar, porém, se falará aqui da teoria do Ser como tal e da teoria do Ser no seu todo). A teoria do Ser como tal consiste na elaboração das características imanentes fundamentais ou dos momentos estruturais do próprio Ser. Trata-se de uma série de características fundamentais ou momentos estruturais do Ser como tal, como expressividade universal, inteligibilidade universal, coerência universal, bondade (bonitas) universal, beleza universal. Mas sobre isso não é possível tratar mais a fundo neste trabalho. Só a teoria do Ser no seu todo será aqui tematizada.

2.2.1. Observações metodológicas prévias

[56] Já é possível agora, sobre uma base pelo menos minimamente aclarada, esboçar a *teoria do Ser no seu todo*. A presente questão é: Onde se

deve buscar a inspiração para uma teoria iluminadora e bem fundada do Ser no seu todo? Trata-se de uma teoria que deve tematizar não só a diferença, mas também, sobretudo, a relação entre Ser e ente(s). Neste ponto de nada servem ousadas especulações, pois permanecem infundadas e obscuras, nem ajuda emprestar de Heidegger uma expressão como ‘*Ereignis*’ (‘acontecimento apropriativo’), para lhe atribuir um estranho significado. A sólida base, sobre a qual uma abordagem adequada pode e deve ser desenvolvida, consiste no fato fundamental que o espírito humano é capaz de formular questões, grandes questões, questões de todo tipo, desde as menores até as mais abrangentes. A abordagem que será adotada aqui parte de uma das questões verdadeiramente grandes, nas quais as potencialidades do espírito humano se efetivam plenamente. Tal é a questão fundamental que a introdução das *modalidades* necessidade-possibilidade-contingência levanta a respeito da dimensão absolutamente universal do Ser. O esclarecimento desta questão levará a estabelecer uma base clara e sólida para uma teoria do Ser no seu todo, e assim, como se verá, para uma teoria sobre Deus.

[57] Antes de empreender propriamente a exposição dos traços fundamentais de uma teoria do Ser no seu todo, é preciso fazer duas observações prévias: (1) Em clara oposição a amplos setores da filosofia analítica atribui-se aqui às modalidades necessidade-possibilidade-contingência um status fundamental tanto ontológico como também especificamente voltado para o Ser. Trata-se de uma suposição importante que não pode ser fundamentada pormenorizadamente nesta exposição, mas que é compreensível à luz da grande tradição do pensamento filosófico e pode ser também efetivamente fundamentada.

[58] (2) Ao aplicar as modalidades à dimensão do Ser renuncia-se nesta exposição à semântica desenvolvida pela filosofia sistemático-estrutural. Isto por causa da simplicidade e legibilidade. A lógica modal moderna entende as modalidades como *operadores*, que têm como argumento sentenças ou proposições por elas expressas, p.ex. “(É-necessário-que) dois mais dois sejam quatro”. Na importante demonstração, que será apresentada a seguir, serão empregadas, porém, frases com a estrutura sujeito-predicado, p.ex. “O Ser é necessário”, “o Ser é contingente”, etc. Nestas frases as modalidades são predicados, não operadores. Isto acontece em vista da inteligibilidade. A complicação cresce pelo fato que a semântica desenvolvida pela filosofia sistemático-estrutural só reconhece sentenças primas (a saber, frases sem a estrutura sujeito-predicado). Para apresentar uma exposição rigorosa e exata seria necessário introduzir bastantes formulações artificiais, que se afastam de modo significativo da linguagem normal, o que dificultaria extraordinariamente a leitura.

P. ex. a frase “O Ser é contingente” seria reformulada aproximadamente assim: “(...) é o caso que está *sendo* (ou *essenciando*) contingentemente”. A

sentença “(...) está sendo (ou essencializando)” é a sentença prima que é o resultado da transformação semântica do termo (substantivo) “Ser”. “Sendo” entende-se a partir do fato que se refere a “Ser”; “essencializando” é um neologismo que se refere a “essenciar”, sendo que este termo se deriva do termo latino ‘esse’ e é usado em muitas traduções de textos de Heidegger, nos quais este autor usa expressões alemãs como ‘*Sein west*’ e ‘*Es west*’.* Para evitar todas estas complicações a demonstração será apresentada na linguagem “normal”, com sentenças “normais”, na verdade, em base a uma reserva fundamental: As sentenças empregadas sob o aspecto sintático na forma sujeito-predicado devem ser sempre reinterpretadas como sentenças primas sob o aspecto semântico.

2.2.2. A dimensão universal do Ser como bi-dimensionalidade do Ser

[59] O objetivo aqui visado é a demonstração que nem tudo – o próprio Ser como tal e no seu todo, portanto, com a inclusão de todos os entes – é contingente, e que, portanto, deve ser aceito o *Ser necessário*. Para evitar mal entendidos, será utilizada uma formulação amplamente neutra, entretanto, sob o aspecto que interessa aqui, suficientemente determinada: Há uma dimensão do Ser absolutamente necessária e uma dimensão contingente do Ser. Esta tese pode ser brevemente formulada assim: A dimensão universal absoluta do Ser deve ser pensada como *dupla ou bi-dimensionalidade*.

[60] [1] Parte-se da ideia amplamente difundida entre muitos, inclusive filósofos e cientistas, segundo a qual *tudo é contingente*. Neste caso, “tudo” designa o que na filosofia sistemático-estrutural é denominado o Ser como tal e no seu todo. A demonstração visa a refutar tal tese, o que acontece pela apresentação de uma prova indireta de acordo com a figura do *modus tollens*. À luz da terminologia tradicional, poder-se-ia dizer que o estado-de-coisas explicitado argumentativamente é um estado-de-coisas eminentemente *metafísico*. O argumento não faz nenhum pressuposto absolutamente em nenhuma região concreta ou a respeito de espaço e tempo, ou algo assim. Antes que este argumento seja esclarecido e efetuado, é necessário indicar que ele articula um estado-de-coisas extremamente abstrato e maximamente universal. Extrai daí uma consequência absolutamente fundamental e abrangente, que o argumento da tese da contingência universal (i.e. da tese que tudo é contingente) teria: a possibilidade do absoluto nada.

* Também o texto alemão deste parágrafo foi modificado na tradução portuguesa, por sugestão do autor, em virtude da diferença no uso dos verbos referentes a Ser/ser nas duas línguas [Nota do tradutor].

[61] A demonstração tem a forma do *modus tollens*: Se *p*, então *q*; ora, não *q*; logo não *p*. Formulada muito abstratamente, a demonstração tem a estrutura:

Se tudo [o Ser como tal e no seu todo, todos os entes] é contingente, então o nada absoluto (*nihilum absolutum*) seria possível;

Ora, o nada absoluto não é possível;

Logo, tudo não é contingente.

[62] Já que entre *contingência* e *necessidade* não pode haver um terceiro, segue-se que o Ser necessário ou, como se deve dizer aqui, uma dimensão necessária do Ser deve ser aceita. Esta conclusão é visivelmente extremamente abstrata e universal. Ela oferece, porém, a base adequada para as considerações posteriores, que finalmente depois de um longo processo explicativo levarão a resultados “concretos”.

[63] A premissa principal não deveria ser problemática, já que resulta de uma análise dos conceitos de contingência, de possibilidade e de absoluta necessidade. Se absolutamente tudo (todos os entes e o Ser como tal) é contingente, então seria (ou teria sido) possível, que nada fosse. O significado exato da segunda premissa poderia não ser talvez imediatamente patente, mas é muito fácil, demonstrá-lo. “Possível” significa em todo caso “Ser possível”. Ora, tente-se pensar a sentença “o nada absoluto é/ seria possível”. Isto significaria que o nada absoluto poderia *ser*. Mas isto é uma perfeita contradição, já que nada significa justamente a exclusão absoluta de “Ser”. Pode-se aqui oferecer ainda outro argumento. Para tanto se remete ao livro *Estrutura e Ser*.¹⁴

[64] [2] A bi-dimensionalidade da dimensão absolutamente universal do Ser, que acaba de ser demonstrada, constitui a base para o desenvolvimento de uma grande teoria do Ser no seu todo. A razão para tanto torna-se agora facilmente patente. A tese da dupla dimensionalidade levanta imediatamente a questão como deve ser pensada a *relação* entre as duas dimensões. Esta é uma questão não apenas inevitável, mas também que pode ser teoricamente adequadamente tratada. Tem-se, com efeito, aqui duas grandezas ou coordenadas consistentes: a dimensão absolutamente necessária e a contingente do Ser. A tematização da relação entre ambas é agora possível e inevitável, porque ambas as dimensões se esclarecem mutuamente, ainda que cada vez de maneira completamente diferente. A dimensão contingente do Ser que nos é de início naturalmente mais conhecida nas suas particularidades, é, porém, determinada, quanto à sua posição no todo do Ser, pela dimensão absolutamente necessária do Ser; vice-versa, a determinação da dimensão absolutamente necessária do

¹⁴ Para ulteriores esclarecimentos cf. PUNTEL, L., *Estrutura e Ser*, capítulo 3.

Ser só pode ser investigada mais de perto a partir de sua relação com a dimensão contingente do Ser. Esta é uma base favorável para compreender mais precisamente a relação entre as duas dimensões, o que implica que no mesmo processo também a dimensão absolutamente necessária do Ser é determinada mais exatamente.

2.2.3. O Ser absolutamente necessário como Ser espiritual

[65] É preciso considerar com muita atenção que a dimensão absolutamente necessária do Ser que foi demonstrada (ou brevemente o Ser absolutamente necessário) não pode de modo algum ser identificada/o com “Deus” (qualquer que seja o entendimento que se tenha dele). Com tal identificação se repetiria de maneira semelhante aquilo que o autor em seus escritos assinala como um grande erro metodológico de Tomás de Aquino (e de toda a tradição metafísica das “provas de Deus”). De fato, no fim das “cinco vias” (*quinque viae*) Tomás identifica a conclusão com Deus, ao dizer: “e isto (i.e. o primeiro motor, a primeira causa, etc.) chamam todos Deus – *et hoc omnes vocant Deum ...*” Este erro provocou na história do pensamento cristão mal entendidos e polêmicas, aos/às quais deve-se sem dúvida aplicar a designação de “trágicos/as”.

[66] [1] Um primeiro traço fundamental da relação entre a dimensão absolutamente necessária e a contingente do Ser pode ser facilmente mostrado. Justamente porque é contingente, a dimensão contingente do Ser no que concerne ao próprio Ser *depende* totalmente da dimensão absolutamente necessária. Com efeito, a dimensão contingente não pode a partir de si mesma ser o que é. Daí que deva o que ela é à dimensão, que a partir de si mesma é o que é, ou seja, absolutamente necessária. Esta relação de total dependência tem amplas consequências. Contudo, é mister perguntar antes de tudo, como esta dependência deve ser exatamente concebida e o que daí resulta para a compreensão mais precisa da dimensão absolutamente necessária do Ser.

[67] O próximo passo na explicação da relação entre a dimensão absolutamente necessária e a dimensão contingente do Ser consiste em mostrar que a dimensão absolutamente necessária do Ser deve ser concebida como *Ser espiritual*, sendo que “Ser espiritual” significa aqui ser dotado de “inteligência, vontade e liberdade”. Pode-se então, apoiando-se numa terminologia hoje muito difundida, dizer também: Ser *pessoal* absolutamente necessário. Neste caso, é preciso, porém, ter em conta que a palavra “pessoa(l)” facilmente pode dar ocasião a mal entendidos muito molestos. Como fundamentar este passo que tem tão amplas consequências?

[68] É possível argumentar de vários modos em favor desta tese. Aqui será apresentado brevemente apenas *um* argumento de modo menos rigo-

roso. Ele se apoia decisivamente em um aspecto central da relação entre a dimensão contingente do Ser e a dimensão absolutamente necessária. No contexto da explicação da primeira via para explicitar a dimensão absolutamente necessária foi indicada a articulação do caráter específico do espírito humano especialmente com a “fórmula abreviada”: *O espírito humano é intencionalmente coextensivo ao Ser no seu todo (anima est quodammodo omnia)*. Destarte, ele é também intencionalmente coextensivo à dimensão absolutamente necessária do Ser. Sobre esta base pode-se desenvolver uma prova indireta em favor da tese do caráter espiritual da dimensão absolutamente necessária do Ser. Trata-se de um argumento que se baseia nas duas ideias da *inteligibilidade* e da *coerência*.

[69] Se se admite que a dimensão absolutamente necessária não tem uma constituição espiritual, mas é algo diferente, p.ex. um princípio puramente abstrato (como quer que seja concebido) ou algo assim como uma “natureza originária não-espiritual (pura matéria)” ou algo semelhante, ter-se-ia a seguinte estranha “contraposição”: de um lado entes contingentes dotados de uma constituição espiritual, que seriam coextensivos como o Ser no seu todo e por conseguinte com a dimensão absolutamente necessária do Ser. A dimensão absolutamente necessária do Ser assim compreendida não seria por definição intencionalmente coextensiva consigo mesma e menos ainda com o Ser no seu todo. Seria isso coerentemente compreensível? Certamente mal se pode pensá-lo. Portanto, em base a isso a afirmação decisiva pode ser proposta: A tese que a dimensão absolutamente necessária do Ser tem uma constituição espiritual possui uma inteligibilidade incomparavelmente mais alta do que a tese contrária, segundo a qual esta dimensão não tem uma constituição espiritual.

[70] [2] Neste ponto surgem novas questões. A imediatamente mais importante refere-se de novo à relação entre a dimensão absolutamente necessária do Ser e a dimensão contingente, mas agora segundo a determinação *mais precisa*, que foi até agora manifestada, da dimensão absolutamente necessária do Ser no sentido do caráter espiritual/pessoal do Ser absoluto. A questão soa então: *Como* deve ser compreendida a relação entre o Ser espiritual e livre absolutamente necessário e a dimensão contingente do Ser? A resposta resulta fundamentalmente do que foi exposto até agora. Com efeito, mostrou-se acima que a dimensão contingente do Ser é *totalmente dependente* da dimensão absolutamente necessária do Ser, desde agora ulteriormente determinada como o Ser espiritual e livre absolutamente necessário. Trata-se agora de mostrar o que isto significa.

[71] Pertence à definição dos entes contingentes, que eles de fato são, mas poderiam não ser, portanto, que eles não são necessariamente. Isto significa, porém, que eles não são a partir de si mesmos; dito de outro modo: que o fato que eles sejam, não é explicável por eles mesmos. Se os entes pudessem não ter sido, então se impõe a questão irrecusável, como eles,

por assim dizer, “chegaram ao Ser”. Se eles não chegaram ao Ser a partir de si mesmos e por si mesmos, eles chegaram ao Ser a partir *de outro*. Mas o que pode absolutamente falando significar aqui “a partir de outro”? Por suposto, o único que entra em questão e que responde a questão não de qualquer modo, mas definitivamente, é o Ser espiritual absolutamente necessário. Mas, uma vez que este é o Ser *livre* absolutamente necessário, a liberdade entra imediatamente em jogo, se se trata da resposta à questão levantada. A dimensão contingente do Ser chegou ao ser pela liberdade absoluta do Ser absolutamente necessário.

[72] Este estado-de-coisas deve ser adequadamente expresso assim: O Ser livre absolutamente necessário *pôs no Ser* a dimensão contingente do Ser, e, de fato, *absolutamente* no sentido que nada anterior ou subjacente ou semelhante seja pressuposto. A *posição no Ser da dimensão contingente do Ser pelo Ser livre absolutamente necessário, no sentido explicado, é o que quer dizer a ideia da criação* adequadamente articulada.

[73] É necessário esclarecer exatamente o que propriamente significa e implica, ou seja, o que não significa nem implica, “posição absoluta no Ser”. A criação, concebida como posição (no sentido ativo) refere-se à dimensão contingente do Ser como um todo, i.e. ao conjunto dos entes. (Convém lembrar que segundo a concepção defendida na filosofia sistemático-estrutural o Ser livre absolutamente necessário não é *nenhum ente*.) Isto significa que o Ser livre absolutamente necessário não põe no Ser nenhum ente isoladamente, antes põe no Ser a dimensão contingente do Ser como um todo. O que surge ou é produzido *no âmbito* ou *no interior* da dimensão contingente do Ser, segundo o conceito de criação aqui elaborado, não é *criado*. A razão é que tudo, que *no (interior da)* dimensão contingente do Ser (portanto, do “mundo”) surge e é produzido, etc. *sempre* pressupõe algo *anterior*, como quer que se designe este “anterior” (outro ente, um material de qualquer espécie que seja, etc.). Obter plena clareza a este respeito é hoje justamente uma tarefa urgente, tendo em vista os crassos e amplamente difundidos mal entendidos sobre a ideia de criação.

[74] [3] Uma observação importante deve ser ainda acrescentada aqui. Tomás de Aquino e de modo geral os metafísicos orientados pela visão cristã subsumiram a ideia de criação sob o conceito (ou sob a categoria) de *causalidade*. Isto é exatamente e inteiramente uma consequência da orientação já constatada destes autores para o ente e não para o Ser. Investiga-se um determinado conceito enquanto realizado na região do ente contingente finito, transpondo-o por um salto enorme e ousado ao criador. Então a ideia de criação não pode ser concebida senão como um caso extremo de causalidade. Tal posição é, porém, muito problemática, tendo em vista todas as conotações pertencentes ao conceito de causalidade enquanto realizado na região do ente finito. Tais conotações mantêm-se de um ou de outro modo também no caso extremo (da criação), mesmo que sejam negadas.

[75] Diante desta problemática é inviável subsumir sem mais o conceito de criação sob o conceito de causalidade. Na explicação sistemática da ideia de criação que foi acima apresentada, ele foi definido do seguinte modo: Criação é a posição-no-Ser da dimensão contingente do Ser, sem qualquer pressuposto (de qualquer espécie). Este é em sentido literal e estrito um absoluto *singulare tantum*, um estado-de-coisas absolutamente singular, que articula exclusivamente a relação do Ser absolutamente necessário como criador com a dimensão contingente do Ser. Esta ideia não pode ser adequadamente subsumida sob o conceito de causalidade.

2.2.4. O Ser absolutamente necessário definido como espírito e a “questão de Deus”

[76] No âmbito da metafísica cristã tentou-se sempre ao longo da história chegar a Deus da maneira mais rápida possível. Foi assim que muitos metafísicos sem muita cerimônia identificaram o “Ser” de Heidegger mais ou menos com Deus. Depois que Heidegger desde a metade da década de 30 considerou não mais “Ser”, mas “acontecimento apropriativo” (*Ereignis*) como a palavra-chave de seu pensar, muitos pensadores cristãos de novo identificaram rapidamente “acontecimento apropriativo” com “Deus” ou Deus com “acontecimento apropriativo”. Nos escritos deste autor mostrou-se extensamente que este procedimento é errôneo, já que assim não se faz jus nem ao *Ser* nem a *Deus*. Somente uma explicação paciente, metódica e rigorosa do Ser, mais exatamente: uma autoexplicação do Ser – entendido inicialmente no sentido daquilo que foi denominado neste trabalho a dimensão originária e universal do Ser – permite esclarecer a questão como se relacionam reciprocamente *Ser* e *Deus*: “Deus” mostra-se então como um estágio muito avançado da (auto) explicação do Ser como o Ser *plenamente explicitado*, como *esse plenum*.

[77] Somente neste ponto, i.e. depois que a dimensão absolutamente necessária do Ser foi explicitada como Ser espiritual e pessoal e finalmente criador absolutamente necessário, introduz a filosofia sistemático-estrutural a palavra ‘*Deus*’ e o conceito correspondente “Deus” na exposição filosófica. Este ponto deve ser explicado e fundamentado com muito cuidado, já que tem um significado que mal se pode estimar para a discussão atual da questão de Deus. A concepção sistemático-estrutural é capaz de superar obscuridades fundamentais, mal entendidos, posições unilaterais e falsas do problema neste âmbito e assim criar uma clareza fundamental. Como o filósofo do Ser introduz na filosofia sistemática de modo metodicamente correto e adequado a palavra ‘*Deus*’ ou o tema “Deus” já foi mostrado na parte 1 desta exposição, quando se procurou dar uma resposta sistemático-adequada à célebre questão de Heidegger “Como Deus entra na filosofia?” ou à questão inversa “Como a filosofia (sistemática) chega a(o tema) Deus?”.

[78] Neste contexto podem ainda apenas ser mencionados e tratados muito brevemente *cinco* importantes problemas, que se impõem por si mesmos. Trata-se de tarefas urgentes com as quais uma teoria sobre Deus, que justifica seu nome, deve ocupar-se intensamente. À luz do que foi exposto haveria ainda muito a fazer.

[79] [1] Por que Deus criou o mundo? Esta é sem dúvida uma questão extremamente significativa. A resposta adequada só pode ser dada a partir de uma concepção radical do Ser. Esta questão não é simplesmente idêntica com a celebre questão formulada por Leibniz: *Pourquoy il y a plutôt quelque chose que rien?* – Por que há absolutamente algo e não antes nada?¹⁵ Sobre esta última questão há hoje uma intensa discussão no âmbito da filosofia analítica. Mas o quadro teórico nela pressuposto, mostra-se como inteiramente insatisfatório e inadequado. A questão mencionada, como Leibniz a formulou, não pode ser respondida sem o esclarecimento radical pelo menos de duas questões prévias. A primeira soa: Que significa fazer uma pergunta “por quê?”? Em outras palavras: Sobre que se interroga exatamente em uma pergunta “por quê?” e em quais pressupostos ou suposições se baseia tal questão? A segunda questão diz: Que significa “*quelque chose* – um algo simplesmente”? Parece claro que se quer dizer com isso “um algo qualquer que é” e portanto, (um) ente. Heidegger percebeu isso quando reformulou assim a questão: “Por que há absolutamente ente(s) e não antes nada?”¹⁶ e considerou que esta questão de modo algum é a mais radical, já que não tematiza o Ser mesmo. A partir da filosofia sistemático-estrutural resulta que a questão: “Por que há absolutamente Ser e não antes nada (absoluto)?” é absolutamente sem sentido, porque autocontraditória. Este tema fundamental precisaria porém ser aprofundado sob todos os aspectos.

[80] [2] Do que foi exposto resulta a questão ulterior: Como deve ser concebida adequadamente a relação entre o Ser espiritual absolutamente necessário, definido mais precisamente como criador, e o ente contingente. Segue-se como consequência intrínseca da concepção aqui representada que esta relação antes de tudo e sob a perspectiva mais fundamental deve ser compreendida, não por uma distância (como quer que seja mais precisamente caracterizada), mas como *unidade*. O Ser absolutamente necessário como criador *engloba* todos os entes e os inclui em si. A denominação ‘*panenteísmo*’ (não ‘*panteísmo*’!) proposta pelo filósofo alemão Karl Christian Friedrich Krause no século XIX mostra-se aqui como plenamente pertinente. Esta concepção concorda inteiramente com a Bíblia, o que resulta da frase que o apóstolo Paulo pronunciou no Areópago de Atenas dirigindo-se aos filósofos: “*In Deo vivimus, movemur et sumus* – Em Deus vivemos, nos movemos e *somos*”¹⁷.

¹⁵ LEIBNIZ, G. W. *Principes de la Nature et de la Grâce*, p. 602.

¹⁶ HEIDEGGER, M. *Was ist Metaphysik?*, p. 122.

¹⁷ *Atos dos Apóstolos* 17, p. 27-28.

[81] Esta ideia fundamental requer hoje uma investigação radical, sistemática e metafísica. Ela torna evidentes as fraquezas radicais que impregnam as duas mais importantes correntes atuais no que toca à questão de Deus. Trata-se da nova teologia (filosófica) analítica e/ou filosofia da religião e o pensar pós-moderno judaico-cristão. A primeira orientação concebe Deus inteiramente no sentido da onto-teo-logia como um ente, ainda que como o ente primeiro e supremo. Nesta base é absolutamente impossível compreender a *relação unitária* entre Deus e o “universo finito”. Por outro lado, os autores pós-modernos fazem de Deus um outro absolutamene distante, inacessível e incompreensível, contraposto ao “mundo finito”, com a consequência que entre ambos há um abismo absoluto. É inexplicável que estes autores não notem que deste modo fazem de Deus um estranho X, que tem fora de si um outro, a saber, o mundo finito, e assim é relativizado por esse outro. O conceito de alteridade não permite de modo algum explicar adequadamente a relação unitária entre Ser e ente, entre Deus como o Ser plenamente explicitado, e o ente, que constitui a dimensão contingente do Ser. Tal é o problema da transcendência que deve ser de novo repensado radicalmente.

[82] [3] Neste contexto trata-se de mencionar um problema, que exige um tratamento extremamente cuidadoso. Segundo a filosofia sistemático-estrutural, Deus não é um ente, mas o próprio Ser plenamente explicitado. Esta afirmação levanta um sério problema. Sua delicadeza resulta do fato que as línguas ocidentais (indo-germânicas) têm pelo menos a tendência de falar sobre o mundo ou sobre a realidade ou sobre a dimensão do Ser de tal modo que sempre se pressupõe uma espécie de fundamento, algo concreto, firme. Isto significa que estas línguas falam sempre basicamente sobre *coisas* e assim sobre *entes/ente*. Desta maneira é também configurado o discurso sobre Deus. Deus é então um ente, o ente primeiro e supremo. Contudo, já Tomás de Aquino falou de Deus como *esse per se subsistens*. Hoje Deus é nomeado às vezes também como “acontecimento” (tanto no sentido normal da palavra como no heideggeriano). Trata-se de um progresso interessante, que, entretanto, não tem um caráter radical. Um esclarecimento radical é possível no contexto da filosofia sistemático-estrutural, sobretudo porque esta filosofia não reconhece sentenças com a estrutura sujeito-predicado. Tais sentenças são, porém, tanto razão como expressão da mencionada tendência, de considerar e designar tudo e qualquer coisa, também Deus, como ente.

Para terminar, as duas últimas questões, que merecem hoje uma reflexão particularmente urgente, serão indicadas brevemente.

[83] [4] O quarto problema refere-se à temática dos chamados atributos de Deus: perfeição total, onisciência, onipotência, infinidade, imutabilidade, liberdade, etc. Desde alguns anos a teologia (tanto filosófica como cristã) e a filosofia da religião de tendência analítica ocupam-se com tais temas de maneira extraordinariamente intensa, mesmo com mais assiduidade do

que acontecia na Idade Média e na filosofia escolástica tardia. Mas estas discussões baseiam-se sobre suposições que são altamente problemáticas, especialmente porque Deus é representado antropomorficamente como uma espécie de “super-sujeito”. Esta temática mais do que as já mencionadas requer uma correção fundamental e radical.

[84] [5] Finalmente, o quinto problema remete à importante temática indicada pelo conceito da “revelação de Deus”. Sobre isso há uma quantidade extraordinária de escritos especialmente no século XX e atualmente com os títulos de “filosofia cristã”, “relação entre filosofia e teologia”, “Deus da revelação”, entre outros. Mas hoje tanto quanto antes não há nenhuma clareza sobre esta temática. O livro *Ser e Deus* elaborou as coordenadas de uma concepção inteiramente nova sobre este assunto. Esta concepção precisa, contudo, ser mais precisamente elucidada, aprofundada e, quanto possível, exposta detalhadamente.

Bibliografia

ARISTOTELES: ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ (*De anima*), Bibliotheca Oxoniensis, Oxford: Clarendon, 1956.

HEGEL, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik. Erstes Buch. Gesammelte Werke*, Band 21, Hamburg: Meiner, 1984.

HEIDEGGER, Martin: *Was ist Metaphysik?*, in: M. Heidegger, *Wegmarken*. Gesamtausgabe, Band 9, Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe, Band 2, Frankfurt am Main 1977: Klostermann.

HEIDEGGER, Martin: *Identität und Differenz*. Gesamtausgabe, Band 11, Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.

JANICAUD, Dominique: *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris: Gallimard, 2009.

KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, B 626, Akademietextausgabe, Band III.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison*, in: G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hg. von C. J. Gerhardt, Band 6, Hildesheim: Olms, 1965.

PUNTEL, Lorenz B.: *Estrutura e Ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*, S. Leopoldo: Ed. Unisinos, 2008. (Tradução do original

alemão: *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006).

PUNTEL, Lorenz B.: *Ser e Deus. Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion*, S. Leopoldo: Ed. Unisinos, 2011. (Tradução do original alemão: *Sein und Gott – ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010).

PUNTEL, Lorenz B. *Filosofia como discurso sistemático. Diálogos com Emmanuel Tourpe sobre os fundamentos de uma teoria dos entes, do Ser e do Absoluto*, S. Leopoldo: Ed. Unisinos, 2015. (Tradução do original alemão: *Philosophie als systematischer Diskurs. Dialoge über die Grundlagen einer Theorie der Seienden, des Seins und des Absoluten*, Freiburg i. Breisgau: Karl Alber, 2014; e do original francês: *La philosophie come discours systématique, Dialogue avec Emmanuel Tourpe sur les fondements d'une théorie des étants, de l'Être et de l'Absolu*, Paris: Les Dialogues des petits Platons, 2015).

THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologiae*, Turin: Marietti, 1952.

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Schriften 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

Endereço do Autor:

Geschwister-Scholl Platz 1
80539 München – Alemanha
puntel@uni-muenchen.de