

TEOLOGIA FILOSÓFICA E DIÁLOGO RELIGIOSO *

Philosophical Theology and Religious Dialogue

Josef Schmidt SJ **

Resumo: O diálogo entre as diversas concepções do mundo, hoje tão urgente, especialmente o diálogo com as religiões e entre as religiões, só poderá ter sucesso se os parceiros estiverem dispostos a e forem capazes de levar a sério uns aos outros no cerne de suas convicções. Já que se trata de convicções últimas que de per si contêm uma pretensão universal, a razão é o espaço comum de tal diálogo. O seu cultivo é tarefa da filosofia, que se torna neste caso um parceiro qualificado, porque a transcendência como tema das religiões é também seu objeto. É o que mostram os diferentes argumentos da transcendência elaborados na filosofia, que como demonstrações de Deus constituem a ponte para a religião. São argumentos nucleares da filosofia, já que neles a razão tematiza sua capacidade para superar em princípio seus limites. Os tipos particulares desses argumentos são maneiras intimamente relacionadas da autoexplicitação da razão universal. A dimensão da normatividade e da bondade que assim emerge leva ao problema da teodicéia com o qual a filosofia e a teologia são conjuntamente confrontadas. A respeito desse problema a fé cristã possui um potencial racional especial que tem intensificado nos últimos tempos o diálogo com o budismo.

Palavras-chave: Diálogo filosofia/religião e inter-religioso, razão, transcendência,

Abstract: The dialogue between the different conceptions of the world, so urgent nowadays, especially the religious dialogue and that between religions, can only succeed if partners are willing and able to take each other seriously, at the

* Tradução do original alemão inédito feita pelo editor.

** Professor de Filosofia na Hochschule für Philosophie Berchmanskolleg e Diretor do Instituto de Filosofia da Religião, München, Alemanha. Artigo recebido no dia 06/09/2015 e aprovado para publicação no dia 15/09/2015.

heart of their own convictions. As these ultimate convictions contain per se a universal claim, reason must be the common ground for such a dialogue. The task of philosophy, acting here as a qualified partner, is therefore to cultivate dialogue since transcendence is an object of study for both religions and philosophy. This is what the different arguments of transcendence, developed in philosophy, show. Their demonstrations of God serve as a bridge to religion. They are core philosophical arguments since it is through them that reason expresses its ability to overcome, in principle, its own limits. The particularities of these arguments are closely related to the self-explanation of the universal reason. The dimension of normativity and kindness that emerge, brings the problem of theodicy to which both philosophy and theology are confronted. Regarding this issue, the Christian faith has a rational potential that has recently favoured the dialogue with Buddhism.

Keywords: Dialogue between philosophy and religion, Interreligious Dialogue, reason, transcendence.

1. A razão como meio de comunicação

Como se relaciona a sociedade moderna, que não se entende a partir de um consenso religioso, com aqueles que professam uma fé religiosa? Se para ela não é sem importância que os seus membros sejam ou não participantes do todo social também nas suas convicções básicas, ela deverá ocupar-se com o debate sobre essas convicções. Daí a grande relevância em tais sociedades da cultura do diálogo religioso. i.e. do diálogo com as religiões e entre as religiões. Nesse diálogo requer-se que os participantes se levem a sério uns aos outros, i.e. que falem não somente sobre os outros, mas também com os outros. Isso parece óbvio, mas tem notáveis consequências. Que significa um recíproco tomar-se a sério em tal diálogo? Consideremos a questão a partir do dever de compreensão que alguém que goza de uma razão adulta e esclarecida tem para com quem professa uma fé religiosa. Não lhe compete apenas contentar-se com “compreendê-lo” no sentido de uma superioridade pedagógica ou terapêutica (trata-se de um ingênuo que ainda possui ideias míticas, um fanático que deve ser curado de suas obsessões, etc). O homem religioso deve antes sentir-se levado a sério na autenticidade de suas convicções. Nem sempre o diálogo alcançará ou deverá alcançar este nível. Com frequência bastará na sociedade ater-se a um acerto amigável entre os interlocutores. No entanto, não se pode renunciar àquele nível mais profundo. Isso significaria considerar simplesmente supérfluo um levar-se a sério quanto às concepções últimas e básicas e, assim, quanto ao próprio núcleo da pessoa. Com isso ter-se-ia aceitado uma desintegração profunda da sociedade (não apenas do Estado, como da sociedade humana). Para evitá-lo é mister uma cultura do diálogo no qual as pessoas se envolvam

com suas convicções mais profundas e se sintam levadas a sério no mais íntimo de seu ser como pessoas. Esta cultura da razão é tarefa da filosofia. Desde seus inícios ela consiste no discurso sobre as convicções últimas. Isso tem consequências para o debate tão urgente sobre essa temática. Ainda que nem sempre se trate explicitamente de religião, de fato é ela que permite sentir e experimentar a inevitabilidade de tal debate.

Cada parceiro do diálogo deve levar a sério a si mesmo e ao outro nas convicções mutuamente assumidas, mas também em suas implicações e consequências. Neste sentido vale para cada parceiro o socrático “Conhece-te a ti mesmo!” e nessa exigência de levar-se a sério, consiste ao mesmo tempo a valorização de sua pessoa. Cada um exprime dessa maneira que a convicção do outro pode ser importante para ele, na medida em que este está em condições de esclarecer sua posição e de expô-la com razões. Trata-se assim da suposição geral de que convicções são acessíveis. Pressupõe-se assim um nível comum de entendimento, que se denomina justamente razão. Tão somente nesse plano pode-se estabelecer um diálogo, que mereça este nome. Então sim não se fala sobre o outro, mas uns com os outros, à medida que todos se subordinam às normas da razão. A pessoa esclarecida, que por princípio assume as exigências da razão, deve assim levar em conta que seu parceiro religioso propõe algo que ele de sua parte deve reconhecer como racional, que também para ele tem relevância, e, de fato, no terreno do qual ele haure suas convicções mais profundas. Possivelmente ele descobrirá nesse contato que sua compreensão do alcance da razão era demasiadamente estreita, e assim é levado por quem tem fé a penetrar em regiões mais vastas da racionalidade. Contudo, isso só é possível, se a religião não é rejeitada como algo irracional, que deve poder ser “explicado” (sociológica, psicologicamente, por elementos histórico-culturais, etc.), mas que no seu conteúdo próprio é irracional, i.e. não se deixa justificar racionalmente. No entanto, se a pessoa esclarecida entende a razão de tal modo, ou seja, aprende no diálogo a entender que há nela aspectos a respeito dos quais um ponto de vista religioso é também pensável e até mesmo talvez passível de justificação, então se abre o espaço de um diálogo no qual o homem religioso sabe-se levado a sério no âmago de sua fé. Nem sempre se dão as condições para tal intercâmbio entre convicções. Mas excluir de antemão a sua possibilidade seria contra a razão. A abertura para este intercâmbio pode bastar para pô-lo em movimento. Ela significa então para a pessoa esclarecida e autocrítica: Eu devo precaver-me de deixar-me guiar por um conceito de razão, que possivelmente não é suficientemente amplo, a fim de reconhecer a racionalidade nas convicções de quem tem uma fé religiosa, i.e. quero ser por princípio capaz de aprender.

Trata-se na verdade de um questionamento que concerne não somente o parceiro esclarecido, mas também o religioso. Está ele verdadeiramente disposto a ser tomado a sério dessa maneira? Neste caso, deve estar pronto

a envolver-se em um diálogo racional. Deve (em todo caso, em princípio) estar pronto para expor a um parceiro compreensivo as razões de sua fé religiosa e de suas convicções a respeito. Isso pode levar a pessoa esclarecida a dever reconhecer que seu conceito de razão é demasiado estreito para uma compreensão adequada da dimensão religiosa. O parceiro religioso, por outro lado, irá confrontar-se possivelmente no curso do diálogo com “irracionalidades” de sua fé ou de sua práxis religiosa. Um espaço comum de racionalidade e de entendimento deve ser em todo caso pressuposto. Mesmo que ainda seja preciso alcançar este plano e estabelecer-se nele, este processo já deve estar apoiado nele. O parceiro religioso já deveria apreciar este nível racional comum, porque ele não há de considerar seu ponto de vista como apenas particular e subjetivo, mas como válido também para outros, em princípio como válido universalmente (esta é em todo caso a concepção nos grandes sistemas religiosos com pretensões universalistas). O parceiro religioso deve, portanto, esforçar-se por despertar compreensão para seu ponto de vista e estar aberto para um sincero interesse por ele demonstrado. A mesma atitude deve ser pressuposta também por parte do outro parceiro do diálogo. É fácil também reconhecer que este plano racional comum é imprescindível para o diálogo das religiões entre si. Só assim se torna possível uma discussão séria entre elas, que não convém remandar para um mero ideal, distante da realidade, mas é irrenunciável, se se trata de falar de convivência racional entre elas.

2. A transcendência como tema obrigatório

Começemos pelo problema que em geral provoca o debate sobre religião. O adepto de uma fé religiosa reivindica a posse de verdades, que não são acessíveis ao conhecimento empírico “normal”, quer no âmbito do mundo da vida quer no das ciências. Ele apela para a relação com uma região, que ultrapassa nosso mundo sensível, i.e. recorre à transcendência. Mas como pode estar justificado neste recurso? Tal apreensão antecipatória de seu próprio alcance é justificável diante da razão? Pode um pensador racional partir da afirmação que o mundo de nossa experiência sensível não é tudo, que acima dele há algo que nos concerne, e, na verdade, de maneira inescapável, para quem o descobriu, e com um significado superior ao que possui a realidade envolvente? As religiões mundiais fazem afirmações sobre este além com pretensão de verdade e com isso valorizam uma transcendência, que deveria ser o alvo tendencial de toda consciência religiosa. Deve a razão levar a sério tal pretensão? A resposta é sim, simplesmente porque o conceito de transcendência contido nesta pretensão é seu tema próprio, e, de fato, desde o seu despertar para si mesma, em conexão com sua questão sobre o todo da realidade e sua origem. É uma questão que os primeiros filósofos do Ocidente devem à religião, uma

vez que doutrinas sobre o início de todo acontecer mundano já tinham sido desenvolvidas nela no modo representativo da mitologia (p.ex. por Hesíodo). Ora, um fundamento (arché) que suporta o mundo deve ser distinto de tudo o que há nele, porque não é limitado (condicionado) como tudo mais (assim Anaximandro por volta de 600 a.C. segundo o relato de Aristóteles, Física 203 b6-15). Dessas reflexões, não mais ligadas a modos de representação narrativa e própria de culturas específicas, mas, enquanto tais, pretendendo a uma validade universal, surgiram os grandes sistemas metafísicos de Platão, Aristóteles e Plotino. O mundo, segundo eles, fundamenta-se em uma transcendência (a ideia do bem, do primeiro motor, do perfeito uno). Estas doutrinas foram repetidamente contestadas, p.ex. por sistemas materialistas e naturalistas, que já se configuraram na antiguidade e que na modernidade adquiriram sempre maior importância (deixemos de lado algumas formas mistas panteístas, menos claras, como o estoicismo). A partir deles coloca-se a questão sempre recorrente se o fundamento do mundo não deve ser concebido como parte dele, posição da qual resulta conseqüentemente uma concepção imanente do universo. Contudo estas concepções levam sempre à mesma contradição. Ela consiste na impossibilidade de reconstruir o ser-em-si-mesmo da realidade como um todo a partir das relações externas do mundo. Trata-se de uma contradição contra a qual o pensamento da transcendência surge sempre de novo sob novas figuras sistemáticas. A filosofia do sujeito da modernidade é uma modificação de tais renascenças. Ela começa com o fato do eu finito, autoconsciente, e desenvolve o argumento segundo o qual, já que o eu não deve ser concebido absolutamente como determinado a partir de fora, o que o condiciona em última análise deve ser também a autorreferência infinita. Em outras palavras: o fundamento da autoconsciência só pode ser pensado como autoconsciência (assim Fichte). Este argumento implica de resto mais claramente do que na antiguidade a possibilidade de conciliar a transcendência com a imanência. A filosofia está, pois, familiarizada – e apenas isto deve ser dito provisoriamente – com o pensamento da transcendência por sua tematização da orientação fundamental da razão e é por isso interlocutora qualificada no diálogo com a religião.

O pensamento da transcendência confronta a religião com seu próprio objetivo enquanto ela se concebe a partir de um além de nosso mundo. Este pensamento do além caracteriza, aliás, o padrão interno no qual a religião se mede continuamente. Sua história é atravessada por renovações internas e pela crítica profética das reduções de sua compreensão da transcendência, i.e. pela questão permanente sobre o verdadeiramente divino. Analogamente à filosofia é próprio dela a tentação de deixar repetidamente que a transcendência de Deus se dissolva em relações intramundanas. Ela se empenha então por tornar o divino disponível mediante ações mágicas ou quase mágicas. No entanto, o divino transcendente subtrai-se repetidamente a esta tentação, ao revelar-se como o sagrado, que na sua revelação ao mesmo tempo se retrai, ou expresso dialeticamente, se anun-

cia e manifesta como o que se retira. Este retraimento é diferentemente acentuado nas religiões. Ele pode ir até a determinação do transcendente como um nada, como no budismo, ou na teologia negativa. Mas esta negação é sempre entendida como exigência da relação de transcendência, i.e. como consequência de uma determinação positiva. Do contrário, o nada seria simplesmente a negação da transcendência e com isso o finito e seus limites seriam absolutizados.

A filosofia formulou seus argumentos centrais a respeito da transcendência com referência explícita à religião como demonstrações de Deus. Foi assim que eles ingressaram na história do pensar. Com eles a filosofia lança pontes para a religião e a ajuda no esclarecimento de sua própria compreensão da transcendência. É importante, porém, considerar que se trata aqui de argumentos nucleares da filosofia, dos quais depende afinal a sua sorte. Pois somente se a razão ousa conceber-se à luz de sua universalidade abrangente, portanto, de algo que simplesmente não pode ser ultrapassado, ela faz jus a sua própria condição como razão. A seguir apresentarei as formulações mais importantes destes argumentos da transcendência, que foram entendidos igualmente como demonstrações da existência de Deus. O objetivo será tornar clara a sua mútua pertinência. Com efeito, eles podem ser lidos como etapas sucessivas de caráter reflexivo de um único argumento nuclear, que com seus ulteriores aprofundamentos, mas também com suas continuas restaurações a partir de repetidas objeções, mostra-se como inconclusivo e justamente assim indica a natureza reflexiva de sua operação e com isso a sua significação historicamente existencial.

O conceito “demonstração de Deus” é realmente carregado de mal entendidos. A principal razão é que o conceito de “demonstração”, usado neste contexto, raramente é suficientemente esclarecido. Não se trata nem de uma prova matemática dedutiva nem de uma demonstração empírica indutiva, mas de uma demonstração estritamente reflexiva. Nela se explicita algo que desde sempre é “sabido”. Trata-se, portanto, de um argumento circular. Entretanto, este círculo não é vicioso. Nesse caso, conclui-se a partir de um pré-suposto que logicamente não poderia ser posto. Pelo contrário, a demonstração estritamente reflexiva traz à luz pressupostos, que se mostram tais mesmo quando contestados e assim demonstram sua necessidade e incondicionalidade. Metodicamente isso vale de resto para todas as entidades tipicamente filosóficas, como ser, verdade, liberdade ou o bem. Todas elas só podem tornar-se conhecidas da maneira anamnético-socrática. Tais procedimentos não conduzem a hipóteses que teriam de ser ainda fundamentadas, ou seja, verificadas de maneira extra-reflexiva. Pode-se por isso chamá-los “demonstrações”, que como tudo na filosofia permanecem inteiramente discutíveis e como tais são inconclusivas (e isto, como ainda veremos, por si mesmas). Em virtude dos mal entendidos que provoca e mesmo de seu teor problemático, emprego o conceito “demonstração de Deus” apenas para indicar as argumentações correspondentes

conhecidas pela história, preferindo normalmente o conceito “argumento da transcendência”. Ocupar-me-ei a seguir com a feição típica e sistemática desses argumentos bem como com as suas recíprocas conexões internas. No que toca as referências à história da filosofia, contentar-me-ei por isso com meras indicações.

a) “*O argumento cosmológico da transcendência*” (Aristóteles, Tomás de Aquino, etc.) conecta-se como o conceito pré-socrático de arché. O pensamento principal que está na base de suas diferentes versões, pode ser assim caracterizado: Experimentamos as coisas de nosso mundo sob o aspecto específico segundo o qual elas não são por si mesmas e também não podem ser assim compreendidas. Elas apontam para algo para além delas mesmas. Importante então é a percepção de que cada constelação dessas coisas finitas conserva esta estrutura finita, inclusive uma constelação com infinitos membros. Em outras palavras: esta mesma constelação, a estrutura da finitude como tal, aponta para além de si mesma. Mas ela pode apontar tão somente para aquilo que se distingue do finito como tal, e isto é apenas o estritamente infinito, o que se funda perfeitamente em si e a si se refere. Este pensamento da infinitude nada tem de empírico e seu conteúdo não é acessível empiricamente (no sentido da questão: o que foi antes do big bang?), mas apenas aprioristicamente. Contudo tão somente a partir dele o finito pode ser pensado e conhecido como tal (Descartes, *Meditações III*, 24). O finito funda-se assim em algo totalmente outro que ele, no infinito. Mas esta fundamentação deve ser abrangente. Deve também abranger nossa relação pensante com o ser e com seu último fundamento. Isto conduz, porém, a uma inclusão mais precisa da subjetividade no pensamento da fundamentação. Daí a necessidade de esclarecê-lo ulteriormente. Pois a fundamentação da subjetividade não é de modo algum equivalente a uma causalidade física. A relação do sujeito para o objeto deve ser compreendida de outro modo. O conhecer acontece por razões, não por causas. Caso fosse reduzido a estas, o conhecer seria supresso. A fundamentação deve, portanto, ser tal que fundamente a própria relação sujeito-objeto, o conhecimento da verdade. Destarte o argumento cosmológico da transcendência introduz no aletológico.

b) O “*argumento aletológico da transcendência*” (de “aletheia”: verdade) (Agostinho, Anselmo, Fichte, entre outros) parte deste nível ulterior de reflexão. O ser é objeto de nosso conhecimento. O objeto refere-se ao sujeito. A correspondência de ambos é o que chamamos verdade. Somos no conhecer orientados para a verdade e com ela familiarizados. Também o ceticismo acerca da verdade vive a partir desta familiaridade. Verdade implica, porém, incondicionalidade. Se algo é verdadeiro, vale incondicionalmente. Mas o que produz esta incondicionalidade? A verdade particular é compatível com todas as verdades. Ela remete assim a um complexo veritativo que enquanto final é intransponível e garante a incondicionalidade da verdade particular. Por mais ultrapassáveis que possam ser as conexões entre ver-

dades de nosso conhecer e de nosso mundo, em virtude de sua limitação elas têm de ser continuamente referidas a um complexo veritativo, que é pleno e se mantém perfeitamente em si mesmo. É a partir dele que se torna compreensível reconhecer uma incondicionalidade última em cada (sob certo aspecto relativizável) verdade. O pensamento de tal verdade absoluta é a priori e necessário. Sem ele não poderíamos, como foi dito, falar de verdade, nem de sua insuperabilidade, nem, por conseguinte, de conexões relativas de verdades. Em outras palavras: se fôssemos encerrados em meras perspectivas (Nietzsche), não seria possível nem mesmo conhecer e exprimir tal situação. Nosso espírito vive assim a partir de um centro no qual sujeito e objeto coincidem absolutamente. Este centro é o absoluto nas profundezas do nosso eu, a “luz” que nos ilumina de dentro (Platão, Agostinho, Fichte). A correspondência sujeito-objeto na relação veritativa enquanto deve ser assim entendida não pode ser pensada como determinada causalmente. Ela é reflexiva e como tal uma atuação livre. Esta atuação livre submete-se à norma da verdade, da verdade absoluta. Com isso torna-se patente no cerne da verdade uma normatividade que determina a relação sujeito-objeto. Isso conduz o argumento aletológico da transcendência ao axiológico.

c) O “*argumento axiológico da transcendência*” (de “axios”: com valor) constitui um novo nível de reflexão. A verdade é norma. Ela vale. É uma necessidade, mais ainda, é um dever reconhecê-la. A atuação de meu espírito está sujeita a uma exigência. Mas por que devo obedecê-la? Porque quero. Trata-se com efeito de minha autorrealização. Realizar-me significa querer ser presente a mim. No entanto, ser presente a mim significa coincidir comigo mesmo, i.e. realizar-me como verdade. É na verdade que se mostra, porém, o que “é”. Tão somente enquanto estou presente ao ser, estou também presente a mim. O bem, ou seja, o que eu quero, não é, portanto, arbitrário. Afinal de contas, eu quero para mim o bem verdadeiro, não apenas a sua aparência (assim Sócrates contra os sofistas) e, aliás, o bem que (correspondendo ao seu complexo veritativo) deve ser justificado em um sentido último como bem. Com isso somos orientados por um padrão do bem absoluto. Ou: a verdade, que é para nós a norma mais alta, desvenda-se como a norma de um bem supremo, cuja incondicionalidade experimentamos em nossa consciência. Esta incondicionalidade (e nada menos) é o que (em última análise) eu quero (nisso convergem Platão e Kant). Ser, verdade e bondade se co-pertencem. Apontam cada qual para algo supremo, insuperável, absoluto, e as argumentações que os visam se articulam entre si. São, portanto, os clássicos transcendentais que dão seu cunho próprio às demonstrações.

d) À lista dos transcendentais pertence também a unidade. A ela se conecta o “*argumento enológico da transcendência*” (seu iniciador: Plotino). Nele mostra-se claramente que as demonstrações não só se exigem mutuamente, mas também que elas penetram umas nas outras na sua conceitualidade.

Pois em todas se trata da questão de uma mediação última, de uma última unidade, que só pode ser estrita automediação. A pluralidade não pode ser o último, em todo caso não uma multidão de finitos, que sempre exige uma mediação exterior. Pretender elevar algo assim a princípio último significaria cometer a contradição de tornar último o não-último, o sempre penúltimo, o que não é mediado por si, ou seja, torná-lo aquilo que deve ser por si mesmo e assim ser compreendido. Este pensamento de uma fundamentação última e de uma última automediação guia todas as demonstrações de Deus, mas, enquanto pensamento de uma automediação originária, torna-se especialmente o tema da demonstração henológica. Com isso é abordada a questão da fundamentação última e portanto a transcendentalidade da razão como tal, i.e. sua orientação essencial para uma realidade suprema inexcedível.

e) O *“argumento onto-lógico da transcendência”* (de *“on”*: ser, e *“logos”*: pensamento, sendo o último o ponto de partida) pode ser considerado como uma visão de conjunto das demais demonstrações. Trata-se nele do pensamento do insuperável, do incondicionado, de (com Anselmo): *“id quo maius cogitari nequit”* (“aquilo maior do qual nada pode ser pensado”). Uma vez que este pensamento não é arbitrário, antes é constitutivo de nosso pensar, seu conteúdo de acordo com o argumento, não pode ser apenas subjetivo. Ele exprime, portanto, a verdade do ser. Assim já é dada a resposta a duas objeções: (1) Não há intuição da última verdade, pois nosso conhecimento refere-se sempre apenas ao condicionado, como também todo o nosso conhecimento é hipotético. Mas nesse caso é preciso retrucar: de que tipo propriamente é esta afirmação? Ela certamente não é apenas hipotética. Em outras palavras: pressupomos sempre a intuição de uma verdade que já não pode ser ultrapassada, que, aliás, nos possibilita o conhecimento da verdade hipotética. 2) O pensamento do incondicionado é um mero pensamento. Com sua necessidade, portanto, não está ainda demonstrado o ser de seu conteúdo. De fato, se desligo o pensamento do ser e me movo apenas nele, não conseguirei sair dele. Contudo devo refletir sobre a própria separação aqui pressuposta. Ela mostra: tenho de facto uma relação com o ser, caso contrário não poderia separá-lo. A mediação de ambos não pode ser sempre apenas provisória, hipotética (isto seria então certamente uma mediação última), mas deve no fundo ser uma mediação em si mesma. Ela só pode ser garantida pelo incondicionado. Com isso a objeção perde a sua força, o que também pode ser formulado nos seguintes termos: (3) É verdade que devo em minha subjetividade recorrer ao incondicionado. No entanto, este recurso não demonstra um ente incondicionado. A objetividade, o ser, poderia esgotar-se no contingente. Contudo o pensar tem aqui uma palavra a dizer. Pois se há apenas o contingente e um ser necessário é excluído, então o contingente é o necessário. Em outras palavras: eu penso e afirmo um ser necessário de qualquer modo. A questão é apenas como o ser na sua totalidade deve ser pensado, quando tenho de pensar ambos, o ser contingente, que se

origina da experiência, e o ser em si necessário, que não é idêntico àquele, ao qual, porém, não pode ser contraposto.

f) O *“argumento egológico da transcendência”*. Mostrou-se que as demonstrações orientadas até agora nos transcendentais fundam-se sempre numa estrutura de reflexão a priori. Fichte vê esta estrutura como ancorada no “eu”, o qual se realiza em uma estrutura circular inevitável, mas por isso mesmo reveladora de sua liberdade e incondicionalidade. É nela também que ele conquista sua absoluta afirmação e sua incondicionalidade normativa. Que esta argumentação (nascida no Idealismo alemão) seja capaz de resumir as demonstrações apresentadas até agora, será exposto de forma abreviada (apoiando-se livremente em Fichte). Aos entendidos não escapará a referência à escola de Joseph Maréchal SJ (p.ex. em Karl Rahner SJ ou Emerich Coreth SJ). Fichte começa sua *“Doutrina da Ciência”* de 1794 com a ideia do princípio de não-contradição, que é sempre simultaneamente certeza do eu, mas que, diferenciando-se do *“Cogito sum”* de Descartes, é ao mesmo tempo intuição de uma atuação reflexiva que se funda em si mesma, i.e. do absoluto. Pois o eu não percebe apenas sua facticidade, mas também juntamente com ela uma infinitude que o envolve e constitui a sua realização. Daí a objeção óbvia segundo a qual eu me percebo em minha limitação. Muito bem! Todavia ao me perceber assim, não estou encerrado nesta limitação.

Eu percebo meu ser limitado no horizonte de um ser ilimitado e, na verdade de um ser ilimitado em princípio. Só assim eu sou autoconsciente como que “de fora” (portanto, não encerrado em minha limitação). Esta experiência não pode consistir em uma escala infinita de limitações, na qual eu sempre estaria efetivamente em um desses degraus (n ou $n+1$) e encerrado perspectivisticamente neles. Pelo contrário, eu alcancei o eu como autoconsciência e isso definitiva e incondicionalmente. Tenho a justificação desta afirmação através daquele horizonte do ser, que em última análise deve ser infinito em si mesmo, i.e. perfeito a partir de si mesmo. Apenas tal horizonte me possibilita voltar com sucesso para mim e exclui a alienação fundamental de mim mesmo. Sou presente a mim mesmo enquanto ao mesmo tempo sou presente a esse horizonte, ou seja, enquanto ele ao mesmo tempo é presente a mim. Eu o percebo em uma unidade reflexiva comigo, em uma última unidade, que me liga a mim mesmo. Esta unidade reflexiva só é possível se o ser no seu fundo é reflexivo em si mesmo. Eu só posso ser presente a mim mesmo enquanto sou voltado para este ser e sou a partir dele, e só assim sou presente a mim. Este horizonte é meu apriori, e, na verdade, como um apriori que engloba sujeito e objeto e possibilita sua correlação. Ele é também a autêntica justificação do princípio de não-contradição. Como poderia alguém fundamentar este princípio a não ser reflexivamente? Não se consegue fazê-lo por uma espécie de hábito ou de convenção. Também a percepção do aspecto de incondicionalidade de todo ser efetivo bem como a justificação da exigência de incondicionalidade

em qualquer afirmação não pode justificar-se senão por aquele horizonte. Apenas com ele também a liberdade é possível. Caso ele desaparecesse nós seríamos encerrados em nós mesmos e não mais poderíamos fazer afirmações livres de contradição. Só aquela superperspectiva garante a nossa liberdade. Sua dimensão de incondicionalidade é ao mesmo tempo norma, i.e. sua exigência.

g) O “*argumento nihilógico da transcendência*”. Desde Parmênides é possível formular uma demonstração do ser absoluto a partir do pensamento do nada. Já que “o nada” ainda vai ocupar-nos, não quero omitir o argumento: A exclusão absoluta do ser é ela mesma um absoluto. Tomás de Aquino diz com razão na “*tertia via*”: “se nada é, ser é impossível”. Todavia esta intuição é já uma atuação real. Há, portanto, algo. Assim é absolutamente excluído aquele absoluto, e ser é necessário. Entretanto, o ser precisa ainda de ser analisado acerca de sua necessidade interna. Ele não pode consistir apenas de contingência. Ele seria então enquanto contingente necessário – uma contradição. O argumento pode também ser formulado em termos da lógica modal: Se falamos de mundos possíveis (o plural é importante!), então falamos sempre da possibilidade de ser. Para esta possibilidade o ser é a condição necessária, i.e. que ser seja absolutamente. O ser é então necessário. Caso aquelas possibilidades sejam negadas, de modo que sejam impossíveis, então o ser não só não é efetivamente, mas é impossível, pois se ele fosse possível, ele seria pressuposto por si mesmo. Tal impossibilidade é em si mesma uma possibilidade? Caso ela seja, ela é ao mesmo tempo necessária, pois ela só pode ser necessária por si mesma, não por outro, pois este outro seria o ser. A possibilidade da impossibilidade de todas aquelas possibilidades não daria lugar a qualquer outra possibilidade. Ela seria estritamente singular. Com ela as outras possibilidades seriam excluídas. Temos assim diante de nós a alternativa entre esta possibilidade singular necessária e as possibilidades no plural. Que resposta é válida então? A decisão só pode ser tomada performativamente (i.e. reflexivamente) e, na verdade, nestes termos: A atuação de meu pensar exclui a possibilidade da impossibilidade das possibilidades, pois se trata de uma atuação ôntica. Mas o ser deveria ser excluído. Mas assim o ser é necessário. Pois a impossibilidade daquela impossibilidade das possibilidades tem por consequência a possibilidade daquelas possibilidades e estas têm como pressuposto a necessidade do ser. O conceito do absoluto nada pode assim ser definido. Então Seu significado é consequentemente a impossibilidade da possibilidade estritamente singular da impossibilidade das possibilidades no plural. O conceito do nada é, portanto, uma contradição performativa; na verdade, não mais do que isso. Com efeito, ele é a refutação de um conceito, que à primeira vista é definido corretamente, a saber, como possibilidade da impossibilidade das possibilidades no plural. Sobre esta clara determinação, formalmente livre de contradição e sobre a afirmação performativamente contraditória de sua verdade o nada absoluto é refutado e a necessidade do ser demonstrada.

h) *Resultado e novas questões*. Vimos: não é possível pensar o contingente, limitado, finito, sem o que é por si mesmo necessário, ilimitado, infinito, que se mostra ao mesmo tempo como a verdade, bondade e unidade supremas. Com isso levanta-se imediatamente a pergunta sobre a relação destas duas regiões do ser. Com efeito, uma mera contraposição seria uma finitização do infinito, e todas aquelas demonstrações terminariam em uma antinomia. Surgem assim novas questões de cuja resposta depende a consistência daquelas argumentações. Vemos, portanto, que o caráter acabado dos argumentos da transcendência, que se qualificam como demonstração, não significa um cerramento. Além disso, é preciso supor: Se a antinomia na qual eles parecem incorrer, pode ser resolvida, sua resolução conduz a um aprofundamento daqueles argumentos. Uma solução que siga esta linha pode apenas produzir a restauração de uma relação estritamente simétrica, que seria deduzida dos próprios argumentos da transcendência, uma relação, pois, na qual o infinito fundante sustenta e engloba internamente o finito fundado e assim está presente nele como a profundidade constitutiva de sua relativa independência e de seu condicionado ser-por-si-mesmo. Em outras palavras: a transcendência para além do finito deve ser coerentemente pensada juntamente com a imanência nele. Torna-se claro assim que a solução daquela antinomia só pode ser alcançada por um conceito qualificado de criação, segundo o qual a transcendência do criador é pensada na unidade de sua presença na criação. Com esta exigência lógica conecta-se um problema ulterior, que resulta também das “demonstrações de Deus” e, na verdade, se coloca apenas desde que sejam bem sucedidas: o problema da teodicéia. Vale também deste problema que o caráter conclusivo daquelas demonstrações depende retroativamente de sua resposta, a tal ponto que ele manifesta com especial ênfase a inconclusividade delas.

3. O desafio conducente ao alvo através do problema da teodicéia

O problema da teodicéia põe em questão o pressuposto da bondade de uma potência originária. Pois como a sua aceitação se concilia com a existência do mal, do sofrimento e da maldade? Não se trata neste caso de um problema especificamente religioso. Ele é também um problema filosófico. Ao identificar com a ideia do Bem o princípio fundador dos pré-socráticos, Platão viu-se confrontado com esse problema. Só diante desta identificação ele pode simplesmente emergir. Pois ele não pode resultar da admissão de uma potência originária de fato neutra, nem de uma mitologia na qual as potências normativas são repartidas entre instâncias conflitantes. Heráclito tentou relativizar as diferentes potências divinas referindo-as a uma unidade abrangente. “Para o deus tudo é belo,

bom e justo; os homens, porém, avaliaram uma coisa como justa e outra como injusta” (Diels/Kranz B 102). Ora, isso conduziu ao relativismo dos valores, próprio dos sofistas, segundo o qual o bem não é fundamentável senão por convenção (“thesei”), não por si mesmo (“physei”). Platão opôs a este subjetivismo (individual ou coletivo) do bem sua doutrina do bem objetivo, ao qual também seus adversários não podem contradizer, já que devem admitir que podem enganar-se ao estipular livremente o que é bom. Uma vez que a orientação inevitável para a objetividade visa a uma justificação última (o que já se respalda no fato que justamente todos querem para si o bem verdadeiramente *último*), é preciso que um padrão correspondente seja também pressuposto, o qual fundamente o bem no ser e assim também este mesmo.

Platão abordou sem mais a solução do problema da teodicéia com o qual ele se vê confrontado. A bondade da única potência divina originária deve ser firmemente mantida: “Deus é bom”. Em função desta afirmação deve ser desenvolvida então uma “teologia” como crítica da mitologia (Politeia 379 a f). “O Deus é, portanto, absolutamente simples e verdadeiro na ação e na palavra. Ele não se muda nem engana os outros (382 e). A culpa do mal é do homem, e isto em função de uma “escolha” pré-mundana (617 e). Esta solução é atenuada com a doutrina do mal como erro (Menon 77 a ss.), bem como pelo mito de uma queda pré-mundana da alma em parte determinada pelo destino (Phaidro 248). Um elemento ulterior de explicação oferece a constituição lábil da estrutura da alma e o “levante” nela sempre latente (Politeia 444 a-e). Também o condicionamento da matéria pelo qual o cosmos é limitado desempenha um papel (Politikos 272 b) e o fato que os deuses abandonam temporariamente a si mesmo o curso do mundo (272 ss). As respostas diferentes e em parte contrastantes de Platão devem ser antes a expressão de uma busca por resposta do que a oferta de uma solução conclusiva. Pelo contrário, para ele a ideia de uma potência originária boa é confiável e claramente incluída na exigência do bem. A confiança nessa potência é a única resposta decisiva à questão da teodicéia, expressa nas palavras de Sócrates diante do tribunal: “Isto deveria ficar fixado em vossa mentes, que para o homem bom não há qualquer mal nem nesta vida nem na morte, nem que seus interesses sejam jamais tratados com negligência pelos deuses” (Apologia 41 c/d).

Com sua dupla resposta à questão da teodicéia, uma claramente decisiva e uma antes tentativa, Platão deu a oportunidade para o tratamento filosófico do assunto. Na verdade o estoicismo com seu monismo Deus-mundo encontra-se sob uma pressão especial do problema da teodicéia e, levando adiante as sugestões de Platão, desenvolve uma série de respostas clássicas à questão do porquê do mal com o objetivo de uma solução definitiva. Assim o sofrimento é castigo ou provação ou elemento educativo, o mal moral consequência da vontade perversa, e ambos podem, como também a dor inculpável, ser integrados por Deus na harmonia do todo. Estes

argumentos foram amplamente assumidos pela teologia cristã e mais tarde pela filosofia. A teodicéia deste tipo filosoficamente mais elaborada procede de Leibniz que também cunhou este termo. Voltaire e Kant o contradisseram violentamente. Dos numerosos críticos posteriores sejam mencionados Dostojewskij e Camus com sua referência ao sofrimento das crianças, certamente uma das objeções mais efetivas, que marca claramente os limites da teodicéia estoico-leibniziana. Tornou-se clássica a rejeição da teodicéia dos estoicos formulada por Epicuro: “Ou Deus quer abolir o mal e não pode, ou pode e não quer, ou nem quer nem pode, ou quer e pode [e como apenas a última opção é adequada a Deus, levanta-se a questão:] De onde surgem então os males?” (Lactâncio PL 7,121). Ou seja, a unidade de poder e bondade pertence ao conceito de Deus. Ora, justamente estes atributos são postos em questão pelo problema da teodicéia, logo a própria existência de Deus.

Epicuro na sua crítica pôs em relevo o ponto crítico: O conceito de Deus exige a unidade de poder e bondade. Ora, esta unidade pensada no absoluto parece mostrar-se contraditória. A bondade absoluta parece ser incompatível com o absoluto poder. Mas é mesmo assim? É possível pensar o poder absoluto sem bondade e uma bondade absoluta sem poder? Esta possibilidade é duvidosa. Com efeito, um poder apenas de fato, valorativamente neutro não pode valer como origem universal. Ele deveria co-fundamentar também a minha relação livre e valorativa para com ele. Mas isso no seu caso é impensável. Minha relação livre para com ele é-lhe subtraída por princípio. Por outro lado, uma bondade sem poder não seria absoluta. Ela seria uma grandeza relativa e não poderia ordenar incondicionalmente, não poderia ser um padrão último de justificação. Com esta explicação refuta-se certamente a dissolução do conceito de Deus pelo dilema de Epicuro, mas a questão do porquê do mal não é de modo algum respondida. Ela é simplesmente reproposta. O cristão Boécio, aguardando na prisão sua execução (sendo Chanceler de Teodorico, ele caíra em desgraça) retoma a questão de Epicuro: “Si Deus est, unde mala (se há Deus, donde os males)?” Mas ele responde a questão com outra questão: “Bona vero unde, si non est (Se não há Deus, donde os bens,)?” (de consolatione philosophiae I 4). Basta-lhe ter uma clara resposta a esta última questão. Sem Deus não haveria o bem, e este existe de qualquer modo. Esta é sua “consolatio”, que lhe fornece a filosofia através da ideia do poder original do bem. No escrito de Kant “Sobre o fracasso de todas as tentativas filosóficas na teodicéia” (1791), todas as tentativas de responder à questão decisiva de Epicuro são criticadas. No entanto, (em certa tensão com o título do escrito) Kant defende uma “autêntica teodicéia”, que, orientada pela moral, manda confiar em uma suprema potência originária do bem. Kant se considera com esta proposta como sucessor do Jó bíblico, que se abandona confiadamente ao poder de Deus. Segundo Kant, Jó seria talvez reprovado em um exame de teologia, mas é justificado por Deus.

Os argumentos da transcendência próprios das demonstrações de Deus levam, portanto, inescapavelmente ao problema da teodicéia. E este manifestamente só pode ser superado no sentido de uma decisão prático-teorética pelo bem como última potência originária. Ele não é solúvel no sentido de uma resposta inequívoca à questão do porquê da maldade e do sofrimento, e isso parece ser por princípio. O homem que adere ao bem deve, portanto, viver com uma questão aberta, que resulta para ele de tal adesão. Uma vez que esta questão aberta nada tem de provisório, antes toca a essência do bem, tal adesão permanece um risco, o risco da confiança. Esta confiança não é irracional. Com efeito, ela deriva da exigência absoluta do bem, que não permite considerar o bem em última análise impotente. No entanto, o poder do bem permanece ao mesmo tempo subtraído ao alcance conceitual. Na religião bíblica esta unidade de exigência absoluta, confiabilidade e indisponibilidade é entendida no sentido de uma autoassentimento pessoal e isso deve constituir para a filosofia uma séria questão, a saber, se também a sua concepção da adesão ao bem não deveria ser interpretada nesta direção. Em última análise a indisponibilidade do absoluto já está fundamentada nos argumentos da transcendência.

Com efeito, o absoluto é perfeito por si mesmo e justamente por isso é liberdade. Ele não pode ser inserido em um conjunto superior, a partir do qual ele fosse disponível ao nosso compreender. Sua necessidade não pode por isso ser a de algo derivado de um conjunto superior, antes seu conhecimento remete apenas a si mesmo, justamente ao seu ser-por-si-mesmo, i.e. à sua liberdade. Sua necessidade apresenta-se a nós em primeiro lugar como incontestável e por isso também como puro ser-por-si-mesmo. O caráter inexaurível do absoluto incluído nesta definição é assim formulado por Anselmo em seu "Proslogion": "non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit (não só és algo maior do qual nada pode ser pensado, mas és algo maior do que aquilo que pode ser pensado)" (cap. 15). Ou seja: o pensar ultrapassa a si mesmo em direção ao não ultrapassável e se compreende assim como movimento permanente de transcendência. Este movimento é na verdade condicionado pela referência efetiva ao inultrapassável (i.e. o argumento da transcendência de Anselmo nos capítulos 2/3 permanece o pressuposto deste movimento), o qual então se manifesta por si mesmo ao pensar como inesgotável. Esta inesgotabilidade deve finalmente ser entendida como liberdade, pois apenas o livre é por si mesmo. Assim a clássica prova ontológica de Anselmo, que se entende como síntese de todas as demonstrações de Deus, deságua em um conceito de Deus, que contém em si sua indisponibilidade, liberdade e personalidade como explicáveis por ele. Com a adesão a um absoluto assim pensado o conceito de confiança e de fé é também compatível e isto especialmente em relação à questão da teodicéia que fica aberta.

Contudo a questão da teodicéia introduz a filosofia ainda mais a fundo no diálogo com a religião. Se o bem não é mero construto ou ideal projetado, mas uma potência real, ele é então também atuação e vida. A esta vida é preciso confiar-se. Mas se o bem é vida, ele é afetado também pelo não a ele. Se não fosse atingido por sua “refutação”, não seria real, seria meramente um ideal subjetivo. O cristianismo fala da exposição do bem à maldade e ao sofrimento e justamente nisso ele mostra a sua força para superá-los. O bem deixa que o aguilhão da maldade o atinja, deixa-se por ele ferir e assim demonstra a inutilidade de toda oposição a ele. É justamente na impotência que o bem manifesta o seu poder e a ineficácia de sua negação. Se a filosofia chega a decidir-se pela unidade de bondade e poder, a religião é capaz de apontar-lhe o caminho para tornar-se capaz de lidar com a questão que ficou aberta. Ela mostra como o bem é capaz de demonstrar seu poder sobre o que lhe é negativo, ao deixar-se atingir, atingir no coração, pelo sofrimento e pela maldade, e não obstante permanecer o bem vivo, i.e. suportar o sofrimento e pagar com o bem a maldade feita consigo mesmo e de seu ferimento pela maldade fazer mesmo jorrar uma nova bênção. A lança, que feriu Jesus, atingiu o próprio Deus. Mas justamente aí está a salvação, porque Deus nesta morte mostrou e conservou sua vida divina, no autoabandono de sua infinita e poderosa bondade. Esta é uma resposta à questão da teodicéia. Ela procede da fé que Deus manifesta seu poder sobre a maldade e o sofrimento, ao assumi-lo em si mesmo. Ele manifesta assim a unidade de poder e bondade, da qual tudo depende para nós, não impedindo a maldade, mas privando-a de seu poder a partir de dentro.

Com a criação Deus se externalizou. O bem absoluto mostra nela a sua bondade compassiva, revela-se em uma criação orientada para a liberdade. Ora, nela ocorre um grande mal entendido a respeito desta orientação, i.e. a maldade, mas também o sofrimento, que dela resulta e que reforça tão terrivelmente a experiência inevitável da finitude do mundo. Por que Deus se envolve com o drama da criação? Schelling dá a seguinte resposta: “Por conseguinte Deus por causa da maldade não se [teria] revelado, caso a maldade tivesse vencido o bem e o amor (Freiheitsschrift. SW I/7, 402). Deus permite, portanto, a maldade, o não a ele, que implica, como possibilidade e, ao mesmo tempo, como sombra da alta dignidade de sua liberdade, uma determinada finitude orientada para a autodeterminação e livre da ligação com seu fundamento divino. Esta sombra pode entenebrecer até o desespero a experiência dolorosa do limite própria da finitude, que aponta para uma negação de todo ser, ou para a figura enganosa de um egoísmo, cuja apoteose da mentira e da aparência trai seu secreto parentesco com o desespero a respeito de todo ser. No entanto, a verdade é mais forte do que a mentira, o ser e o bem mais poderosos do que a aparência de todos os construtos adversos. O bem mostra esta verdade e poder justamente ao se expor a toda recusa de si mesmo. A cruz é então a prova de um amor, que permanece sempre ele mesmo, venha o que vier.

A fé nesse amor leva à plenitude a confiança no poder do bem. Ela se orienta a uma bondade, que se deixa atingir por aquilo que a contradiz, e nesta impotência manifesta o seu poder indestrutível. Esta demonstração não responde a todas as questões que são levantadas pela teodicéia. Ela nos põe, porém, diante de um amor, no qual se pode crer e que também permite confiar que ele possui uma resposta às questões ainda abertas, de modo que esta certeza deixa até que renunciemos a tal resposta. Esta resposta poderia ser a expressão adequada de nossa correspondência ao amor, pelo qual todas as questões ainda abertas são depositadas no coração de Deus, de modo que o seu esclarecimento torna-se supérfluo. Não deveria a filosofia prestar toda a atenção a tal cumprimento pleno de sua doutrina do poder do bem?

Neste contexto gostaria de introduzir um elemento promissor para o diálogo com o budismo. Nos últimos anos alguns pensadores proeminentes da escola budista japonesa de Kyoto estabeleceram um intercâmbio intenso com a filosofia e a religião do ocidente. Importa citar aqui Nishida Kitaro (1870-1945), Keiji Nishitani (1900-1990) e Abe Masao (1915-2006).¹ Convencidos da validade universal da doutrina central do budismo sobre o nada (*sunyata*) eles se esforçaram por repensar tal doutrina e formulá-la em termos acessíveis também ao pensamento ocidental, ao mesmo tempo que nele se inspiravam. Particularmente significativas para eles foram as tradições da teologia negativa e da mística e no cristianismo a doutrina da encarnação de Deus como “*kenosis*” (esvaziamento, renúncia). O texto bíblico mais importante neste sentido é Fil 2,6s. Com efeito, nele se fala da *kenosis* de Jesus Cristo como modelo para os homens. Nela se revela, contudo, o próprio Deus. Deus mostra nesta *kenosis*, o que ele é em sua própria essência, pois tão somente esta identidade essencial garante a plena autorrevelação de Deus. Abe Masao encontra esta doutrina da unidade essencial de Deus com sua *kenosis* desenvolvida de maneira impressionante por teólogos cristãos contemporâneos como Jürgen Moltmann e Karl Rahner. Ele considera essa doutrina central para o diálogo budista-cristão. A sua relevância filosófica consiste para ele na alternativa que oferece à ontologia da substância. O ser já não deve ser pensado em oposição ao não-ser, mas como realização da negação de si mesmo e isso na medida do ser. O absoluto seria, por conseguinte, a realização plena do não-ser como perda de si mesmo e *kenosis* e, ao mesmo tempo, a verdade absoluta e a norma de toda ética. Michael von Brück retoma esta ideia nos seguintes termos: “Trata-se aqui no âmbito do absoluto nada – como

¹ Cf. NISHITANI, Keiji. *Was ist Religion?* Frankfurt a.M. 1986 (1ª edição 1982). ABE, Masao. *Kenosis and Emptiness*, in: Roger CORLESS / Paul KNITTER (eds.). *Buddhist Emptiness and Christian Trinity*, New York 1990, p.5-25; WALDENFELS, Hans. *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg 1976; BRÜCK, Michael von. *Buddhismus und Christentum*, München 1997, especialmente p.447-461; HERZGSELL, Johannes. Anregungen zum christlich-buddhistischen Dialog, in: *Stimmen der Zeit* 2010, n.2, p.115-126.

Abe não se cansa de enfatizar – do processo dialético de esvaziamento, ou seja, do autoesvaziamento da realidade de qualquer substancialidade autossuficiente nela aderente, portanto, de uma kenosis, que possui uma dimensão tanto universal como existencial. O conceito de sunyata deve por conseguintes, segundo Abe, ser dinamizado (i.e. sunyata deve continuamente se “sunnyatizar”)" (von Brück p.451). Sunyata é, portanto, um processo que consiste na autossupressão. Assim “é” o absoluto; nisso consiste a verdade e a norma absoluta, segundo a qual nossa vida deve ser um caminho para o desapego de nós mesmos.

Keiji Nishitani expressou nos seguintes termos a conexão de tais ideias em seu livro “Que é religião?” publicado em alemão em 1982 (numa tradução da qual se responsabilizou): “‘vazio’ no sentido de sunyata é vazio apenas quando renuncia também ao pensamento de haver algo que “é” o vazio. O vazio é originariamente esvaziamento de si mesmo. O significado deste vazio propriamente dito é que a verdadeira vacuidade não deve ser posta como uma entidade fora do ‘ser’ ou como algo distinto do ‘ser’; ela deve antes ser realizada unidamente ao ‘ser’, como idêntica ao ‘ser’” (170). Um co-pensar de ambos encontra-se no ocidente em Eckhart, Hegel ou Heidegger. O interessante é, porém, que o ‘vazio’ renuncia a pensar o conceito de uma autorrealização absoluta, radicalmente desapegada de si mesma. É natural associar aqui o pensamento cristão, que Deus é amor, i.e. em si mesmo absoluto abandono e autodesapego, e como tal decisivo para todo ser e para nossa autocompreensão.

A concepção do budismo aqui apresentada, que se deve a um diálogo levado a cabo filosoficamente, contém indicações para um aprofundamento da compreensão recíproca em um diálogo inter-religioso, no qual cada participante consegue ver sua própria tradição sob uma nova luz. Neste contexto é o pensamento da transcendência que liga todos os lados. Para o Ocidente torna-se mais claro que o “nada” budista não significa nenhuma recusa da transcendência. O homem seria neste caso encerrado sem esperança de salvação em sua finitude e nem sequer poderia conhecê-lo. No entanto se ele é capaz do movimento de transcendência, então este dinamismo o conduz à região, que comparada com a objetividade habitual de fato é “nada”, mas ao mesmo tempo constitui a verdade que sustenta o mundo. Consiste esta verdade em uma substância? Se sim, ela deve ser pensada de modo radicalmente reflexivo e propriamente como autonegação. Por isso Hegel define a “substância”, que segundo o seu manifesto programático da “Fenomenologia do Espírito” deve ser compreendida como “sujeito”, justamente nesta passagem como “simplesmente negatividade pura” (Meiner-Ausgabe, 1988, 14). Com isso esta determinação é determinante para toda ontologia, especialmente para a compreensão da liberdade. Fica claro assim que através do diálogo Oriente-Occidente também aspectos da assim chamada ontologia da substância podem ser postos sob nova luz.

O absoluto como verdade e norma suprema é também o bem absoluto. Esta doutrina filosófica pode ser levada até as últimas consequências através do conceito do bem que se abandona a si mesmo, i.e. através do pensamento de uma perfeita renúncia de si mesmo como kenosis. Ela só é possível para o absoluto. Pois só ele pode dar-se inteiramente, porque se possui inteiramente. Mostra-se assim que à base desta radicalização da doutrina do bem abrem-se as portas para um diálogo budista-cristão, no qual conteúdos centrais de ambas as partes são mutuamente comunicáveis. Desse modo delinea-se também um prosseguimento e aprofundamento da comunicação descrita. Com efeito, autoabandono e autonegação permitem falar de personalidade e um absoluto que se abandona e se revela deveria ser pensado em si mesmo como a realização do autoabandono. Em outras palavras: a kenosis, que se manifesta na vida de Jesus e que é normativa para todos os seres humanos, é como kenosis de Deus a revelação de sua própria vida kenótica e um intercâmbio de mútua doação.² Tal é a doutrina da trindade divina, uma doutrina tão específica do cristianismo, que fora dele mal consegue ser entendida, mas que no contexto do diálogo religioso que foi aberto torna-se de repente comunicável. Que esta doutrina não diminui a unidade do absoluto, antes reconhece na sua íntima unidade relacional a autorrealização mais intensa do Deus uno e por conseguinte se entende de todo em todo como monoteísta, é precisamente o que deve tornar-se o tema do diálogo com o judaísmo e o islã.

A preocupação com que a unidade de nosso mundo globalizado deva permanecer apenas um arranjo exterior, porque nunca atinge o cerne das pessoas, suas convicções mais íntimas, pode ser contrastada pela fundada esperança de que seja possível desenvolver uma cultura da razão que dê azo a um diálogo multilateral do qual todos possam participar, e na verdade com suas mais íntimas e profundas convicções de caráter religioso e relativas à visão do mundo. Neste contexto o único pressuposto é uma consequência da relevância afirmada destas convicções, a saber, a sua comunicabilidade. A seu favor estão a filosofia e a razão, que neste caso tem que cumprir algo totalmente distinto de uma atividade meramente formal, como se patenteia em cada passo do diálogo.

Josef Schmidt SJ
Hochschule für Philosophie
Kaulbachstrasse 31a
80539 – München – Alemanha
josef.schmidt@hpf.de

² Este é um pensamento central na teologia de Hans Urs VON BALTHASAR; vejam-se: *Theodramatik* III. Die Handlung, Einsiedeln 1980; *Theologie der drei Tage*, Freiburg 1990.