**ESQUECIMENTO E MEMÓRIA DO SER:
SOBRE O FUTURO DA METAFÍSICA**

Henrique C. de Lima Vaz
CES — BH

1.

Uma revolução profunda e silenciosa, cujos efeitos visíveis e ruidosos acabam por ocultar sua verdadeira natureza e seu alcance, está em curso há pelo menos dois séculos nas camadas elementares do psiquismo e nos fundamentos das estruturas mentais do indivíduo típico da civilização ocidental. Ela vem transformando, num nível de radicalidade até hoje aparentemente desconhecido na história humana, as intenções, atitudes e padrões de conduta que tornaram possível historicamente nosso "ser-em-comum" e, portanto, as razões que asseguram a viabilidade das sociedades humanas e o próprio predicado da socialidade tal como tem sido vivida nesses pelo menos cinco milênios de história (3000 a.C. — 2000 d.C.).

Todos os grandes pensadores do nosso tempo, cientistas e filósofos, impressionados por algum efeito mais agressivamente visível e mais desafiador dessa revolução, vem tentando penetrar sua natureza, diagnosticar suas causas e analisar seus efeitos. As duas grandes matrizes de inteligibilidade, das quais derivam todas as estruturas constitutivas e toda a malha de relações e tendências do complexo e enigmático ser humano — a *natureza* e a *cultura* —, têm sido investigadas e interpreta-

das na tentativa de se encontrar uma explicação para esse aparentemente irreversível processo de transformação que lança o ser humano na direção de horizontes até agora desconhecidos de pensar, agir e produzir. Deverá essa transformação ser interpretada a partir da matriz *natureza*, assinalando um novo estágio, qualitativamente novo, da evolução biológica do *homo sapiens*, caracterizado pela definitiva emergência da *noosfera* e o definitivo desprender-se do neolítico, como queria Teilhard de Chardin? Ou será ela um fenômeno de origem e essência *culturais*, desencadeando uma mudança radical nos padrões até hoje vigentes de avaliação dos valores e das condutas e provocando, portanto, uma profunda reestruturação psíquica e mental dos indivíduos e, conseqüentemente, novos estilos de vida comunitária?

A forma de resposta a essas interrogações que aqui temos em vista é a que parte da análise da *cultura* e é caracterizada como *genético-sintomática*. Ela parte dos efeitos de ordem cultural considerados mais significativos das transformações em curso e tenta remontar a alguma causa profunda que os explique. Os mais clamorosos desses efeitos foram enfeixados sob a designação hoje vulgarizada de *niilismo*¹. Trata-se da caracterização de um fenômeno de muitas faces, manifestando-se em domínios fundamentais do nosso universo simbólico, onde se fazem presentes as diferentes famílias de idéias e valores da nossa tradição: religiosa, metafísica, ética, política, estética. O método *genético-sintomático* pretende atingir algum episódio verdadeiramente *fatal* (*fatum* = destino) ocorrido nos estratos profundos da história espiritual do Ocidente e que irá impelir o destino dessa história no seu inexorável avançar para o *niilismo*. Nietzsche foi sem dúvida o primeiro a empregar genialmente esse método, descrevendo a “genealogia da moral”. Entre seus herdeiros ocupa lugar proeminente Martin Heidegger. Percorrendo um itinerário que parte do catolicismo e do luteranismo e passa pela fenomenologia, Heidegger acaba por acolher-se à posteridade espiritual de Nietzsche, marcando-a embora com sua originalidade e com seu gênio.

A leitura *genético-sintomática* heideggeriana do fenômeno do *niilismo* deu origem a um episódio teórico que se tornou quase emblemático para a história da filosofia contemporânea. Ele provocou uma mudança profunda na interpretação até então aceita mesmo pelo criticismo kantiano — se prescindirmos da própria crítica nietzscheana e do reducionismo positivista — da mais antiga e venerável entre as disciplinas filosóficas que reconhece no Eleatismo sua primeira origem: a Metafísica. É justamente a interpretação da história da Metafísica que

¹ Sobre o *niilismo*, ver a recente síntese de F. VOLPI, *O Niilismo* (tr. br.), São Paulo: Loyola, 1999, com ampla bibliografia, e a reflexão crítica de G. REALE, *O saber dos antigos: terapia para os males atuais* (tr. br.), São Paulo: Loyola, 1999. Sobre o original italiano dessa última obra, ver nossa nota em *Síntese* 78 (1997): 411-420. Em nível mais teórico ver V. POSSENTI, *Terza navigazione: nichilismo e metafísica*, Roma: Armando, 1998.

Heidegger irá submeter, na sua leitura da cultura ocidental, ao procedimento *genético-sintomático* inaugurado por Nietzsche. Na execução desse propósito, ele retomou a expressão de origem kantiana *onto-teologia*, atribuindo-lhe, porém, uma significação muito mais ampla do que pretendia Kant² e dando-lhe um novo conteúdo e um novo sentido. No texto que consagrou esse novo uso da expressão *onto-teologia*³, Heidegger se propõe ler toda a história da Metafísica ocidental a partir de uma chave hermenêutica única e relativamente simples. Segundo esse código interpretativo, a Metafísica nasceu de um gesto teórico ensaiado primeiramente por Platão e que se repetiu sempre o *mesmo*, na *diferença* das suas figuras históricas, até atingir com Nietzsche sua última possibilidade, assinalando, desta sorte, o fim da Metafísica. Gesto em nada inocente, pois nele acaba por inscrever-se o rumo e a sina de toda a história da civilização ocidental. Em que consistiu o desenho original desse gesto? Segundo a ótica de Heidegger, ele traçou um espaço teórico no qual apenas aos *seres* (*Seiende, entes, essentes*⁴) é permitido manifestar-se ou desvelar-se (*alétheia*=verdade) na sua conformidade ou adequação ao pensamento. Avaliados segundo o padrão dessa verdade, os entes se distribuem em escala hierárquica culminando no Ente supremo (*Ens summum, Causa sui*). Ocupado totalmente pelos entes, o espaço metafísico traz consigo o ocultamento do Ser (*Sein*) e, historicamente, o seu “esquecimento” (*Vergessenheit*), vindo o pensamento a ocupar-se unicamente com a organização do mundo dos entes. Tal a tarefa da Metafísica. Essa ocupação teórica fundamental acaba por determinar o destino da nossa civilização, cujo último ato é representado pelo desempenho dominador da Técnica, estágio final do roteiro metafísico do Ocidente⁵.

Podemos, portanto, condensar os resultados da análise *genético-sintomática* heideggeriana do *nilismo*, do qual a Técnica se impõe como o índice mais incontestável, nos dois extremos de uma longa cadeia histórica: a *gênese* na invenção platônica da onto-teologia e o *sintoma* decisivo no atual reino da Técnica⁶.

² KANT, como é sabido, denomina *onto-teológica* a teologia dita transcendental que pretende demonstrar a existência do Ser Supremo por meio de simples conceitos (*KRV*, A, 632; B, 660).

³ Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik, ap. *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske., 1957, 35-73.

⁴ A tradução de *Seiendes* por *essente* (o que é como *distinto* no elemento do ser) foi proposta por Paulo Meneses na sua tradução da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, de HEGEL, vol. I, São Paulo: Loyola, 1995, 10.

⁵ O texto de referência é *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen: Neske, 1962.

⁶ Nosso propósito aqui não é o de acompanhar e avaliar o procedimento teórico e historiográfico heideggeriano tendo em vista estabelecer uma linha de consequência entre os dois extremos da Metafísica e da Técnica, linha traçada sobre o fundo do “esquecimento” do Ser. Sobre a intenção de Heidegger ver JOÃO A. A. MAC DOWELL, A propósito da verdade do Ser segundo Heidegger, *Síntese* 86 (1999): 417-422.

A entrada do paradigma heideggeriano da onto-teologia no cenário teórico da filosofia contemporânea alcançou, no clima de inquieta interrogação em torno do *niilismo* e das suas causas, uma extraordinária repercussão. Em primeiro lugar provocou uma releitura e uma reavaliação de toda a história da Metafísica. Teve, em seguida, influência determinante na formação da atitude espiritual e intelectual da qual nasceu e se fortaleceu o anúncio do presumido advento de uma idade “pós-metafísica” do pensamento⁷.

2. Porém, nossa atenção aqui estará sobretudo voltada para a recepção do paradigma onto-teológico no pensamento cristão, sobretudo na teologia, e para as conseqüências dessa recepção. Teremos, pois, em vista prioritariamente a tradição filosófico-teológica. A entrada da versão heideggeriana da onto-teologia no campo filosófico-teológico da reflexão e do ensinamento ocorreu no tempo de crise e perplexidade que se seguiu ao Concílio Vaticano II e foi marcado pelo rápido declínio da Neo-escolástica. Uma linha de ruptura com a tradição tal como era interpretada segundo as categorias e teses da Neo-escolástica começou a desenhar-se, atingindo sobretudo a pressuposição da legitimidade teórica do uso da conceptualidade metafísica em ordem à constituição do discurso teológico. A leitura onto-teológica da história e da própria natureza da Metafísica proposta por Heidegger aprofundou essa ruptura. Ao fazer do Deus da tradição metafísica, pensado como *Ens summum* ou *Causa sui*, apenas uma Idéia diante da qual não se pode dobrar o joelho nem rezar, Heidegger lançou uma suspeita quase invencível sobre o clássico caminho do *ascensus ad Deum* que alhures estudamos sob o nome de *inteligência espiritual*⁸. Ao acolher, pois, a Metafísica no discurso da Fé, ou na Teologia, o Cristianismo tornou-se solidário do destino espiritual do Ocidente na sua rota para o *niilismo*. Era, pois, necessário abandonar a via metafísica. O pensamento teológico encontrou-se então diante de várias alternativas. A primeira, representou uma espécie de versão atualizada do *fideísmo* de acentuado perfil subjetivista, inspirado na concepção de F. Schleiermacher de uma teologia fundada no *sentimento* (contraposta à teologia especulativa de Hegel), e que conheceu, sob a influência de L. Feuerbach, uma notória inflexão antropocêntrica⁹. A segunda, ao que parece de efêmera duração, partiu decididamente para o abandono, no exercício do trabalho teológico, dos instrumentos conceptuais metafísicos e filosóficos em geral, recorrendo então a alguma das Ciências humanas reputada mais apta (como a Sociologia, a Psicologia e a Psicanálise, a Antropologia

⁷ Ver H. C. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, São Paulo: Loyola, 1997, 338-342; 343-367.

⁸ IDEM, *Antropologia Filosófica I*, São Paulo: Loyola, 1999, 243-259.

⁹ Ver H. U. VON BALTHASAR, *L'Amour seul est digne de foi*, (tr. fr.), col. Foi Vivante, Paris: Aubier, 1966, 35-59.

cultural, as ciências históricas, a ciência das Religiões) para fornecer à Teologia sua armadura conceptual. No entanto, a flagrante inadequação entre o estatuto epistemológico das Ciências humanas e a natureza do discurso teológico tornou esse caminho rapidamente inviável. Uma terceira alternativa mostrou-se mais complexa. Tendo sido aceito o veredito heideggeriano sobre a sorte da Metafísica na sua versão tradicional, mas permanecendo a convicção da necessidade de uma infra-estrutura filosófica na construção do discurso teológico, duas vias se ofereceram. Tentou-se primeiramente a renovação dos tradicionais *topoi* teológicos pela utilização de algum dos paradigmas filosóficos atualmente mais em evidência. Foram propostas, assim, uma versão *dialética* da História da salvação e da Cristologia, uma reestruturação *fenomenológica* da Ética cristã, uma refundação *hermenêutica* da Antropologia teológica ou uma reformulação rigorosa da linguagem teológica sobretudo na nomeação de Deus, segundo os procedimentos da filosofia *analítica*. Os resultados positivos incontestáveis dessas tentativas esbarraram, no entanto, com um limite intransponível: o postulado comum dessas correntes filosóficas, segundo o qual a única dimensão de *transcendência* filosoficamente admissível é a *auto-transcendência* com que o ser humano se projeta historicamente e constroi seu mundo na *imanência* da história. A segunda via, mais ambiciosa e recebendo sem dúvida poderosas sugestões do pensamento heideggeriano do Ser, pretende encaminhar-se ao Absoluto, contornando o maciço metafísico e reencontrando para além o antigo itinerário da *teologia negativa* redesenhado segundo os procedimentos fenomenológicos e hermenêuticos praticados na filosofia contemporânea. Diversos modelos desse novo estilo do pensar teológico são assim propostos¹⁰.

No entanto, é permitido observar que esses itinerários para a *transcendência real* do Absoluto, que pretendem proceder por atalhos não-metafísicos, encerram um paradoxo, e mesmo dois. Literalmente, como é sabido, o termo "Metafísica" deve sua origem à primeira classificação dos escritos que vieram a constituir o *Corpus Aristotelicum*¹¹. Foi usado para designar os textos de Aristóteles que tratam do conhecimento intelectual de um domínio que se situa "para além" (*metá*) do mundo das realidades físicas (*tà physiká*). Sendo o mundo físico, do ponto de vista gnoseológico, objeto primeiramente do conhecimento sensível e, portanto, mundo do "sensível" (*tò aisthetón*), o que é conhecido como situado para além do sensível apresenta-se como puramente "inteligível" (*tò noetón*). A Metafísica é, pois, o conhecimento do pura-

¹⁰ Ver Um itinerário para o Absoluto, ap. *Escritos de Filosofia III*, 255-282.

¹¹ Sobre as origens literárias do termo "Metafísica", ver G. REALE, *Aristotele Metafisica*, vol. I, Milano: Vita e Pensiero, 1993, 41-52.

mente inteligível. Todo objeto que, na constituição da sua inteligibilidade, não seja considerado como *estruturalmente* ligado a um tipo de experiência sensível, é objeto da Metafísica. De Platão a Kant (se prescindirmos das contestações céticas), a possibilidade da Metafísica como *ciência* do inteligível foi admitida sem discussão. Na verdade, o passo inaugural da Metafísica foi dado por Parmênides, e a audaz entrada do pensador eleata no mundo do inteligível puro revelou-o dotado de propriedades que o distinguem radicalmente do sensível. O inteligível, na sua primeira manifestação ao pensamento, só pode ser pensado como Ser absoluto: o absolutamente *um*, o que significa imediatamente a sua *identidade* com o próprio pensamento, segundo a célebre proposição parmenidiana: *Com efeito, é o mesmo o pensar e o ser* (D-K, 28, B, 3). O Ser (*einai*, infinitivo substantivado, *on*, particípio) eleva-se aqui no horizonte da Metafísica para iluminá-lo definitivamente. Parmênides é o iniciador da Ontologia (designação tardia, séc. XVII) como ciência das razões do ser (*on=ser; logos=razão*)¹². O testemunho histórico incontestável do longo caminho da Metafísica como Ontologia mostramos como *pensar e enunciar* o *Ser* na sua amplitude inteligível transempírica só é possível como discurso sobre as *razões* do Ser que tem um ponto de partida, ou seja a sua intuição (*noêin*) do Ser como absolutamente inteligível ou como o Absoluto *pensado* (Parmênides) e a intenção voltada para um ponto de chegada, ou para o Absoluto *conhecido* como Absoluto *real*, não em continuidade lógico-discursiva com o caminho da Metafísica ou Ontologia, como pretende a leitura onto-teológica, mas ao cabo de uma suprema exaustão do *logos* que abre o espaço para uma *experiência* espiritual única no seu gênero e múltipla nas suas formas: a experiência do Absoluto *real* e absolutamente *transcendente* ao termo do itinerário da inteligência metafísica. Essa experiência, de Platão ao neo-platonismo e nas teologias cristãs, é o termo normal do itinerário metafísico, tornando-o inassimilável pelo paradigma onto-teológico. O primeiro paradoxo das teologias não-metafísicas, ou que aceitam a leitura onto-teológica da Metafísica como tal, reside no intento de construir um “discurso sobre Deus” (literalmente, uma *teologia*), fazendo a economia de um “discurso sobre o Ser (*ontologia*)”. A esse primeiro paradoxo vem juntar-se um segundo. A teologia cristã, em todas as suas formas, é fundamentalmente um discurso sobre a Palavra (*logos*) da Revelação, que só é inteligível e enunciável *para nós* no espaço da inteligibilidade e da enunciação do Ser: no espaço de uma Ontologia. Nesse sentido, o apofatismo teológico (*apóphasis*=negação) ou *teologia negativa* supõe justamente percorrido o itinerário teológico ao termo do qual um movimento de auto-negação

¹² Sobre a significação do poema de Parmênides na história da Ontologia, ver D. DUBARLE, *Dieu avec l'Être: de Parménide à Thomas d'Aquin*, (col. Philosophie 11), Paris: Beauchesne, 1986, 11-76.

descobre o *vazio* abissal de uma plenitude inapreensível por um *logos* distinto, mas cuja experiência, positivamente *inefável*, torna possível o discurso apofático de nomeação do Absoluto. Esse duplo paradoxo está subjacente às discussões atuais sobre a pertinência ou não do paradigma onto-teológico de feitura heideggeriana em ordem à interpretação das formas clássicas da Metafísica cristã. Essa é, estruturalmente, uma *ontologia teologal*¹³. O aparente desconhecimento dessa sua natureza levou Heidegger a incluí-las no esquema onto-teológico, conseqüência, aliás, da sua historicamente equivocada leitura da história da Ontologia de Parmênides ao neo-platonismo¹⁴.

A inclusão da *ontologia teologal*, fundamento do discurso teológico tradicional (de Agostinho a Tomás de Aquino), no padrão onto-teológico foi, sem dúvida, a razão do aparecimento de versões não-metafísicas na teologia contemporânea. Agiu aqui o receio ou o escrúpulo de ver o “Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó”, o Deus da revelação e da história da salvação que se manifestara a Moisés no seu *nomen misericordiae*¹⁵, reduzido a uma esquelética Idéia do Ser supremo. Como restituir ao ato fundante da Teologia que é a *nomeação* do Deus verdadeiro, seu alcance verdadeiramente teológico senão evitando o caminho da Metafísica?

No entanto, a nomeação propriamente *teológica* do Deus verdadeiro é interior ao ato de *fé*. Por sua vez o ato de fé, exprimindo-se numa enunciação ou proposição, apresenta-se dotado de duas propriedades essenciais: a *objetividade* ou realidade do seu objeto, sendo a enunciação apenas a *mediação* necessária para a sua expressão em linguagem humana¹⁶; e a *transvisibilidade* do mesmo objeto, que não se manifesta como tal, mas institui um regime próprio de *sinais* (*mysterion*, *sacramentum*) através dos quais pode ser enunciado¹⁷. Objetividade e

¹³ Expressão proposta por DOMINIQUE DUBARLE, que a aplica a Santo Agostinho e a Santo Tomás de Aquino em *Dieu avec l'Être*, 157-258 (Agostinho) e 259-361 (Tomás de Aquino). Esse último capítulo foi retomado e desenvolvido como parte de um curso no Institut Catholique de Paris (1974-1975) e publicado postumamente sob o título *L'Ontologie de Thomas d'Aquin*, (col. Philosophie et Théologie), Paris: Cerf, 1996.

¹⁴ Sobre a inadequação do paradigma onto-teológico para a interpretação da Metafísica antiga, ver a bibliografia citada em H. C. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia III*, 337, notas 159 e 160.

¹⁵ Essa designação do segundo nome com o qual Deus se dá a conhecer a Moisés na revelação do Sinai (*Ex*, 3, 14-15): “Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó”, é empregada por Sto. Agostinho para distingui-lo do primeiro nome “Eu sou o que Eu sou”. Esse primeiro nome é o *nomen substantiae*, o segundo é o *nomen misericordiae*. Ver, p. ex., *Enn. in Psalmos*, 121, 5, e o comentário de D. DUBARLE, *Dieu avec l'Être*, 192-196.

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO: *Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem* (*S T*, IIa. IIae., q. 1, a. 2, ad 2m).

¹⁷ *He*, 11, 1 “A fé... é a prova do que não é visível” (*élenchos ou blepoménôn*).

transvisibilidade do objeto definem a linguagem humana da fé. A Teologia é a explicitação em discurso logicamente organizado dessa linguagem. Ela procede, pois, por um encadeamento lógico de enunciações e proposições. Ora, toda enunciação e toda proposição só podem ser formuladas no interior do espaço lógico absolutamente universal do *ser*. Elas contém, implícita ou explicitamente, o par matricial de toda linguagem: *é / não é*. Em outras palavras, toda enunciação e toda proposição instauram uma *Ontologia*, e a essa necessidade a Teologia, enquanto discurso logicamente organizado, deve submeter-se. Instituir uma ontologia dos *sinais* com os quais se manifesta o objeto da Fé, tal o desafio teórico fundamental de toda Teologia. Estará, nesse caso, toda forma de Ontologia teológica ou teologal, ao enunciar Deus e discorrer sobre o objeto da fé nos seus sinais, aprisionada no interior do paradigma onto-teológico? Se assim fosse não restaria ao teólogo senão renunciar ao estilo do pensar teológico nas suas formas tradicionais, por exemplo agostiniana ou tomásica, e inaugurar uma teologia de “Deus sem o ser” ou de um Deus “desontologizado”. Essa a conclusão de toda uma corrente da teologia contemporânea que, na verdade, corre através de vários leitões. Entre esses adquiriram maior notoriedade, de um lado a tentativa de recuperação de uma forma de *teologia negativa* inspirada no método e na linguagem fenomenológicos, de outro um estilo de *teologia narrativa* que se propõe invalidar em princípio seja a distinção entre Filosofia e Teologia, seja qualquer pertinência de um discurso de natureza filosófico no universo do pensar teológico. A primeira tendência é ilustrada pelo filósofo e historiador francês Jean-Luc Marion, cuja obra, sob certo aspecto programática, *Dieu sans Être*¹⁸ encontrou notável repercussão. A segunda, que se considera expressão de uma “ortodoxia radical”, é desenvolvida brilhantemente pelo teólogo anglicano John Milbank e seus discípulos¹⁹. Em ambos os casos o mister teológico deve obedecer à injunção de pensar além da *onto-teologia* o que significa, na interpretação desses teólogos, pensar além de toda *ontologia*.

Não é nossa intenção discutir aqui as concepções de J.-L. Marion ou de J. Milbank²⁰. Pretendemos apenas chamar a atenção para a inextricável *aporia* lógica inicial que se apresenta no propósito de um *pensar* sem Ontologia (sem o *ser*) e que mina, a nosso ver, a possibilidade de uma

¹⁸ JEAN-LUC MARION, *Dieu sans l'Être*, Paris: Communio-Fayard, 1982 (2ª ed., 1991).

¹⁹ As obras principais de JOHN MILBANK são: *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell, 1990 (tr. br., São Paulo: Loyola, 1995 (sobre essa obra ver nossa nota em *Síntese* 53 (1991): 241-253) e *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*, Oxford: Blackwell, 1997 (reunião de artigos sobre os temas fundamentais do pensamento teológico).

²⁰ O número da revista *Modern Theology* 15, n. 4 (October 1999) é dedicado à discussão das teses de Milbank com artigos de W. J. Hankey, F. C. Bauerschmidt e N. Lash, e uma longa resposta de Milbank a seus críticos sob o título “Intensities” (pp. 445-497).

teo-logia não-metafísica, revelando, na verdade, nos discursos pretendidamente não-ontológicos, a presença de uma Ontologia que não ousa dizer seu nome. Nesse sentido parece justa a observação de Wayne H. Hankey referindo-se à teologia dita pós-moderna na sua afirmação de uma total independência com relação à filosofia (entenda-se, à ontologia)²¹: trata-se de uma afirmação *filosoficamente* situada exatamente dentro do campo definido pelo paradigma heideggeriano da onto-teologia. É, pois, dentro desse campo que deve ser levada a cabo a operação inicial de *negação* de toda ontologia como passo inicial da construção de um novo *discurso* teológico. Ora, um tal passo é invencivelmente *aporético*. A ele se aplica, *mutatis mutandis*, o argumento de *retorsão* com que Aristóteles silencia a negação cética no IV livro (*gamma*) da *Metafísica*²². Com efeito, não se pode negar o discurso da Ontologia senão com outro discurso, e esse, por sua vez, é necessariamente *ontológico*, pois nenhum discurso, articulado em enunciados inteligíveis, pode fazer a economia do *ser*. Eis, pois, como se define a situação *aporética* das teologias não-metafísicas que aceitam partir do campo heideggeriano da onto-teologia: todo procedimento ontológico, segundo a sentença de Heidegger, é onto-teológico e termina necessariamente na Idéia — ou no Ídolo — do Ente supremo. Como discorrer sobre o Deus vivo da Revelação senão negando toda Ontologia? Mas como negar a Ontologia senão com o discurso de uma Ontologia *negativa* que deve pressupor o *ser* para poder negá-lo? Ora, a negação do *ser*, como mostrou Aristóteles, refuta-se a si mesma²³. Não resta à Teologia senão refugiar-se numa forma de narratividade poética — a exemplo do último Heidegger — ou numa mística do inefável.

Tal foi a encruzilhada teórica que acabou trazendo para o centro das discussões teológico-filosóficas recentes no âmbito do pensamento cristão dois tópicos que poderiam considerar-se definitivamente obsoletos à luz da leitura onto-teológica da história da teologia e da filosofia cristãs.

Em primeiro lugar ganhou atualidade inesperada a exegese patrístico-medieval da pretendida auto-definição de Deus no livro do *Êxodo* nas versões grega e latina: *EU SOU o que EU SOU. E disse: assim dirás aos filhos de Israel: o que É enviou-me a vós (Ex., 3, 14)*. É conhecida a brilhante exegese filosófica desse texto por E. Gilson, nele descobrindo o núcleo de uma “metafísica do Êxodo”, que será explicitada na metafísica tomásica do *esse* ou do ato de existir. A tese de Gilson foi posteriormente relativizada, sobretudo com a descoberta, por P. Hadot,

²¹ WAYNE J. HANKEY, Theory versus Poiesis: Neoplatonism and Trinitarian Difference in Aquinas, John Milbank, Jean-Luc Marion and John Zizioulas, *Modern Theology* 15 (1999): 387-415 (aqui, p. 387).

²² ARISTÓTELES, *Met.* IV (*gamma*) , 4, 1006 a 35 — 1009 a 5.

²³ Sobre o argumento de retorsão nessa passagem de Aristóteles, ver H. C. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia III*, 315-318.

da acepção metafísica do infinitivo *eînai* (*esse*) substantivado, distinto do particípio *on* (*ens*), num fragmento do comentário ao *Parmênides* de Platão²⁴, muito provavelmente da autoria do neo-platônico Porfírio. Mas ela representou na época um desmentido incontestável à interpretação onto-teológica da metafísica de Tomás de Aquino²⁵. Os antecedentes neo-platônicos e a leitura patrístico-medieval do texto do *Êxodo*, sobretudo em Agostinho e Tomás de Aquino²⁶, bem como uma releitura de Platão e Aristóteles e da tradição platônica na perspectiva da chamada “metafísica do Espírito” (*noûs*)²⁷, acabaram por impor uma severa limitação à aplicação do paradigma onto-teológico a toda a história da metafísica ocidental, ao mostrar sua inadequação à metafísica antigo-medieval.

Em segundo lugar voltou a ocupar o centro de amplas discussões a concepção da *sacra doctrina* e o tratado sobre Deus nas primeiras questões da *Suma Teológica*. A utilização consciente e extremamente cuidadosa que Tomás de Aquino faz da epistemologia e da ontologia aristotélicas nesse pórtico da sua obra mais importante, a articulação dessa conceptualidade filosófica com o conhecimento da Palavra de Deus revelada em ordem à natureza e à estrutura da ciência teológica²⁸ e, por outro lado, a nomeação de Deus como *Ipsum Esse* ou *Qui est* inspirada na leitura greco-latina do *Êxodo* (Ia. q. 13, a. 11), instauram um discurso justamente caracterizado como uma *ontologia teologal* cujas peculiaridades o tornam inassimilável pelo paradigma onto-teológico heideggeriano²⁹. No contexto dessa temática o problema do uso metafísico do procedimento analógico, tanto no seu aspecto histórico quanto no seu aspecto teórico, retoma igualmente seu lugar no centro da reflexão metafísica³⁰.

²⁴ As restrições de P. HADOT a E. GILSON estão expostas no seu texto *Dieu comme acte d'être: à propos des théories d'É. Gilson sur la "métaphysique de l'Exode*, reproduzido em *Plotin, Porphyre: Études néoplatoniciennes*, Paris: Belles Lettres, 1999, 115-126; sobre o comentário do *Parmênides*, *Ibidem*, 281-316. Admitindo-se embora os antecedentes helênicos da metafísica do *esse*, é indubitável a transformação por ela sofrida ao ser reinterpretada no contexto da teologia cristã do Deus Criador.

²⁵ Sobre a onto-teologia e Tomás de Aquino, ver o número da *Revue Thomiste* XCV (1995).

²⁶ Ver a propósito a publicação coletiva *Dieu et l'Être: Exégèses du Exode 3, 14 et de Coram 20, 11-24*, Paris: Études Augustiniennes, 1978.

²⁷ A obra clássica a respeito é a de J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam: P. Schippers, 1964.

²⁸ Ver R. GUERIZOLI, *Polissemia e rigor: Tomás de Aquino e o método interpretativo escolástico* (*Suma Teológica* I, q. 1), *Síntese* 86 (1999): 307-330.

²⁹ As lições já citadas de D. DUBARLE, *L'Ontologie de Thomas d'Aquin* constituem uma magistral reconstituição da Ontologia teologal do Aquinatense na sua unidade filosófico-teológica.

³⁰ Sobre a noção metafísica de analogia, ver os estudos reunidos no no. especial da revista *Les Études philosophiques*, n. 3-4 (Juillet-Décembre 1989), sobretudo o artigo de L. MILLET, *Analogie et participation chez Saint Thomas d'Aquin*, pp. 371-383.

Eis, pois, os pólos, situados nos fundamentos da sua vertente teórica, em torno dos quais passa a girar a reflexão teológica contemporânea:

1. O problema da natureza da Teologia concentrada em dois tópicos principais, a saber, a forma *racional* do seu discurso posta em questão tanto pela tradição *crítica* da Ilustração³¹ quanto pela limitação imposta pelo paradigma onto-teológico a toda forma de Ontologia;

2. A questão do conhecimento e da nomeação de Deus como Princípio e Fim do discurso teológico na sua natureza estruturalmente *teocêntrica* (ordem das partes e questões na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino). Ora, a discussão desses dois tópicos prolonga-se necessariamente no campo metafísico e é essa a razão que explica o inevitável reaparecimento da Metafísica no horizonte da Teologia contemporânea. Foi provavelmente tendo em vista essa situação que a recente Encíclica *Fides et Ratio* (1998) apresentou como um dos principais e, talvez, o principal alvo proposto ao programa doutrinal da teologia contemporânea a busca de uma nova articulação entre Filosofia e Teologia e designou o terreno metafísico como o lugar teórico adequado para se definir os termos iniciais dessa articulação do ponto de vista da Filosofia.

3. Iniciamos essas nossas considerações com a evocação das transformações profundas que a sociedade ocidental vem conhecendo nos últimos dois séculos, e que configuram na verdade a crise de uma civilização plurimilenar e a difícil gestação de uma nova civilização. A face mais visível e inquietante dessa crise, considerada do ponto de vista da tradição ética, foi designada com o nome de *niilismo*. Mas os traços axiológicos da civilização que está nascendo, armada com uma fantástica instrumentação técnica, permanecem indecisos. Uma interrogação que não pode deixar de surgir na reflexão sobre esse enorme e singular fenômeno de *mutação* (preservando a força da metáfora biológica) de civilização diz respeito ao que permanecerá na civilização que nasce seja como invariante da natureza humana seja como aquisição, doravante irrenunciável, do nosso já longo caminho histórico. Essa interrogação não se dirige, evidentemente, à chamada “cultura material” em incessante progresso. Ela tem em vista a “cultura simbólica”, e nessa sobretudo a esfera dos valores. Diversas estratégias teóricas são ensaiadas com o propósito de se encontrar alguma resposta para uma interrogação à qual está suspenso o fio do nosso destino. Como vimos, a leitura onto-teológica da Metafísica, solo teórico sobre o qual cresceu e se desenvolveu até recentemente a árvore simbólica da civilização ocidental, é uma dessas estratégias. Na sua origem está uma

³¹ Sobre a natureza da Teologia como ciência da Revelação e sobre as discussões recentes em torno desse tema, ver PASQUALE GIUSTINIANI — GIUSEPPE REALE, *Filosofia e Rivelazione: una ricerca tra ragione e fede*, Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane, 1998.

intuição justa do fenômeno designado por Heidegger *esquecimento* do Ser. Heidegger, no entanto, situou esse “esquecimento” no intervalo abstrato da chamada “diferença ontológica” entre o Ser e os seres, esquecimento que atinge o Ser em benefício da onipresença dos seres (*entes*). Na verdade, porém, o *esquecimento* do *ser* no seu teor ôntico independente do nosso conhecer e do nosso agir e fazer, caracteriza esse imenso processo de substituição dos *seres* que nos são *dados* pela Natureza pelos *objetos* que são *produzidos* pela Técnica. Trata-se de um processo concreto e palpável que se estende e avança por todos os caminhos da vida humana. A fascinação pelo *objeto técnico* na sua essencial referência *antropocêntrica* seja teórica (Ciência) seja operacional (Técnica) é o fator verdadeiro e mais eficaz do *esquecimento* do Ser e do descrédito da Metafísica, bem como das conseqüências *niilistas* que daí se seguem. Não se trata, evidentemente, de uma condenação da tecnociência, estágio necessário, como viu Teilhard de Chardin entre outros, da própria evolução biológico-cultural do *homo sapiens* e condição essencial da sobrevivência e expansão da vida inteligente no universo. Trata-se do seu impacto sobre os critérios profundos e elementares de avaliação da própria vida com que o ser humano deve obrigatoriamente responder à questão ética fundamental: *como devemos viver?* Ora, a Metafísica, ao contrário do que pretende a leitura onto-teológica, define-se desde as suas origens pela intenção sempre renovada de *rememoração* (*Erinnerung*) do Ser, não apenas na sua manifestação imediata no domínio do *sensível*, mas na sua amplitude transcendental como *inteligível*, ou seja na sua natureza do ser que *é* verdadeiramente (*ontôs ón*). Inaugurada na primeira parte do poema de Parmênides e recebendo uma expressão simbólica no mito platônico da *anámnesis*, a *Erinnerung* do Ser é a iniciativa teórica fundamental da Metafísica e só começa a ser obnubilada pelo avanço dominador do *objeto* científico-técnico no espaço da razão. Sem a *memória* permanente do ser que *é*, independentemente da nossa intervenção na sua realidade original, e sem o reconhecimento do dinamismo *ontológico* fundamental que orienta os seres para o Absoluto do ser ou o múltiplo para o Uno — tarefa sempre recomeçada da Metafísica — o espaço fica livre para o domínio do saber puramente operacional e, conseqüentemente, para a plena manipulação técnica da realidade, sem outra regra senão os fins imediatos da *utilidade* e da *satisfação* das necessidades, lançadas essas no processo sem fim do “mau infinito” (Hegel). Em outras palavras, desaparecida aos olhos da razão a medida axiológica da realidade em cujo horizonte se eleva a idéia do ser como *bem em-si*, não resta ao agir humano senão a errância no espaço anômico do *niilismo*. A civilização que se anuncia no século XXI será uma civilização eminentemente *científico-tecnológica*. Será portanto, normalmente, uma civilização na qual os problemas *éticos* formarão a chave de abóbada do universo simbólico. Ora, a reflexão sobre os fundamentos da Ética, tarefa que se imporá sempre mais imperiosamente à refle-

xão filosófica, irá exigir uma recuperação do *esquecimento* do Ser para além das fronteiras da razão operacional e uma retomada do exercício da *Erinnerung* metafísica.

Os atores da civilização que deverá prevalecer no século XXI partilharão sem dúvida conosco da mesma *natureza* do ponto de vista da descendência biológica. Poderá neles ser reconhecida alguma continuidade com o passado atestada por invariantes *culturais*? Se considerarmos a cultura *material*, tudo indica que a distância entre eles e seus ascendentes das civilizações passadas será cada vez maior. No domínio da cultura *simbólica*, a menos que uma possível mas imprevisível transformação tenha também atingido o seu *espírito* e os tenha tornado totalmente estranhos e indiferentes ao passado espiritual, sobretudo ético-religioso, do qual procederam, o vínculo mais permanente e resistente que os ligará a nós será a interrogação sobre as *razões de viver*. Vale dizer que o campo dos problemas *éticos* será provavelmente o invariante cultural mais certo que estará presente no universo simbólico de uma nova civilização. Ora, a exploração desse campo atinge inevitavelmente — toda a história da Ética o comprova — suas camadas profundas, e essas são de natureza *metafísica*. Não será, pois, temerário afirmar que o exercício da *memória* metafísica acompanhará a reflexão ética, essa impondo-se como tarefa principal da Filosofia que vier a ser praticada na civilização do século XXI³².

O apelo instantâneo da *Fides et Ratio* (nos. 83-84) para que a Teologia retome, aprofunde e amplie o seu diálogo com a Metafísica não nasce apenas do cuidado pela continuidade de uma tradição cujas origens estão indissolúvelmente unidas às próprias origens do saber teológico na história do Cristianismo. Transluz aqui uma extraordinária clarividência sobre o destino da Teologia na civilização que se anuncia e sobre os títulos de legitimidade intelectual que ela poderá apresentar na discussão sobre os problemas éticos fundamentais que serão então dominantes. Na dinâmica da cultura intelectual de uma civilização científico-tecnológica, o discurso teológico, nas formas da narração poética, da retórica moralizante ou socializante ou ainda de um vago misticismo, irá rapidamente alinhar-se nesse tipo de literatura esotérica que provavelmente continuará florescendo à margem da razão socialmente reconhecida e normalmente admitida na produção cultural. Como alternativa à *memória* metafísica só será possível então à Teologia, na busca de um título respeitável de identidade cultural, ou integrar-se numa eclética Ciência das Religiões ou assumir a forma de um desses ramos das ciências humanas cujos contornos permanecem indefinidos

³² Essa convicção levou-nos a assentar sobre fundamentos explicitamente metafísicos nossa *Introdução à Ética Filosófica*, I, II, São Paulo: Loyola, 1999-2000.

como a Psicologia e a Sociologia religiosas ou a Fenomenologia da Religião. O mais provável, no entanto é que a Teologia, tendo renunciado ao “esforço do conceito” (Hegel) que a levaria a retomar inevitavelmente o exercício da *memória metafísica*, venha a concentrar-se numa espécie de *memória historiográfica* dos textos fundadores da Bíblia, num meritório trabalho filológico-crítico que confirmaria para esses textos o *status* de *clássicos* na tradição literária do Ocidente, ao lado dos clássicos da literatura greco-latina³³.

Voltemos às considerações com as quais iniciamos o presente texto. Na interrogação sobre as origens e as causas daquela que é provavelmente desde o inícios dos tempos históricos a mais profunda transformação das condições e do sentido da vida do *homo sapiens* sobre a Terra, nossa atenção fixou-se no domínio da *cultura* onde o fenômeno recente do *nilismo* parece ser o índice mais eloqüente dessa inédita revolução das “coisas humanas” (*tà anthrôpina*, no dizer de Aristóteles) que estamos assistindo e vivendo. Lembramos a análise genético-sintomática do fenômeno do *nilismo* proposta por Martin Heidegger. Ela pareceu-nos pouco convincente, quando se tornou clara para nós a sua incapacidade para dar razão justamente do evento cultural no qual pretendera situar a gênese primeira do *nilismo*: o nascimento da Metafísica. Mais clara ainda manifestou-se a ineficácia heurística da leitura heideggeriana do *nilismo*, quando, por obra de alguns teólogos por ela influenciados, foi aplicada à infra-estrutura metafísica da teologia cristã tradicional.

Ao contrário de Heidegger, que faz da tecnociência moderna um resultado do caminho metafísico declinante da civilização ocidental, pensamos ter sido o advento da tecnociência, nascida da revolução científica do século XVII, a provocar, nos últimos dois séculos, a grande transformação que estamos procurando entender. Na medida em que o acesso humano à realidade passou a ser determinado pelas operações teóricas da ciência e pelo fazer técnico dela resultante, ou na medida em que o mundo dos *seres* foi sendo traduzido na estrutura e na linguagem dos *objetos técnicos*, o exercício da *memória metafísica* perdeu seu referente real. Ao fazer da mecânica newtoniana o paradigma *a priori* do conhecimento da realidade traduzida nos conceitos operacionais da ciência, Kant ratificou essa perda e inaugurou a idade

³³ Seguindo essa linha, a Teologia acabará por ser inteiramente assumida pelo movimento do *linguistic turn*. Como ciência filológica e histórico-crítica, será reconhecida como uma ciência “moderna” que terá abolido em definitivo o problema da *verdade salvífica* dos textos bíblicos. Talvez conserve ainda o venerável nome de Teologia, mas, evidentemente, não será mais *intellectus fidei*. A propósito, ver as lúcidas reflexões de JOSEPH RATZINGER, *Fede, Verità e Cultura: riflessioni in relazione all'Enciclica Fides et Ratio* (Conferência de Madrid, Fev. 2000), *Tracce* 3 (Marzo 2000), Milano, 2000, 7-11.

propriamente pós-metafísica. Não é caso de descrevermos mais uma vez as vicissitudes teóricas e político-sociais dessa idade que é a nossa nos últimos dois séculos, e que desembocam nas atuais e agressivas formas de *niilismo* sobretudo no campo ético. Retomar, em novo estilo teórico, o exercício de uma *memória metafísica* que reencontre o *ser* através da densa rede dos *objetos* científico-técnicos que nos envolve sempre mais, essa a tarefa maior que se apresentará à Filosofia se ela, como acreditamos, sobreviver na nova civilização que se anuncia. Esse igualmente, o campo teórico a partir do qual a Teologia poderá assegurar então, conforme antecipa a *Fides et Ratio*, sua legitimidade intelectual e sua audiência cultural. A Teologia é, essencialmente, um exercício de *memória* dos eventos inaugurais da História da Salvação transmitidos pelos textos fundadores e traduzidos na linguagem de um discurso logicamente articulado. Desde os primeiros passos da *memória* teológica no III século, essa linguagem encontrou na suprassunção da *memória* metafísica a estrutura conceptual adequada à sua própria expressão. Tudo leva a crer que o futuro da Teologia como saber socialmente reconhecido e legitimado estará ligado a novas formas de inter-relação dialética entre a *memoria fidei* e a *memoria entis*, ou seja, ao exercício da *memória teológica* na forma de um discurso explicitamente e criticamente *ontológico*.

Endereço do Autor:
Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 Belo Horizonte — MG