**SE, COMO E COM QUE PRESSUPOSTOS CHEGA
A FILOSOFIA AO TEMA “DEUS”: A PROPOSTA
DA METAFÍSICA PRIMORDIAL**

Does Philosophy Cover the Theme of “God”? If yes, how and with what Assumptions – The proposal of Primordial Metaphysics

Manfredo Araújo de Oliveira *

Resumo: O artigo parte da situação da filosofia contemporânea em sua versão pós-moderna que se entende a si mesma como sistemas sem unidade interna o que conduz à afirmação da impossibilidade de interpretar o mundo de um “lugar arquimédico” como teria feito a tradição metafísica em contraposição à consciência de nossa finitude radical. Por outro lado, em sua versão fisicalista, a afirmação básica de que sendo todo o real de ordem física Deus estaria de antemão excluído de uma teoria filosófica. O artigo se vai concentrar numa questão absolutamente prévia e fundamental neste contexto: a pergunta se, como e em que sentido se pode alcançar um ponto na articulação de uma teoria filosófica em que a palavra, ou o conceito, “Deus”, proveniente das tradições religiosas, pode e deve ser introduzida estritamente no contexto de uma teoria filosófica.

Palavras-chave: Finitude, Fisicalismo, Metafísica Primordial, Ser, Deus

Abstract: This paper starts with an overview of the situation of contemporary philosophy, in its post-modern version that understands itself as made of systems with no internal unity. Such a comprehension leads to the assertion

* Professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará. UFC. Artigo recebido no dia 04/12/2015 e aprovado para publicação no dia 04/12/2015.

that it is impossible to interpret the world from an “archimedic point”, as the metaphysical tradition would do in a counterpoint to the consciousness of our radical finitude. On the other hand, in its physicalist version, the basic statement that reality as a whole is of a physical order would, beforehand, exclude God from any philosophical theory. This article will therefore focus on a question that is absolutely preliminary and fundamental to such a context: if, how and in which sense can a point of articulation be reached in a philosophical theory where the word or concept “God”, coming from the religious traditions, can and should be introduced, strictly-speaking, in the context of a philosophical theory.

Keywords: Finitude, Physicalism, Primordial Metaphysics, Being, God.

Introdução

Deus ou antes a “esfera divina” (qeïon) foi em primeiro lugar objeto de consideração da filosofia na medida em que ela realizou uma crítica das concepções do divino herdadas do mito e das tradições religiosas. A origem da filosofia foi, assim, profundamente vinculada à religião e um dos intensos cuidados dos filósofos clássicos consistiu em purificar as formas mitológicas da concepção de Deus, isto é, ela emergiu como uma reflexão crítica ao afirmado na história das múltiplas tradições religiosas¹. Isto significa dizer que a filosofia sabia desde seus inícios que a palavra “Deus” (o divino) não exprime um conceito ou uma expressão do âmbito da filosofia, mas vem da história das religiões.

No entanto, a Filosofia grega, desde suas origens², entendeu-se como Teologia³ no horizonte do esforço da razão para articular a inteligibilidade da realidade enquanto tal, porque se compreendeu que sua consideração era indispensável precisamente para o enfrentamento da questão central da reflexão filosófica: o problema do sentido radical e universal da natureza e do ser humano, da realidade em seu todo. Isto significa dizer, como afirma Pannenberg, que aqui falar de Deus não significava simplesmente falar de um tema específico, mas de tudo o que é real, da unidade do cosmos, da realidade em seu todo:

“Quando Deus e a totalidade do que é real não são pensados nessa conjunção e correlação recíproca, o falar sobre Deus torna-se uma palavra vazia

¹ Cf. PANNENBERG W., *Filosofia e Teologia. Tensões e convergências de uma busca comum*, São Paulo: Paulinas, 2008, p. 10-13.

² Para Jaeger, esta foi a pergunta de origem da filosofia ocidental. Cf. JAEGER W., *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart: Kohlhammer, 1953 (nova edição 2009).

³ Jaeger defende a tese de que Platão foi o primeiro a usar esta palavra e elaborar seu conceito. Para ele, filosofia é em Platão, em sua realização suprema, teologia. Cf. JAEGER W., op. cit., p. 9, 12 e ss, 221.

ou uma concepção sem base concreta, que então está sujeita à crítica, ao ser interpretada, por exemplo, como antropomórfica, como produto da projeção religiosa”⁴.

No pensamento moderno, defendeu-se a tese de que há uma diferença radical entre o Deus dos filósofos e o Deus da fé e da teologia cristãs mesmo que o cristianismo tenha emergido anunciando que o Deus de Jesus de Nazaré é o verdadeiro Deus de todos os seres humanos. Tornou-se famosa a frase de Pascal: “O Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó, não dos filósofos e dos eruditos”⁵. No século passado, a questão reapareceu no pensamento de Heidegger a partir da pergunta de como vem Deus à filosofia enquanto tal.

Uma das características da metafísica para Heidegger é precisamente a confusão entre ser e ente. Ela pergunta pelo ente enquanto ente, ou seja, no horizonte do ser que é o horizonte último a partir de onde tudo é pensado, mas que na metafísica permanece não tematizado. O pensamento sempre se movimenta no ser, mas explicitamente tudo está aqui orientado para o ente de tal forma que o ser aqui é interpretado como ser universal e supremo, ou seja, como o ser do ente ou simplesmente enquanto o ente supremo, o que fez da metafísica uma onto-teologia.

Para ele, então, a questão de Deus na metafísica por esta razão é pensada a partir da diferença entre ser e ente sem que ela tematize esta diferença precisamente na medida em que na metafísica, articulada numa perspectiva ontoteológica, o ser é pensado como o ente supremo, o fundamento, a causa que produz o ente.: “Esta é a causa enquanto causa sui. Este é o nome correto para o Deus na filosofia. A este Deus o ser humano não pode nem rezar, nem lhe oferecer sacrifício. Diante da causa sui o ser humano não pode por medo ajoelhar-se, nem cantar ou dançar diante deste Deus”⁶. Deus veio à filosofia pelo viés da metafísica, assim, quando esta se põe em questão, põe-se igualmente em questão o Deus metafisicamente pensado.

Estas afirmações são uma provocação para o pensamento filosófico e para os crentes e sua teologia, pois elas exprimem com clareza toda a tensão que pode haver entre as duas esferas. Isto se manifestou fortemente no século XX nas teologias cristãs sobretudo a partir da postura do teólogo protestante K. Barth que articula um discurso (em primeiro lugar em seu Römerbrief de 1919) em favor da transcendência e da alteridade divinas radicais_ Deus é o totalmente outro_ o que desemboca na tese do caráter inacessível da realidade divina ao pensamento humano _ Deus é infini-

⁴ Cf. PANNENBERG W., *Filosofia e Teologia*, op. cit., p. 13.

⁵ Cf. PASCAL B., *Mémorial*, in: *Oeuvres complètes. Bibliothèque de la Pléiade*, vol. 34, Paris: Gallimard, 1954, p. 554.

⁶ Cf. HEIDEGGER M., *Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik*, in: *Identität und Differenz*, 4a. Ed., Pfullingen: Neske, 1957, p. 64.

tamente diferente de sua criatura que por isto não pode por si mesma ter acesso a ele_ e na afirmação da fé como o único saber capaz de uma afirmação de Deus o que significa distinguir com clareza o que pode ser objeto de saber (o que pode ser conceitualizado) e o que é objeto de fé: somente a liberdade e o amor divinos abrem o espaço para o conhecimento de Deus e para um discurso sobre Deus o que significa dizer que a conceitualização de Deus é simplesmente inaceitável.

Hoje isto se vai exprimir no cuidado de alguns teólogos católicos e protestantes de libertar Deus da tutela do pensamento metafísico⁷. Para Marion, por exemplo, isto implica desfazer-se da linguagem do ser para poder encontrar Deus uma vez que ela é incapaz de revelar a alteridade radical entre Deus e os entes criados. O ser aprisionou Deus, Deus não pode ser colocado sob o domínio do ser o que significa que se faz necessário libertar o pensamento de Deus de toda forma de idolatria. O Totalmente Outro é essencialmente inapreensível e incognoscível, inexpressável conceitualmente⁸.

Esta pretende ser a resposta teológica a um ambiente dito pós- metafísico marcado por um pluralismo radical de visões de mundo e a individualização crescente dos estilos de vida o que implicaria o fim de qualquer metafísica que pretenda tornar uma destas visões de mundo uma norma universal de referência. A secularização que marca nossas sociedades significa certamente não o fim das religiões, mas a fragmentação de crenças, de estilos de vida, de posturas éticas, do próprio pensamento filosófico. Isto conduziria quando não a um relativismo radical a um “pensamento fraco”⁹ de um sujeito descentrado de sua posição determinante no pensamento filosófico.

Uma alternativa a esta situação é a convicção de que o acesso a Deus, inadmissível pela via conceitual, dá-se através dos sentimentos, das emoções e intuições que se situam na esfera privada e estritamente individual do sujeito humano o que possibilita um encontro imediato com Deus que assim emerge como muito mais próximo à experiência humana. Por esta razão se afirma que o verdadeiro lugar de onde brota um discurso sensato sobre Deus é a experiência mística. É o que se exprime por exemplo na posição de Comte-Sponville de uma Mística do Todo como espiritualidade ateia que é a resposta humana possível à experiência radical do “mistério do ser”, mas que não tem nada a ver com Deus, cuja existência é indemonstrável.

“Tanto quanto os físicos ou os teólogos, os filósofos tampouco escapam do mistério. Por que o big-bang em vez de nada? Por que Deus em vez de nada? Por que tudo em vez da nada? A questão “Por que há algo em vez

⁷ Cf. PUNTEL L. B., *Ser e Deus. Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J-L. Marion*, São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2011.

⁸ Cf. MARION J-L., *Dieu sans l' être*, Hors-Texte, Paris: Fayard, 1982.

⁹ Cf. VATTIMO G.; ROVATTI P. A. (orgs.), *Il pensiero debole*, Milano: Feltrinelli, 1983.

de nada?" se coloca tanto mais necessariamente quanto não tem resposta possível. É o que a torna fascinante, esclarecedora estimulante: ela nos remete ao... mistério do ser, indissociável da sua evidência. Ela nos desperta do nosso sonho positivista... Ela nos arranca, pelo menos por algum tempo, da aparente banalidade de tudo, da aparente normalidade de tudo. Ela nos remete ao espanto primeiro: há algo em vez de nada! E ninguém, nunca, poderá dizer por quê, já que só se poderia explicar a existência do ser por um ser, em outras palavras, contanto que se pressuponha primeiro o que se quer explicar. A existência do ser é portanto intrinsecamente misteriosa. É isso que se tem que compreender, e que esse mistério é irreduzível... porque estamos dentro dele¹⁰.

Esta experiência constitui para esta posição filosófica uma verdadeira experiência do absoluto que é, contudo, radicalmente imanente, uma vez que o absoluto transcendente por definição não tem prova. Esta experiência do mistério do ser nada diz sobre a existência ou inexistência de Deus o que não impede que seja uma experiência humana absolutamente fundamental. Este é um pensamento que para na contingência vista como um mistério inexplicável e ininteligível e por isto não podemos ir além de sua experiência a não ser afirmar com Meillassoux¹¹ que o único absolutamente necessário é que tudo é contingente.

1) O caráter pós-metafísico do pensamento contemporâneo

Aquele tipo de empreendimento teórico que mais tarde foi chamado de "Metafísica" emergiu com a interrogação pré-socrática pela "ἀρχή πάντων", ou seja, pelo princípio de inteligibilidade da totalidade do real. Em sua intenção e autocompreensão, este programa teórico que aqui se articulava pretendia ser um saber global, um saber com abrangência temática irrestrita, cujo objeto, portanto, é a totalidade do ser.

Enraizado nesta tradição, Aristóteles, na obra que posteriormente foi denominada "Metafísica", gestou a proposta de um saber que não tem como tema esta ou aquela realidade específica, mas que formula a pergunta pela realidade enquanto tal, isto é, pelo ente enquanto ente ("τό ὄν ἢ ὄν", Met. IV 4, 1, 1003 a 21) e o expõe como o conhecimento fundamental por possuir a tarefa de pesquisar o que todos os outros saberes humanos implicitamente têm como pressuposto para poderem alcançar seu objetivo

¹⁰ Cf. COMTE-SPONVILLE A., *O Espírito do Ateísmo. Introdução a uma Espiritualidade sem Deus*, São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 85.

¹¹ Cf. MEILLASSOUX Q., *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris: Seuil, 2006.

teórico próprio. Aqui não se trata do anseio inalcançável para um espírito finito de um saber de todas as coisas, mas de um saber dos princípios de compreensão de tudo o que de alguma forma possa ser conhecido.

É precisamente esta tarefa do pensamento que a atual crítica à metafísica considera uma ilusão ou mesmo uma doença. Para Lyotard¹², a metafísica se constituiu como um tipo de metadiscorso que se elevava sobre os discursos singulares e os abarcava a todos. O pressuposto de fundo justamente era a “pretensão de universalidade”, o que se efetivava nas diferentes investidas de articulação de um discurso sobre o mundo enquanto totalidade num empreendimento teórico capaz de incorporar todas as dimensões do real. Glucksmann considera esta tentativa uma forma de totalitarismo, pois isto é o que implicitamente pressupõe todo pensamento da totalidade¹³. Um movimento que vai em direção contrária está hoje para Goodman¹⁴ em curso de constituição já que o pensamento vai de uma verdade única e de um mundo encontrado já pronto para o processo de gestação de uma multiplicidade de versões ou de mundos corretos ou até mesmo em conflito.

Lyotard considera característica básica do que constitui para ele a “pós-modernidade” uma ruptura radical com a forma de pensar da metafísica da tradição, cujo início para Habermas¹⁵ ocorre com o pensamento de Nietzsche. Ele constitui a reviravolta radical na crítica à modernidade e por esta razão gesta o horizonte em que se radica toda a crítica contemporânea à razão. Trata-se de um rompimento com toda pretensão de articulação do sentido do todo, com toda proposta de um sistema fechado. Isto conduz, por consequência, ao reconhecimento da “mudança” de sentido que é simplesmente incontornável.

Neste contexto adquire importância fundamental a categoria de “diferença” que exprime precisamente uma situação em que não há metadiscorso e assim passam para o primeiro plano a multiplicidade irreduzível ao invés da identidade e a singularidade dos “jogos de linguagem”. Tudo isto, em última instância, conduziria a uma crítica radical da categoria central do pensamento moderno: a do sujeito idêntico a si mesmo, fonte de constituição do sentido unitário do mundo.

Todas as metanarrativas carecem hoje de credibilidade e se fizeram inaptas para salvaguardar o vínculo social: ao invés do princípio de uma metalinguagem universal se impõe hoje o princípio da multiplicidade de sistemas

¹² Cf. LYOTARD J-F, *La condition post-moderne. Rapport sur le savoir*, Paris: Éditions de Minuit 1979, p. 7-9.

¹³ Cf. GLUCKSMANN A., *Köchin und Menschenfresser. Über die Beziehung zwischen Staat, Marxismus und Konzentrationslager*, Berlin: Wagenbach Klaus GmbH, 2a, ed., 1979.

¹⁴ Cf. GOODMAN N., *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p. 10.

¹⁵ Cf. HABERMAS J., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, p. 104 e ss.

formais e axiomáticos. Desta situação surge o conflito precisamente por não haver uma metalinguagem universal, o que torna destituída de qualquer sentido a tentativa de articular uma teoria das estruturas universais da realidade uma vez que o resultado seria necessariamente um pensamento fechado às renovações do real. Isto constitui para Lyotard¹⁶ a consequência de não haver mais a “razão una”, mas somente uma “razão no plural”. A partir daqui, o pensamento pós-moderno se entende a si mesmo como um processo de libertação do uno, do imutável e do eterno para a diferença, para a pluralidade, para a mudança, para o contingente e o histórico¹⁷.

G. Vattimo¹⁸ fala neste contexto de um processo de emancipação da diferença: na medida mesma em que se elimina a ideia de uma racionalidade central da história, implode o mundo da comunicação universalizada numa pluralidade de racionalidades “locais”, de minorias étnicas, sexuais, religiosas, culturais ou estéticas, que agora têm condição de tomar a palavra. Nesta nova situação estas minorias não são mais reduzidas ao silêncio em virtude da imposição da concepção de que uma única forma de humanidade autêntica deve ser efetivada eliminando todas as particularidades, todas as individualidades limitadas, passageiras e contingentes.

A conclusão que Deleuze e Guattari¹⁹ tiram deste novo contexto é que desapareceu hoje o sistema de fundamento único: o modelo de pensamento da metafísica é o modelo da árvore²⁰, isto é, a ideia da origem de tudo a partir de um princípio unitário, de um fundamento último. Desta forma a multiplicidade sempre foi pensada como multiplicidade no seio de uma unidade última. A metafísica se constituiu, assim, como um pensamento “arqueológico”: tudo pensa a partir de um “archè” último. Todo peso se põe, portanto, do lado da unidade. Agora, em seu lugar se põe o sistema das “pequenas raízes” apto a dar conta da pluralidade. A árvore única do mundo é trocada por um jardim com muitas árvores diferentes. A metafísica foi um pensamento fundamentalmente monista, o pensamento atual é essencialmente plural.

Isto não significa, contudo, dizer, para Goodman²¹, que o problema da unidade dos diferentes mundos tenha sido simplesmente supresso. Trata-se agora de não mais pensá-la como uma ordem fundante ou como uma síntese de conteúdo que abarque o todo, mas simplesmente como o elemento comum a todas as versões de mundo do fato de serem todas sistemas

¹⁶ Cf. LYOTARD J-F, *Les lumières, le sublime. Um échange de paroles entre Jean-François Lyotard, Willem van Reijen et Dick Veerman*, in: *Les Cahiers de Philosophie*, 5 (1988) p. 65.

¹⁷ Cf. HABERMAS J, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, 2a. ed., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

¹⁸ Cf. VATTIMO G., *Die transparente Gesellschaft*, Wien: Passagen Verlag, 1992, p. 21.

¹⁹ Cf. DELEUZE G.; GUATTARI F., *Rhizom*, Berlin: Merve, 1977, p. 9.

²⁰ Cf. DELEUZE G.; GUATTARI F., *Rhizom*, op. cit., p. 8-9.

²¹ Cf. GOODMAN N., *Weisen der Welterzeugung*, op. cit., p. 18.

simbólicos. A unidade deixa, desta forma, de ser vertical, material, sintética e se torna horizontal, formal, construtiva ou respectivamente operacional.

Por sua vez Welsch²² defende a tese de uma reviravolta radical na compreensão da crítica à razão em relação ao que se fez no passado. A crítica atual brota da consideração das consequências catastróficas que se revelam na realidade configurada pela razão, uma realidade desastrosa com tendências fatais em nível mundial. A crítica atual, portanto, é uma crítica da própria civilização que se orgulha de ter sido construída por processos racionais. O objetivo da crítica consiste em desmascarar a razão como o princípio responsável por esta situação.

Kuhlmann²³, a partir da reformulação linguística do pensamento transcendental, defende a tese de que o que constitui o cerne do pensamento filosófico contemporâneo é o que se pode chamar de “destranscendentalização do pensar” o que se revela no fato de que o sujeito da filosofia moderna é cada vez mais “concretizado, historicado, corporificado e linguificado”. O resultado deste processo desembocou numa tendência clara a uma espécie de relativismo historicista e ao ceticismo que tornam impossível levantar a questão básica da filosofia pelas condições de possibilidade do conhecimento válido.

O específico das filosofias pós-modernas se manifesta para M. Frank²⁴ justamente na tese de que as condições inelimináveis de nosso ser no mundo são sistemas sem unidade interna e sem um centro absoluto. Isto constitui para ele a intuição básica das filosofias pós-hegelianas enquanto “filosofias da finitude”. O consenso mínimo entre as diferentes posições filosóficas depois de Hegel, sobretudo das filosofias contemporâneas, consiste na afirmação de que não é possível interpretar nosso mundo a partir de um “lugar arquimédico”, de um ponto de vista absoluto, ou como diz Gadamer, a partir de uma consciência infinita.

Nossa consciência é essencialmente finita no sentido ontológico de que ela não é fundamento de si mesma, o que pode ser interpretado de diferentes formas como mostraram Marx (dependência do ser social), Darwin e Nietzsche (dependência da vontade de vida), os historicistas (caráter irrecusável da história), Freud (não ser senhor da própria consciência) e Heidegger e Gadamer (prioridade do ser sobre nossas interpretações sobre ele, isto é, nossa incapacidade de nos desligar das realidades históricas pré-dadas).

²² Cf. WELSCH W., *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2a. ed., 1996, p. 37.

²³ Cf. KUHLMANN W., *Reflexive Letzbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1985, p. 13 e ss.

²⁴ Cf. FRANK M., *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p. 116.

O pressuposto implícito em todas estas posturas críticas da tradição, igualmente assumido pelo pensamento pós-moderno, é que nossa compreensão do mundo não é produção de nossa consciência, mas é antes algo que ocorre em nós. A consciência, portanto, não é o fenômeno originário, nem o princípio fundamental do pensar e do agir, a tese básica das filosofias da consciência da modernidade, pois se isto fosse verdade nós seríamos capazes de explicar nossa condição inteiramente a partir de nós mesmos. O não ser fundamento de si mesmo implica, como afirma Gadamer²⁵, que a história não nos pertence, nós é que pertencemos a ela, ou seja, a tradição histórica de nosso sistema de compreensão é condição irrecusável de nós mesmos.

Numa palavra, a reflexão é secundária frente ao ser ou à tradição, já que a autoconsciência já sempre traz a marca de uma “determinação transcendente”, “algo que está além dela e que não é, sem mais, recuperável pela reflexão, seja a corporeidade, seja a natureza e suas necessidades, seja o trabalho, seja a linguagem²⁶”, ou seja, na medida em que a autoconsciência se capta a si mesma enquanto o que é, mostra-se sua dependência de algo sobre que ela não pode dispor, que ela não domina²⁷. Esta constitui a experiência fundamental do ser humano, a experiência de não ser fundamento de si, de que decorre de sua historicidade essencial: ele é sempre gerado por um a priori histórico.

Numa outra direção vai a ontologia elaborada por certas posições da filosofia da mente e as teorias do todo articuladas no âmbito das teorias físico-cosmológicas denominadas “teorias do todo” que tratam da origem, do desenvolvimento e da estrutura de todo o universo físico²⁸. A ontologia que aqui está em jogo é uma ontologia materialista na medida em que se afirma uma tese geral sobre a realidade enquanto tal: todo e qual ente no universo é um ente físico. Convencionou-se de chamar fisicalismo a tese da concepção unitária do todo da realidade em que se afirma que toda realidade individual existente é coisa física²⁹, todos os fatos são fatos físicos (naturalismo ontológico) e por esta razão é possível pesquisar tudo o que existe através das categorias e dos procedimentos das ciências naturais (naturalismo epistemológico).

²⁵ Cf. GADAMER H-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2a. ed., Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965, p. 261.

²⁶ Cf. OLIVEIRA M. A de, *Ética e Racionalidade Moderna*, São Paulo: Loyola, 3ª. ed., 2002, p. 82.

²⁷ Cf. OLIVEIRA M. A de, *op. cit.*, p. 82: “Toda vez, o sujeito se apresenta envolto por uma dimensão que o supera e é sua condição de possibilidade; ele é o produto de uma história que faz, mas de que ele não é senhor”.

²⁸ Por reduzir toda a realidade a um único domínio, o domínio do físico, Laydman defende que o tópico Deus está de antemão excluído da metafísica. Cf. LADYMAN J. et alii, *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*, Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 235.

²⁹ Cf. INWAGEN P. van, *Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 151.

De acordo com esta tendência, do ponto de vista metodológico a filosofia deve modelar-se pelos métodos das ciências naturais³⁰ ou num sentido muito genérico se impõe a ideia de que a filosofia deve permanecer estreitamente ligada ao que se faz nas ciências³¹ e só pode articular-se com a ajuda dos conhecimentos das ciências empíricas colocando assim a filosofia em continuidade com as ciências³². Como diz P. Abrantes: “Do ponto de vista naturalista não faz sentido demarcar, de forma absoluta, o trabalho filosófico do trabalho científico, tanto ao nível da natureza dos seus respectivos produtos teóricos, quanto ao nível dos métodos empregados³³”.

2) Considerações prévias sobre o tema “ Deus” e a filosofia

A questão explicitada possui muitos pressupostos e muitas consequências que não podem ser consideradas uma vez que o objetivo aqui se reduz à indicação de um espaço no seio de uma teoria filosófica para encarar uma problemática que durante muito tempo em épocas recentes foi tida como inadmissível pelo pensamento filosófico_ a grande questão de Deus _ mas que foi reassumida nas últimas décadas com grande ímpeto, sobretudo, no seio da filosofia analítica. Por esta razão esta consideração se vai concentrar numa questão absolutamente prévia e fundamental neste contexto: a pergunta se e como se pode alcançar um ponto na articulação de uma teoria filosófica em que a palavra, ou o conceito, “Deus”, proveniente das tradições religiosas, pode e deve ser introduzida com sentido estritamente no contexto de uma teoria filosófica. Portanto, a questão básica a ser indicada é: pode-se ou se tem que e qual é a forma adequada de se falar filosoficamente de Deus? Trata-se, assim, antes de tudo de compreender e demonstrar a possibilidade/necessidade de recuperar filosoficamente a própria questão de Deus que Zubiri considera desaparecida enquanto questão para uma boa parte dos seres humanos de hoje:

“O homem atual...encontra-se numa situação mais radical. Para o ateu não só não existe Deus como também nem sequer existe um problema de Deus. Não se trata da inexistência de Deus, senão da inexistência do problema

³⁰ Cf. MIRANDA S.R.N., *Epistemologia Naturalizada: uma petição de princípio?*, in: Síntese, vol. 30 n. 96 (2003) p. 53-64.

³¹ Cf. SCHMITT F.F., *Naturalism*, in: KIM J.; SOSA E.(org.), *A Companion to Metaphysics*, 6a. ed, New Jersey: Blackwell, 2002, p. 343-345.

³² Cf. STEIN S.I.A., *A Epistemologia Naturalizada e a Negação de Princípios a priori do Conhecimento*, in: DUTRA L. H. de A.; MORTARI C. A. (orgs.), *Princípios: Seu Papel na Filosofia e nas Ciências*, Florianópolis: NEL/UFSC, 2000.

³³ Cf. ABRANTES P., *Metafísica e Ciência: o caso da Filosofia da Mente*, in: CHEDIAK K.; VIDEIRA A. A. P. (orgs.), *Temas de Filosofia da natureza*, Rio de Janeiro: UERJ, 2004, p. 231.

mesmo de Deus enquanto problema; e estima que a realidade de Deus é algo cuja justificação cabe somente ao crente”³⁴.

Antes de tudo, faz-se necessário ter claro, e isto é determinante para crentes ou não, que a problemática de Deus não é tratada aqui como uma questão da fé, mas do ser humano enquanto tal, ou melhor, da realidade em seu todo. Trata-se, no caso da questão de Deus, de tematizar, como diz Zubiri, a dimensão última da realidade humana, a dimensão última do real enquanto tal³⁵:

“A dimensão teologal é, assim, um momento constitutivo da realidade humana, um momento estrutural dela. Aqui, pois, ao começo desta análise, a expressão “Deus” não designa nenhuma idéia concreta de Deus (nem cristã, nem nenhuma outra), nem sequer significa “realidade” divina. No que estamos dizendo, Deus significa tão-somente o âmbito da dimensão última do real³⁶”.

A filosofia emerge na vida humana de uma aspiração profunda de articular a compreensão radical de sua vida, do todo da realidade: o ser humano está no mundo como o ser capaz de exprimir a compreensão de tudo e por esta razão ele se pergunta pelo sentido de sua inserção no universo, de suas relações com seu semelhante, sobre o sentido ou não-sentido da dor, do sofrimento, da opressão, da violência, da morte, numa palavra, ele se pergunta pela *totalidade da realidade* em seu sentido. Desta forma a questão de Deus não constitui em primeiro lugar uma questão de fé religiosa, mas uma questão da razão em sua articulação teórica e que por isto pressupõe antes de tudo a explicitação dos pressupostos do discurso em que é articulada.

Portanto, a questão decisiva aqui é em primeiro lugar a questão da filosofia mesma enquanto uma forma específica de teoria, sua configuração própria. A partir de nosso contexto teórico atual um caminho que se mostra propício para enfrentar esta questão é o confronto com a crítica à metafísica que se pode ler como o desafio hoje mais radical para o enfrentamento da questão a respeito da configuração específica de uma teoria filosófica por sua tese da fragmentação necessária de todo pensar humano. Neste contexto, uma proposta muito desafiadora que vem ao encontro da problemática aqui articulada é a filosofia sistemático-estrutural de L. B. Puntel que culmina na Teoria do Ser Primordial.

³⁴ Cf. ZUBIRI X, *O problema teologal do homem*, in: OLIVEIRA M. A de; ALMEIDA (orgs.), *O Deus dos Filósofos Modernos*, Petrópolis: Vozes, 2ª. ed, 2002, p. 13.

³⁵ A respeito das objeções de Th. Nagel contra Deus como sentido último cf. NAGEL Th., *Que quer dizer tudo isto? Uma iniciação à filosofia*. Trad. Teresa Marques, Lisboa: Gradiva 1997.

³⁶ Cf. ZUBIRI X, *O problema teologal do homem*, in: OLIVEIRA M. A de; ALMEIDA (orgs.), op. cit., p. 14.

Sua tese programática é que uma tematização adequada da chamada questão de Deus só pode efetivar-se na base ou no quadro de uma concepção da realidade em seu todo, de uma “concepção compreensiva” da realidade, ou seja, não pode ser tratada fora da conexão estritamente sistemática. Assim, não se parte aqui de um certo conceito de Deus já previamente aceito e depois se procura introduzi-lo numa teoria filosófica, mas a tese aqui desenvolvida é que no contexto de uma teoria desdobrada de forma rigorosamente sistemática sobre as estruturas universais do universo irrestrito do discurso é atingido um ponto em que emerge a pergunta se neste ponto não se manifesta uma afinidade com aquele fenômeno que as religiões denominam com a expressão Deus.

3) A Filosofia enquanto Teoria da realidade em seu todo

Puntel parte de uma questão básica com muitas conseqüências para o que se pretende aqui com a questão de Deus: o empreendimento teórico que se denominou filosofia sempre se interpretou como um saber abrangente e de caráter universal, uma concepção da realidade em seu todo o que se contrapõe frontalmente ao pensamento pós-metafísico que se auto-interpreta antes como o pensamento da pluralidade, da mudança, do contingente e do histórico, assim, do fragmento, das “pequenas raízes” e não do todo. Sua proposta básica é esclarecer por que o conhecimento filosófico possui um caráter essencialmente sistemático, ou seja, por que razões a filosofia se articula como uma teoria da realidade em seu todo, e como esta concepção deve ser articulada. A filosofia possui por isto duas características básicas: a completude da temática e a demonstração das conexões entre todos os componentes temáticos.

O enfrentamento desta problemática é levado a cabo por Puntel a partir de uma afirmação fundamental: a filosofia é um tipo específico de teoria. Ora, as teorias, enquanto tais, efetivam para ele uma redução da linguagem humana a um de seus objetivos fundamentais, ou seja, à apresentação do mundo que constitui precisamente o específico da teoria em relação às outras atividades fundamentais da vida humana. Se toda atividade humana tem uma conexão com o mundo, trata-se no caso específico da teoria de uma relação que antes de tudo se articula no seio da linguagem com uma meta determinada. Para a compreensão adequada deste objetivo se faz necessário atender à distinção entre linguagens *naturais* – normais, utilizadas pelos diversos grupos humanos, e que são caracterizadas em primeiro lugar como processos de comunicação – e linguagens *artificiais* – as construídas, que possuem como objetivo central a apresentação descritiva ou teórica do mundo.

As linguagens naturais contêm certamente também de modo muito parcial ou reduzido a dimensão da apresentação do mundo e com isto possuem pelo menos implicitamente elementos teóricos. Todos estes elementos estão aqui, contudo, submetidos à finalidade específica destas linguagens que é a comunicação intersubjetiva. No nível das teorias, no sentido estrito, sucede a transformação: apesar de nelas estarem presentes elementos de comunicação, sua finalidade própria é a apresentação do mundo. O que justamente especifica a teoria é uma linguagem centralizada na apresentação do mundo e a diferença se manifesta no fato de que uma linguagem em que há primazia da dimensão comunicativa se centraliza na relação com os outros parceiros. Na teoria é a “coisa” que passa para o primeiro plano. Assim, o objetivo da linguagem filosófica, que é teórica, é a “expressão da coisa” que, no caso da filosofia, recebeu diferentes denominações através da história do pensamento ocidental: ser, realidade, natureza, universo, mundo, etc..

Se a filosofia se caracteriza por um tipo específico de teoria, o que constitui sua forma própria de teoria? Enquanto ser espiritual, o ser humano se distancia de tudo e se situa na esfera da *universalidade*, enquanto nomeia, conceitua, objetiva, distingue seus objetos. H. G. Gadamer³⁷ exprime isto dizendo que não existe um campo fechado do que se pode dizer ao lado do campo do indizível, porque a linguagem é oniabrange. Nada existe que se subtraia ao poder ser dito, falado, indagado: os limites da linguagem ocorrem no seio da própria linguagem de tal modo que qualquer restrição aqui repõe a afirmação básica. A filosofia sistemático-estrutural se compreende a si mesma como a teoria das estruturas universais ou gerais do universo irrestrito do discurso, isto é, no seu centro está a linguagem e seu objeto é precisamente a grande dimensão dos dados, o “grande dado: o mundo, o universo, a realidade, em última instância, o Ser em si mesmo e em seu todo.

Por poder distanciar-se de tudo, o ser humano se revela, então, não como a simples coincidência com o ser enquanto tal, mas antes como o ente da pergunta pela totalidade do ser, como a instância, como ser da linguagem, de expressão da inteligibilidade universal. Esta é uma tese básica da tradição da filosofia ocidental que exprime uma peculiaridade fundamental do ser humano enquanto ser espiritual. Assim, Aristóteles afirma do espírito ou do pensamento que ele de certo modo é tudo. Pensar, como já viram os gregos, significa sempre pensar tudo (*πάντα νοεῖν*).

Tudo é, assim, em princípio, pensável, inteligível, cognoscível assim que se deve dizer que a totalidade do ser é simplesmente dada com o *estatuto*

³⁷ Cf. GADAMER H. G., *Mensch und Sprache*, in: *Gesamte Werke II*, Tübingen: Mohr, 1986, p. 152. Tradução em português de: Maia-Flickinger M, in: Almeida C. L. de; Flickinger H-G.; Rohden L.(org.), *Hermenêutica Filosófica. Nas Trilhas de Hans-Georg Gadamer*, Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 125.

ontológico do espírito humano, isto é, do ser subjetivo enquanto ser espiritual e, enquanto tal, ela constitui a condição de possibilidade do conhecimento de qualquer entidade³⁸. A filosofia sistemático-estrutural se compreende a si mesma como a teoria das estruturas universais ou gerais do universo irrestrito do discurso, isto é, no seu centro está a linguagem e seu objeto é precisamente a grande dimensão dos dados, o “grande dado: o mundo, o universo, a realidade, em última instância, o Ser em si mesmo e em seu todo. Sua tarefa fundamental consiste em relacionar as estruturas e o universo do discurso, aplicar as estruturas ao universo do discurso ou inseri-lo no espaço das estruturas.

A proposta de uma filosofia estrutural parte da compreensão de que no começo do empreendimento teórico a dimensão da coisa a ser conceituada é vazia enquanto que nos é disponibilizada em primeiro lugar a dimensão do conceitual, pois tudo o que fazemos em nível teórico já se situa nela sem o que nada pode ser articulado. Por essa razão a investigação desta dimensão, a tematização de seus momentos constitutivos enquanto o quadro para a conceituação da coisa em si mesma é a primeira tarefa da filosofia.

Puntel denomina a dimensão do conceitual de “dimensão estrutural” e neste contexto ele entende “estrutura³⁹” como uma conexão diferenciada e ordenada, respectivamente enquanto relação e ação recíproca de elementos de uma entidade ou de uma região ou de um processo. A estruturalidade implica a negação do simples ou da falta de conexão e, neste sentido intuitivo originário, estrutura constitui o conceito originário ou o fator primeiro de qualquer empreendimento teórico. A primeira fase, então, da filosofia estrutural-sistemática consiste no esclarecimento de seus fundamentos. Nesta fase se esclarecem todos os elementos essenciais do aparato teórico filosófico de que fazem parte os conceitos do método, do conhecimento, da teoria da lógica, da linguagem filosófica, da semântica e da ontologia.

Na elaboração de uma teoria têm que ser reconhecidos e realizados muitos pressupostos específicos que possibilitam a compreensão de qualquer coisa. A totalidade dos fatores que realizam estes pressupostos Puntel denomina de “quadro teórico referencial” o que significa dizer que toda interrogação teórica, toda sentença teórica, argumentação, toda teoria só é compreensível e avaliável no contexto de um “quadro teórico” do contrário tudo permanece indeterminado. A cada quadro teórico pertencem enquanto “momentos constitutivos” uma linguagem, com sua sintaxe e sua semântica, uma lógica e uma conceitualidade com todos os componentes

³⁸ Cf. HERRERO F. J., *O desafio que a teoria sistemático-estrutural de Puntel coloca à filosofia atual*, in: *Kriterion* n. 125 (2012) 9: “É a capacidade do ser humano de ir sempre além, de superar todo limite, sem eliminá-lo, que possibilita a especialização e a busca de meios sofisticados para enfrentar as dificuldades específicas de cada âmbito restrito”.

³⁹ Cf. PUNTEL L.B, *Estrutura e Ser*, op. cit., p. 34.

que constituem um aparato teórico. Todos estes elementos do aparato teórico podem se reduzidos ao conceito de estrutura uma vez que ela é o fator originário de todo empreendimento teórico. Sem estas estruturas nada é articulável, nada é cognoscível. “Estruturas sem ser permanecem sem realização e, com isso, em certo sentido vazias...Ser sem estruturas permanece uma massa amorfa⁴⁰” ...

Ora há de fato uma pluralidade de quadros teóricos e cada quadro teórico possibilita sentenças verdadeiras, mas não no mesmo nível. Pode-se exprimir isto segundo Puntel numa fórmula curta afirmando que “tudo é estrutura”, porém não no mesmo degrau o que implica dizer que há estruturas intermediárias entre os extremos. O quadro referencial teórico abrangente, específico de uma teoria filosófica, é constituído por dois tipos de estruturas: as estruturas formais e as estruturas de conteúdo. As estruturas constituem o cerne do quadro teórico e são o resultado da tematização dos três componentes essenciais que constituem um quadro teórico: a lógica, a linguagem (a semântica) e a relação à realidade (a ontologia). As estruturas formais são as estruturas lógicas e as matemáticas e as estruturas de conteúdo são as semânticas (significativas) e as ontológicas (expressivas de algo da realidade).

A questão fundamental que se põe aqui é: qual é o quadro estrutural fundamental para a conceituação da totalidade do ser, ou seja, que estruturas uma linguagem filosófica tem que ter? Que estruturas exprimem a inteligibilidade da totalidade do ser? Numa palavra, quais são as estruturas fundamentais lógico-matemáticas, semânticas e ontológicas que constituem o quadro de expressão da inteligibilidade da totalidade do ser?

A diferenciação entre as estruturas e o que é por elas estruturado foi compreendida na tradição moderna como manifestação da dicotomia entre pensamento/linguagem e realidade. Aqui a própria formulação já manifesta a superação radical do dualismo articulado por Kant e ainda hegemonicamente presente em boa parte da filosofia contemporânea. No horizonte da superação da dicotomia como Puntel articula, compete ao sujeito enquanto espírito uma *coextensionalidade intencional com o universo ou com o ser*⁴¹, com aquele “todo que abrange simplesmente tudo⁴²”, não só com o universo existente, pois a potencialidade do espírito vai além do existente, na medida em que inclui todas as possibilidades de infinitos outros universos não realizados precisamente enquanto são inteligíveis.

⁴⁰ Cf. HERRERO F. J., *Ser e Deus na filosofia sistemático-estrutural de Puntel*, in: Síntese. vol. 39 n. 124 (2012) 220.

⁴¹ Cf. PUNTEL L. B., *A Totalidade do Ser, o Absoluto e o tema “Deus”*, in: Rev. port. de Filosofia, 60 (2004) p. 306-309.

⁴² Cf. PUNTEL L. B., *A Totalidade do Ser*, op. cit., p. 307.

Isto implica precisamente a superação da dicotomia total entre o sujeito (o cognoscente, o teórico) e a natureza, o mundo, o ser em sua totalidade. Esta tese tem implicações de grande importância, porque na realidade constitui uma mudança radical de perspectiva, uma reviravolta da “reviravolta copernicana” de Kant, da postura transcendental, que levou à centralidade do sujeito no pensamento filosófico. Desta forma, o sujeito, seus conhecimentos, teorias, ações, são algo em primeiro lugar que ocorre no mundo, no ser. Toda a dimensão teórica (conceitos, teorias, etc.) se revela então como sendo uma parte do universo, como parte do ser em sua totalidade: a teoria também é, é ser, é parte do ser em seu todo, ela é uma forma de manifestação do ser.

A mudança em relação à concepção da subjetividade que daqui decorre é radical já que na medida em que ela é co-extensiva ao ser em seu todo, ela se revela como uma subjetividade universal, a instância em que o todo se expressa. Se o ser em sua universalidade é inteligível, então a esta universalidade deve corresponder uma instância de sua expressão igualmente universal (linguagem, espírito, sujeito): só a partir daqui se tem uma concepção adequada da subjetividade e de seu lugar no universo.

Os dois tipos de estruturas, as formais (lógicas e matemáticas) e as de conteúdo (semânticas e ontológicas), constituem a dimensão estrutural fundamental e incluem tudo aquilo que na linguagem filosófica usual hoje é designado com conceitos como linguagem, aparato conceitual, aparato teórico, instrumental teórico, etc. As estruturas constituem a dimensão da expressabilidade do universo. Dessa forma, o eixo de uma teoria filosófica é constituído pelas estruturas semânticas porque sua especificidade é a configuração da relação linguagem-mundo: as expressões linguísticas significam e expressam algo. Linguagem é sempre linguagem de algo e o mundo é sempre mundo que se expressa na linguagem, a instância de sua expressabilidade. Daí o papel fundamental que a linguagem tem numa teoria filosófica e compete à filosofia esclarecer as implicações da linguagem para o tratamento dos problemas filosóficos. Entre as implicações mais importantes estão justamente as implicações ontológicas.

Para Tarski a semântica é precisamente a teoria da relação entre linguagem e mundo. A semântica pensada na filosofia sistemático-estrutural se põe dentro desta tradição e é pensada precisamente como semântica da linguagem teórica. Por esta razão se parte das sentenças teóricas que exprimem algo, uma proposição. As estruturas semânticas⁴³, por um lado constituem um nível intermediador: elas possuem um “donde”, elas são o expresso de sentenças; mas por outro lado, elas têm também um “para onde”, elas expressam um plano a ser determinado, o plano ontológico.

⁴³ Cf. PUNTEL L. B., *Ser e Deus*, op. cit., p. 158 e ss.

Neste sentido, as estruturas semânticas constituem estruturas intermediárias entre a linguagem e o plano ontológico. Daí o axioma básico desta teoria: semântica e ontologia são dois lados de uma mesma medalha. Entre elas reina conformidade perfeita, isto é, conformidade entre uma linguagem semanticamente estruturada e o nível ontológico, o que significa dizer que as sentenças da linguagem atingem realmente as coisas em si mesmas: estruturas semânticas plenamente determinadas são idênticas ao plano ontológico. Desta forma, semântica e ontologia estão estreitamente conectadas.

Fundamental para a compreensão mais precisa desta tese é a consideração de que a semântica aqui exposta é pensada como uma versão forte do “princípio do contexto⁴⁴” de Frege. Aqui se parte do primado da sentença: a sentença é uma configuração, um todo a partir de onde os componentes sub-sentenciais podem ser compreendidos e explicados. É enquanto uma configuração, enquanto um todo, que a sentença expressa uma proposição e é a partir dela que os componentes sub-sentenciais se compreendem. Na medida em que os componentes sub-sentenciais só se compreendem a partir da sentença e da proposição por ela expressa eles podem ser eliminados do ponto de vista semântico o que significa que aqui desaparece a estrutura sujeito X predicado típica como estrutura da sentença numa semântica composicional inaceitável por implicar numa ontologia substancialista que é ininteligível. As sentenças sem sujeito e predicado se denominam sentenças primas, que se explicitam através do operador teórico “é o caso que assim e assim”. Isto significa dizer que as sentenças com a estrutura sujeito-predicado que a filosofia continua a usar devem ser semanticamente reinterpretadas de tal modo que seus termos sub-sentenciais sejam lidos como abreviações cômodas de uma grande quantidade de sentenças primas. O que por elas é expresso é uma proposição prima _ o elemento central nova semântica_ que quando verdadeira é idêntica a um fato do mundo, um fato primo, termo que quer exprimir precisamente a superação da categoria de substância como categoria ontológica fundamental. Reformulando o aforisma 1.1 do *Tractatus* afirma Puntel: “...o mundo é a totalidade dos fatos primos como estruturas primas ontológicas expressáveis (não como coisas)⁴⁵”.

Nesse sentido, as estruturas ontológicas constituem o ponto de chegada, o status definitivo das estruturas semânticas: a estrutura ontológica é uma proposição prima realizada. Desta forma, quando uma proposição prima possui um status ontológico plenamente determinado, ela se identifica com um fato primo. Neste sentido afirma Puntel que “as estruturas ontológicas nada mais são que o estatuto definitivo das estruturas semânticas⁴⁶”. O

⁴⁴ Cf. PUNTEL L. B., *Estrutura e Ser*, op. cit., p. 265 e ss. OLIVEIRA M.A. de, *A Ontologia em debate no Pensamento Contemporâneo*, São Paulo: Paulus, 2014, p. 231 e ss.

⁴⁵ Cf. PUNTEL L. B., *Estrutura e Ser*, op. cit., p. 314.

⁴⁶ Cf. PUNTEL L. B., *Ser e Deus*, op. cit., p. 162.

conceito de verdade é que tematiza este processo de determinação plena das sentenças primas o que significa dizer que o estatuto plenamente determinado de uma sentença prima se refere à dimensão ontológica plena da linguagem. A verdade é precisamente o estatuto plenamente determinado da interconexão entre os três tipos de estruturas. Desta forma, a linguagem teórica completamente esclarecida articula a realidade em si mesma.

A partir desta reviravolta, manifesta-se que uma teoria filosófica universal tem que trabalhar numa segunda fase duas questões centrais: em primeiro lugar, a questão da aplicação ou da especificação do quadro categorial articulado, ou seja, está em jogo neste nível a tematização explícita das dimensões da realidade⁴⁷. É aquilo que com a tradição Puntel chama de “metafísica especial”, ou seja, a consideração de campos determinados do Ser em relação à totalidade do Ser, ou seja, os diferentes campos dos entes como a natureza anorgânica, a esfera do orgânico, o mundo humano com tudo que de uma forma ou de outra pertence a este campo como os seres humanos enquanto pessoas espirituais, o campo da ação, o campo social, o mundo da estética e o mundo enquanto um todo: o cosmos, a religião, a história. Com a aplicação das estruturas fundamentais aos campos específicos do real, aos entes, as estruturas fundamentais são “concretizadas” e “especificadas”. A tarefa consiste aqui em explicitar as estruturas específicas destes campos da totalidade do Ser. É o que Puntel denomina a “sistemática do mundo”. Os campos emergem assim como campos do Ser porque a todos é atribuído ser.

4) Tematização da pergunta central da Metafísica: a pergunta pelo Ser

Uma vez realizada esta tarefa da Sistemática do Mundo se põe agora a pergunta em que culmina o esforço teórico da filosofia sistemático-estrutural, a Sistemática Compreensiva: qual é a conexão entre os campos especificamente estruturados do mundo e a dimensão das estruturas fundamentais? Esta constitui a reformulação atual daquela pergunta fundamental que articulada de diferentes formas desde Parmênides acompanha o pensamento filosófico: qual a conexão ou relação entre pensar e ser, entre espírito e mundo, linguagem e mundo, teoria e realidade? É isto que constitui propriamente para Puntel o que se pode chamar no sentido estrito de pergunta metafísica, ou seja, trata-se da articulação da Teoria do Ser no sentido da dimensão que abrange a própria dualidade, que abrange, para falar na linguagem de Husserl, tanto a subjetividade constituinte como o

⁴⁷ Cf. PUNTEL L.B., *Estrutura e Ser*, op. Cit., p. 328 e ss.

mundo por ela constituído, Ser enquanto dimensão originária distinta da esfera dos entes.

Nesta perspectiva não há abismo entre as duas dimensões, antes as dimensões pressupõem e se radicam numa unidade originária, uma dimensão que abarca as duas dimensões diferenciadas sem o que não é possível efetivar qualquer conjunção entre as duas. É partir daqui que podem ser compreendidos todos os campos do ser e se revela o axioma fundamental de uma filosofia sistemática: trata-se sempre de uma autoapresentação daquela dimensão originária e abrangente (Ser) expressa na fórmula originária das sentenças. A filosofia enquanto discurso da articulação do Ser em seu todo é em última instância um discurso sobre o Ser no sentido da dimensão mais originária que abarca os dois polos⁴⁸.

O procedimento aqui consiste em tomar como ponto de partida a consideração das entidades simples do mundo como os indivíduos⁴⁹ que já constituem em si mesmos uma configuração de fatos primos que pode ser altamente complexa como é o caso, por exemplo, do indivíduo humano. Os indivíduos, por sua vez, estão inseridos em interconexões mais abrangentes, por exemplo, estão inseridos na natureza, estão conectados, sobretudo, com outros indivíduos da mesma espécie e justamente com estes fazem parte do que se pode denominar de um “domínio” do mundo (por exemplo, o domínio dos seres anorgânicos). Os domínios estão conectados entre si e constituem enquanto tal o que podemos chamar de “mundo”, ou seja, a interconexão de todos eles.

O procedimento reflexivo efetivado manifesta que o conhecimento do universo, objeto de trabalho das ciências e da filosofia enquanto teorias, não consiste numa simples descrição ou numa cópia de um mundo já pronto, mas é o resultado da conexão entre o conjunto de dados e a dimensão teórica. Portanto, todo este procedimento já se fez no contexto de um quadro referencial que constitui a instância de expressabilidade de sua inteligibilidade, as estruturas fundamentais expressas na linguagem sem o que nada é inteligível.

A pergunta que agora se põe é: como compreender a relação mesma entre as duas dimensões que aqui estão em jogo: a dimensão teórica e a dimensão do mundo? A conexão entre elas só é possível se entre ambas as dimensões for pressuposto algo fundamental em comum, uma unidade que possibilite a conjunção entre ambas.

⁴⁸ Cf. OLIVEIRA M. A de, *Subjektivität und Vermittlung. Studien zur Entwicklung des transzendentalen Denkens bei I. Kant, E. Husserl und H. Wagner*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1973, p. 302-303: „Die Identität, die hier anvisiert ist, ist derjenige Spielraum, in dem sowohl Subjektivität-Bewusstsein-Mensch als auch das Andere wurzeln und übereinstimmen, der also als ermöglichender Grund ursprünglicher als die beiden Pole ist“.

⁴⁹ Cf. PUNTEL L.B, *Ser e Deus*, op. cit., p. 183 e ss.

Trata-se aqui, então, de tematizar explicitamente a relação mesma entre as duas grandes dimensões antes consideradas, a dimensão estrutural e a dimensão do mundo e não apenas os relatos que se relacionam, ou seja, trata-se de pensar a esfera que torna esta interrelação possível e que é sempre pressuposta quando se fala dos dois relata. Com isto perde radicalmente a centralidade a “relação sujeito/objeto” que foi fundamental em todas as variantes do pensamento moderno uma vez que aqui se tematiza a própria relação em si mesma. Esta é a tarefa última e mas importante da filosofia sistemático estrutural, a articulação de uma Teoria do Ser entendido como esta unidade abrangente pressuposta.

Precisamente esta meta-dimensão abrangente é denominada por Puntel a dimensão do Ser Primordial (para distinguir do emprego da palavra ser para designar o que foi chamado de “mundo” enquanto a interconexão de todos os domínios do mundo objetivo) como a interconexão absolutamente universal ou a interconexão de todas as interconexões, a conectividade absolutamente abrangente. Afirmar que o espírito humano é coextensivo ao Ser enquanto tal é dizer que ele já sempre atingiu o ponto de chegada desse processo, ou seja, que ele é em si mesmo essa transcendência ao Ser em seu todo e enquanto tal. Assim, “pensar é, então, presentificar o sentido dos indivíduos através de sua referência ao sentido global⁵⁰”.

Compete, então, ao sujeito enquanto ser espiritual na linguagem de Puntel uma co-extensividade intencional com o universo irrestrito do discurso ou com o Ser⁵¹, com aquele “todo que abrange simplesmente *tudo*⁵²”, e por isto, não só com o universo existente: a potencialidade do espírito vai além do existente na medida em que inclui todas as possibilidades de infinitos outros universos não realizados precisamente enquanto são inteligíveis. Nesse sentido “o ser humano é aquela “coisa” (no) do mundo que se distingue por ser intencionalmente coextensiva com o mundo todo, com o universo⁵³”.

Por outro lado, essa direcionalidade ao Ser enquanto tal por ser um momento constitutivo do ser humano, faz parte do mundo (do universo), um fenômeno real, é um fenômeno no mundo e do mundo, fenômeno que integra o mundo abarcante. Dessa forma ela é uma estrutura ontológica, é o mundo mesmo que possui essa co-extensividade intencional com o Ser.

⁵⁰ Cf. OLIVEIRA M. A., *Filosofia Transcendental e Religião*, op. cit., p. 219.

⁵¹ Cf. PUNTEL L. B., *A Totalidade do Ser, o Absoluto e o tema “Deus”: um capítulo de uma nova metafísica*, in: IMAGUIRE G.; ALMEIDA C. L. S. de; OLIVEIRA M. A. de (orgs.), *Metafísica Contemporânea*, op. Cit., p. 191-222. LIMA VAZ H. C. de, *Antropologia Filosófica I*, São Paulo: Loyola, 1991, p. 223: “... a universalidade do espírito é, no homem, uma universalidade intencional, o que denota a *finitude* do homem como ser entre os seres, ou como ser *situado*. No homem o espírito é *formalmente* idêntico ao ser universal, sendo capaz de pensá-lo. Mas é *realmente* distinto dos seres na sua perfeição existencial”.....

⁵² Cf. PUNTEL L. B., *A Totalidade do Ser*, op. cit., p. 200.

⁵³ Cf. PUNTEL L. B., *Estrutura e Ser*, op. cit., p. 468.

Esta unidade de ordem superior se chama “Ser originário” ou “Ser no sentido originário”(escrito com maiúscula para diferenciar do ser objetivo entendido como polo contraposto à dimensão estrutural) na medida em que é oniabrangente. Tal dimensão originária enquanto tal não é algo distante, para além do pensamento, da linguagem, mas antes de qualquer forma absolutamente a última dimensão irrecusável e ineliminável e por isto pressuposta e co-articulada indiretamente em toda articulação de uma sentença declarativa⁵⁴. A pergunta que emerge do que foi exposto como pergunta fundamental da Teoria do Ser é: como pensar o Ser ou a dimensão do Ser?

A explicação da dimensão originária do Ser ocorre para Puntel em duas fases: a)Enquanto pergunta pelo Ser enquanto tal, isto é, pelas características do Ser enquanto tal, o Ser compreendido sem a consideração de sua relação aos entes; b)A pergunta pelo Ser no todo, ou seja, pergunta pelo Ser levando em consideração que a dimensão originária inclui tudo a que de alguma forma compete ser⁵⁵, ela constitui justamente a interconexão de todos os entes.

Como se deve entender ser enquanto a dimensão originária, como a conexão abarcante de pensamento/ espírito/ linguagem e mundo/ universo/ ser⁵⁶? Trata-se aqui de uma explicação do Ser primordial entendida “explicação como um procedimento analítico/argumentativo/apurativo da coisa⁵⁷” com o objetivo de tematizar as características imanentes, os momentos estruturais, do Ser enquanto tal. O primeiro momento estrutural da dimensão originária é a *inteligibilidade*⁵⁸ uma vez que ela não se revela enquanto outra frente ao pensamento, mas é antes identidade entre ser e pensar e, assim, acessível ao pensar, compreensível, conceitual, cognoscível, portanto, princípio universal da inteligibilidade de tudo. Esta é a razão por que todo o qualquer ente é em princípio e na medida mesma em que é, inteligível, portador de um “logos”, de uma estruturalidade imanente. Na medida mesma em que a dimensão originária é a inteligibilidade originária e a conexão originária entre tudo, então ela é a *coerência* universal, a estruturalidade universal, raiz de toda e qualquer estruturação, a estrutura originária e abrangente e enquanto tal a *expressabilidade* universal já que nenhuma articulação de qualquer realidade teria qualquer sentido se ela não fosse expressável. A dimensão originária é razão que fundamenta sua auto-afirmação, sua *bondade* originária, universal, ou seja, seu valor intrínseco, que não tem outro fundamento senão a si mesmo. Enquanto princípio, a esfera originária é então a fonte de toda e qualquer amabilidade dos entes, ou seja, o

⁵⁴ Cf. PUNTEL L. B, *Estrutura e Ser*, op. cit., p. 538.

⁵⁵ Cf. PUNTEL L. B, *Estrutura e Ser*, op. cit., , p. 559.

⁵⁶ Cf. PUNTEL L. B., *Estrutura e Ser*, op. cit., p. 550 e ss.

⁵⁷ Cf. PUNTEL L. B., *Estrutura e Ser*, op. cit., p. 202.

⁵⁸ Cf. PUNTEL L. B., *Estrutura e Ser* , op. cit., p. 580 e ss.

fundamento de todo e qualquer bem e enquanto princípio imanentemente presente em qualquer bem e, igualmente, transcendente a tudo. Por fim a consonância entre os primeiro quatro momentos imanentes que Puntel denomina de *beleza*.

4) A dupla dimensionalidade da dimensão do Ser e a questão de Deus

A partir daqui se pode levantar a questão da compreensão da totalidade enquanto tal: como entender o Ser em seu todo? O Ser primordial é a dimensão que tudo abarca que abarca todos os entes. Então, como entender o Ser em sua relação com os entes e a que consequências conduz uma consideração adequada desta relação? De onde pode o filósofo encontrar inspiração para o esclarecimento desta problemática? Para Puntel a resposta geral a esta questão só pode ser: das potencialidades ilimitadas do espírito e do pensamento humanos o que se mostra na capacidade ilimitada do espírito de levantar questões.

Entre as inúmeras questões que podem ser levantadas a respeito da relação entre Ser e entes uma possui um imenso alcance metódico e programático: é a pergunta que provém da introdução das grandes modalidades, ou seja, necessidade possibilidade, contingência. O Ser primordial é possível? contingente? necessário? Desde alguma décadas possuímos uma enorme literatura a respeito de uma abordagem modal⁵⁹ com posições que vão desde sua recusa radical (Quine) até sua aprovação como elemento fundamental no tratamento das questões filosóficas (Lewis). Na filosofia analítica⁶⁰, as modalidades são normalmente concebidas como “modos de verdade” o que significa interpretá-las como qualificações apenas de sentenças/proposições. Distinguem-se aqui fundamentalmente três tipos de modalidades: as “aléticas ou metafísicas”, ou seja, as necessárias ou contingentes; as “epistêmicas”, a priori e a posteriori, e as “semânticas”, ou seja, analíticas ou sintéticas.

Há uma questão delicada no emprego das modalidades na filosofia analítica: informalmente se fala de modalidades metafísicas enquanto modalidades aplicadas às coisas. Apesar de estar preocupado antes de tudo com a questão do conhecimento das modalidades metafísicas, Williamson⁶¹ é um exemplo (como é, sobretudo, Kripke⁶²) do que significa uma concepção metafísica das modalidades: algo que diz respeito às próprias coisas. Mas

⁵⁹ Cf. ARRUDA J. M., *Mundos possíveis: realismo modal extremo e atualismo*, in: IMAGUIRE G.; ALMEIDA C. L. S. de; OLIVEIRA M. A. de (orgs.), *Metafísica Contemporânea*, op. cit., p. 351-375.

⁶⁰ Cf. MURCHO D., *Modalidades*, in: BRANQUINHO J.; MURCHO D.; GOMES N. G. (orgs.), *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 526-527.

⁶¹ Cf. WILLIAMSON TH., *The philosophy of philosophy*, Oxford: Blackwell, 2008, p. 134; *Modal Logic as Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

⁶² Cf. LECLERC A., *O essencialismo desde Kripke*, in: IMAGUIRE G.; ALMEIDA C. L. S. de; OLIVEIRA M. A. de (orgs.), *Metafísica Contemporânea*, op. cit., p. 376-399.

normalmente as modalidades metafísicas são compreendidas como modalidades aléticas, que, portanto, só são atribuídas a sentenças/proposições.

Em função do objetivo fundamental de seu argumento Puntel não discute expressamente esta problemática neste contexto. Basta reportar-se à relação estreita entre semântica e ontologia já apresentada. Numa palavra, a semântica⁶³ aqui em questão é orientada na “coisa” no sentido de que seus componentes, isto é, as sentenças teóricas expressam “algo”. Desta forma, as estruturas semânticas constituem uma instância de mediação por apontarem para além delas mesmas: elas desempenham a função de mediação entre as estruturas formais, as mais abstratas e as estruturas ontológicas, as mais determinadas. Esse algo, esse para além, é justamente o plano ontológico.

Assim, a tese fundamental aqui, como já exposto, é que as estruturas semânticas plenamente determinadas são idênticas ao plano ontológico o que significa dizer que semântica e ontologia são os dois lados de uma mesma realidade. Por esta razão, então, as modalidades não se reduzem a algo atribuído somente a sentenças ou proposições, mas são consideradas no sentido estrito como modalidades metafísicas, ou seja, elas possuem um estatuto ontológico, dizem, portanto, respeito às coisas mesmas. O peso central do argumento de Puntel é a tese de que as modalidades são elementos irrenunciáveis de uma teoria filosófica e de modo muito especial na questão central da explicação do Ser primordial, ou seja, no contexto de uma teoria do Ser em seu todo.

O ponto de partida de sua proposta reflexiva é a tese hoje muito divulgada, inclusive entre cientistas e filósofos muitas vezes implicitamente no mais das vezes implicitamente, do “onicontingentismo”: “tudo é contingente”. Com “tudo” é compreendido ou pressuposto o que a filosofia sistemático-estrutural denomina Ser em seu todo. Neste caso, teríamos que afirmar que seria também contingente o Ser enquanto tal e em seu todo. O argumento de refutação desta tese, ou seja, o procedimento que tem como resultado a afirmação positiva da tese contraposta, a tese de que nem tudo é contingente, é uma “prova indireta” de acordo com a figura do “modus tollens”: “se p , então q ; ora, se não q , então não p ⁶⁴”. O cerne da demonstração pode exprimir-se segundo L. B. Puntel assim:

“Se tudo (o Ser como tal e em seu todo) fosse contingente, então, o nada absoluto (*nihilum absolutum*) seria possível. Ora, o nada absoluto não é possível. Logo, nem tudo é contingente⁶⁵”.

⁶³ Cf. PUNTEL L.B, *Ser e Deus*, op. cit., 158 e ss.

⁶⁴ Cf. PUNTEL L.B, *Ser e Deus*, op. cit., p. 214 e ss.

⁶⁵ Cf. PUNTEL L. B., *Ser e Deus*, op. cit., p. 215.

Sendo que entre contingência e necessidade não pode haver um terceiro segue-se daqui a exigência de aceitação de uma dimensão necessária do Ser. A prova para Puntel é uma argumentação altamente abstrata que tematiza unicamente as relações conceituais-modais no campo da dimensão do Ser sem fazer quaisquer pressuposições fora do campo das modalidades puras. O argumento articula, assim, em primeiro lugar, uma consequência absolutamente fundamental da tese do onicontingentismo: admitir a tese de que tudo é contingente implica admitir a possibilidade do “nada absoluto”, ou seja, isso significa dizer que se o Ser como tal e em seu todo fosse contingente, então, poderia ter sido que nem o Ser enquanto tal nem qualquer ente viesse a ser. O objetivo do argumento consiste antes de tudo em mostrar que a tese da contingência de tudo não é capaz de escapar dessa implicação.

É de importância decisiva que se considere o fato de que o argumento aqui se restringe estritamente à modalidade “possibilidade”: “então, o nada absoluto seria possível”. A pura possibilidade do nada absoluto faz revelar-se a contradição ínsita na tese de que tudo é contingente. Com isto se mostra que a tese onicontingentista implica uma consequência absurda e é, por esta razão, inadmissível de onde se segue imediatamente que não se pode entender o Ser em seu todo sem afirmar uma dimensão necessária. Articula-se, assim, a tese da dupla dimensionalidade da dimensão do Ser que constitui o ponto de partida para a articulação de uma teoria abrangente do Ser.

O peso central do argumento está precisamente na segunda premissa: ela articula a negação do que se segue da primeira premissa, ou seja, o nada absoluto não é possível. Puntel articula pelo menos duas razões para demonstrar isso: 1) O conceito de nada absoluto é um conceito autocontraditório, pois caso se quisesse pensá-lo de algum modo, isso só seria possível mencionando algum “algo”. Ora todo e qualquer algo seria um determinado modo de ser o que seria atribuir-lhe o que ele essencialmente exclui. Assim, o conceito de “possibilidade” do nada absoluto é paradoxal, autocontraditório, pois possibilidade é sempre possibilidade de ser; 2) Aceita a tese de que tudo é contingente, tem-se que admitir que os entes poderiam passar do nada absoluto para a dimensão do Ser. Ora algo não pode sair do nada absoluto e ingressar na dimensão do Ser, do nada absoluto nada devém, a dimensão do Ser e o nada absoluto são incompatíveis em todos os sentidos.

Dessa forma, uma consideração radical do Ser em si mesmo e em seu todo a partir das modalidades nos conduz à compreensão de que o Ser em si mesmo e em seu todo só é inteligível enquanto concebido como constituído bi-dimensionalmente: ele se constitui de uma dimensão necessária e de uma dimensão contingente. O argumento modal nos conduz à afirmação necessária de uma dimensão necessária do Ser primordial que é “absolu-

tamente” necessária. Absoluto significa independência completa de algo distinto de si, não condicionalidade. Ora isso é derivável do conceito de necessário. “Com efeito, o Ser necessário não pode a partir de si mesmo em nenhuma circunstância não ser, sendo, assim, totalmente independente do que quer que seja. Mas disto se segue que o Ser necessário não está e não pode estar condicionado por algo distinto, não sendo, assim, relativo a algo diferente. Mas é precisamente isso que o conceito de absoluto articula⁶⁶”.

Tudo isto manifesta o caráter aparentemente paradoxal da relação entre a dimensão absoluta e a dimensão contingente: o ser absolutamente necessário e por isto absolutamente transcendente a todo contingente é por isso imanente ao homem e ao mundo, portanto, a todo contingente sem o que o contingente é inteligível. Assim se pode dizer com Siewerth⁶⁷ que o contingente, é sempre maior do que ele mesmo uma vez que reflete em si mesmo o fundamento absoluto. Esta postura se contrapõe radicalmente à postura não-cognitivista para quem a dimensão absoluta da totalidade do real não pode ser demonstrada de forma racional, hoje defendida como foi visto inclusive por alguns teólogos cristãos.

Portanto, a experiência da contingência radical e a exigência de inteligibilidade são a mediação para afirmação de uma dimensão absolutamente necessária como condição de possibilidade para a compreensão do Ser como tal e em seu todo⁶⁸. O Ser Primordial é Ser em plenitude, o ponto de chegada da concepção plenamente desdobrada do Ser, Ser em sentido pleno. Por isto não se trata de um ente a mais nem um ente supremo ou primeiro de modo que está eliminada de antemão a possibilidade de interpretar esta posição como uma variante da “onto-teologia”.

Resta ainda a esclarecer uma questão que é central: como deve ser entendida essa dimensão absolutamente necessária do Ser? Para Puntel⁶⁹, a explicação mais desenvolvida desta dimensão consiste em mostrar, que ela não pode ser compreendida como um poder cego que age por necessidade, mas só pode ser pensada como Ser pessoal, espiritual e livre absolutamente necessário, ou seja, como um ser dotado de inteligência, de vontade e liberdade, portanto, como um ser espiritual capaz de conhecer e amar.

⁶⁶ Cf. PUNTEL L. B., *Ser e Deus*, op. cit., p. 218.

⁶⁷ Cf. SIEWERTH G., *Der Thomismus als Identitätssystem*, 2a ed., Frankfurt am Main: G. Schulte-Bulmke, 1961, p. 13.

⁶⁸ Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Transcendência: Experiência histórica e interpretação filosófico-teológica*, in: Síntese Nova Fase, v. 19, n. 59 (1992)448: “...concluamos que a evidente finitude do nosso espírito, situado na contingência do Mundo e da História, só pode compor-se com a sua também evidente infinitude intencional, atestada no pensamento do Ser, se aceitarmos obedecer à exigência lógica e existencial de afirmar o Transcendente como Absoluto do ser”.

⁶⁹ Cf. PUNTEL L. B., *Ser e Deus*, op. cit., p. 218 e ss; HERRERO F. J., *Ser e Deus na filosofia sistemático-estrutural de Puntel*, op. cit., 228-231. OLIVEIRA M. A. de, *Teoria do Ser Primordial como tarefa suprema de uma Filosofia sistemático-estrutural*, in: Síntese vol. 39 n. 123 (2012) 77-79.

Com isto foi tematizado o pressuposto determinante para esclarecer a relação fundamental entre as duas dimensões. A dimensão absolutamente necessária pensada como Ser espiritual ou pessoal absolutamente necessário deve ser pensada mais precisamente como liberdade absoluta de tal modo que a questão aqui é de como deve ser compreendida a relação entre o Ser livre absolutamente necessário e a dimensão contingente dos entes. Anteriormente afirmou-se que a dimensão contingente, enquanto contingente, é totalmente dependente da dimensão absolutamente necessária.

Desta forma afirma-se que os entes contingentes, porque contingentes, não são necessariamente, eles não são a partir de si mesmos o que significa dizer que o fato de que “eles são” não é explicável a partir deles mesmos. Se os entes contingentes não vieram a ser a partir de si mesmos ou através de si mesmos, eles vieram a ser a partir de outro fator que só pode ser de acordo com tudo o que já foi exposto o Ser absolutamente necessário. Por ser o Ser absolutamente necessário “Liberdade Absoluta” a dimensão contingente do ser veio a ser através da liberdade absoluta do Ser absolutamente necessário. “O absoluto-pôr-no-Ser-efetuado-pelo-Ser-absolutamente-necessário-livre-visando-à-dimensão-contingente, no sentido aclarado, é o que significa a ideia da criação adequadamente articulada⁷⁰”.

Neste novo nível de determinação do Ser Primordial é que se pode introduzir o nome “Deus” que provém justamente das tradições religiosas o que significa que o processo reflexivo atingiu o “ponto” em que o termo ou respectivamente o conceito de Deus pode e tem que ser sistematicamente introduzido. E isto se legitima precisamente porque a determinação do Ser absolutamente necessário como criador manifesta uma grande afinidade entre o ponto que foi filosoficamente atingido e a fala religiosa de Deus.

Tendo sido o Ser absolutamente necessário pensado como absoluto-criador a questão que se põe agora é se e como é possível avançar mais ainda na explicitação de suas determinações. A pergunta, por tudo o que já foi exposto, se articula assim: é possível explicitar mais determinadamente a liberdade absoluta⁷¹? Uma resposta a esta questão parte da consideração do próprio ser humano como ser de liberdade. Como se explicitam as determinações do ser humano livre? O procedimento aqui é a consideração da história de suas decisões livres. Analogicamente se pode afirmar que o caminho para a explicitação das determinações mais amplas da liberdade absoluta é o mesmo: elas se explicitam através da consideração da “história” de sua liberdade. Dessa forma, não há outra possibilidade de manifestação do sentido mais determinado do Absoluto ao ser humano a não ser a de sua auto-manifestação na história humana. A consequência é

⁷⁰ Cf. PUNTEL L. B., *Ser e Deus*, op. cit., p. 229.

⁷¹ Cf. PUNTEL L. B., *Ser e Deus*, op. cit., p. 246 e ss.

que a filosofia nos lança na direção da própria história para aí recolher as tentativas de explicitação do sentido da liberdade absoluta e neste horizonte as religiões se revelam como portadoras da pretensão de tematizar a auto-manifestação da liberdade absoluta no processo histórico e para indicar esta fase de determinação nomeiam a realidade de que falam de Deus.

Por sua vez as teologias das diferentes religiões são neste sentido uma teoria desta determinação maior do Ser absolutamente necessário precisamente enquanto Deus, ou seja, a partir da experiência histórica dos seres humanos. No caso, por exemplo, do cristianismo, a história da liberdade absoluta é interpretada como uma auto-comunicação livre de Deus enquanto história da salvação: “A partir do próprio Deus se anuncia ao homem o sentido definitivo da totalidade de sua realidade⁷²”. A fé consiste na aceitação desse sentido que se exprime no seio da religião numa linguagem natural e teologicamente numa linguagem teórica.

Endereço do Autor:

Rua Catão Mamede, 218 - Apto. 603
60140-110 Fortaleza - CE
manfredo.oliveira2012@gmail.com

⁷² Cf. OLIVEIRA M. A de, *Mediação filosófica no trabalho teológico*, in: *A Filosofia na crise da modernidade*, São Paulo: Loyola, 3^a. Ed, 2001, p. 179.