



---

## **FILOSOFIA E TEOLOGIA FRENTE AO DESAFIO DO PENSAMENTO PÓS-MODERNO**

*Philosophy and Theology faced with the Challenge of Post-modern Thought*

Manfredo Araújo de Oliveira \*

**RESUMO:** Os pensadores pós-modernos partem da “virada linguística” da filosofia contemporânea e se baseiam, sobretudo, na segunda fase desta reviravolta, caracterizada por uma crítica radical ao ideal de uma linguagem única e universal. Consequentemente toda pretensão de articulação de uma teoria do real em seu todo implicaria num sistema fechado, totalitário. O artigo pretende confrontar-se com a unilateralidade da antropologia aqui pressuposta para mostrar que tanto a filosofia como a teologia são saberes abrangentes sem que isto implique em sistema fechado: a filosofia considera seus objetos a partir de estruturas que são constitutivas para o ser em seu todo e para cada um de seus campos e a teologia tem como tarefa explicitar o sentido da totalidade do real a partir da ação livre de Deus que constrói seu Reino na história humana rumo a uma realização definitiva.

**PALAVRAS-CHAVE:** Pós-Modernidade, Virada linguística, Sistema fechado, Saberes abrangentes, Filosofia, Teologia.

**ABSTRACT:** The post modern thinkers start from the “linguistic turn” of contemporary philosophy focusing on the second phase of this turnaround, characterized by a radical critique of the ideal of a unique and universal language. Consequently, all pretensions to articulate a theory of reality as a whole would imply a closed, totalitarian system. The article intends to confront itself with the unilateral aspect of the anthropology presupposed here in to show that both philosophy and theology are comprehensive knowledge, not implying a closed system. Philosophy considers its objects from structures that are constitutive to the being as a whole as well

---

\* Professor de Filosofia da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, CE. Artigo submetido à avaliação em 03.02.2015 e aprovado para publicação em 03.03.2015

as to each of its fields. As to theology, its task is to explain the meaning of the totality of reality from the free action of God who builds His Kingdom in human history toward an ultimate achievement.

**KEYWORDS:** Post-modernity, Linguistic turn, Closed system, Comprehensive knowledge, Philosophy, Theology.

### *Introdução: o questionamento radical do pensamento pós-moderno à filosofia e à teologia enquanto saberes do ser em seu todo*

A introdução do famoso livro de J-F. Lyotard “La condition post-moderne” (cf. LYOTARD, 1979, p. 7-9) se presta muito bem para a compreensão do ambiente intelectual em que se gestou o pensamento pós-moderno. Ele se coloca como alguém que considera de fora a construção completa da metafísica ocidental. Sua última manifestação, agora em declínio e carência de justificabilidade, é a modernidade (cf. FRANK, 1984, p. 106ss). Um marco demarcatório entre sociedades pré-modernas e modernas é para ele a respectiva forma de legitimação: enquanto nas sociedades pré-modernas a legitimação se dava por meio de narrações míticas ou religiosas, a modernidade produziu um novo modelo de justificação que se efetivou em primeiro lugar nas novas ciências da natureza: a legitimação através da mediação de um discurso racional.

Essa é a razão porque Kant interpretou a modernidade como a idade da emancipação da humanidade, pois para ele “... a modernidade tem uma *significação histórico-universal*: a humanidade tem, de agora em diante, a possibilidade de atingir a maioria pelo *uso público da razão*, que permitiria a efetivação da emancipação humana pelo afastamento de todas as tutelas, em qualquer ordem da vida humana, que impediam o homem de chegar à idade adulta” (OLIVEIRA, 2001, p. 71-72).

Trata-se aqui de um metadiscurso, que abrange todos os discursos singulares e ao qual se devem submeter todos eles na medida em que levantam pretensões de legitimidade. O elemento comum a todos é um mesmo pressuposto fundamental: a “pretensão de universalidade”, o que se efetiva nos inúmeros empreendimentos para articular um discurso sobre o mundo enquanto totalidade num “sistema” que se propõe abranger todos os campos do real.

Os pensadores pós-modernos partem da “virada linguística” da filosofia contemporânea e se baseiam, sobretudo, na segunda fase desta reviravolta, que se caracteriza por uma crítica radical ao ideal de uma linguagem única e universal e, assim, se vinculam especialmente à “teoria dos atos

de fala” da Escola de Oxford (cf. *Idem*, 2006, p. 149-200) e à sua tese básica de que falar é uma ação social. A linguagem faz parte de uma forma de vida, é uma forma específica de estabelecer interações entre sujeitos e conseqüentemente uma forma determinada de vida social.

Uma objeção hoje muito comum à pretensão de uma teoria sistêmica do universo é a tese de Glucksmann de que todo pensamento da totalidade contém implicitamente uma forma de totalitarismo ou pelo menos é incapaz de resistir a ele (cf. GLUCKSMANN, 1978, p. 302ss). Nesta mesma direção se situa a tese de Lyotard de recusa do sistema e da totalidade em qualquer uma de suas formas de manifestação. Somente uma revolução permanente seria verdadeiramente não totalitária: se é que se pode falar de sistema, trata-se, então, de um modelo de sistema aberto (cf. LYOTARD, 1979, p. 104), marcado por uma abertura permanente, que abre mais possibilidades para o dissenso renovador do que para o consenso, que elimina o conflito.

Desta forma, o traço básico que constitui para Lyotard a pós-modernidade é justamente a ruptura radical com este modo de pensar, isto é, com toda pretensão de articulação de uma teoria do real em seu todo que ele identifica com todo projeto de um sistema fechado. Isto pressupõe a assunção no saber humano de uma “mudança” de sentido que não se pode gerir. Daí a importância fundamental da categoria da “diferença” precisamente para exprimir uma situação em que um metadiscurso se tornou impossível e conseqüentemente a aceitação da tese de que a multiplicidade é irreduzível. Isto desemboca na tese da singularidade dos “jogos de linguagem”, o que, em última instância, conduz a uma crítica radical da categoria central do pensamento moderno: a do sujeito idêntico a si mesmo, fonte da constituição do sentido do mundo.

Nosso tempo é antes caracterizado pela perda de credibilidade de todas as metanarrativas que se tornaram incapazes de garantir o vínculo social. É por essa razão que Deleuze e Guattari (cf. DELEUZE; GUATTARI, 1977, p. 9) dizem que não há mais hoje o sistema de fundamento único, mas o sistema das “pequenas raízes”, que procura dar conta da pluralidade. A “única” árvore do mundo é substituída por um jardim de muitas árvores diferentes. A metafísica era essencialmente monista, o pensamento atual é plural. Dessa forma, o princípio da pluralidade de sistemas formais e axiomáticos substitui o princípio de uma metalinguagem universal e o conflito surge precisamente por não haver mais uma metalinguagem universal.

Esta postura elimina qualquer sentido da tentativa de articular uma teoria global das estruturas fundamentais da realidade (a tarefa específica da filosofia), porque isto levaria necessariamente a um pensamento fechado às inovações do real. Por essa razão, o pensamento pós-moderno se compreende a si mesmo como um processo de libertação do uno, do imutável e do eterno na abertura para a diferença, para a pluralidade, para a mudança, para o contingente e o histórico. Para Lyotard, esta é a conse-

quência de que não há a “razão una”, mas somente a “razão no plural” e por isto as versões paradigmáticas dos discursos não são suas variantes, mas constituem suas formas fundamentais (cf. LYOTARD, 1988, p. 65).

É neste contexto que G. Vattimo aponta para um processo de “emancipação da diferença”: justamente na medida em que se exclui a ideia de uma racionalidade central da história, irrompe o mundo da comunicação generalizada numa multiplicidade de “racionalidades locais” de minorias étnicas, sexuais, religiosas, culturais ou estéticas, que agora tomam a palavra, já que não são mais silenciadas a partir da concepção de que uma única forma de humanidade genuína deve ser efetivada à custa de todas as particularidades, de todas as individualidades limitadas, efêmeras e contingentes (cf. VATTIMO, 1992, p. 21).

Por isto, “a grande exigência do momento é esquecer as metanarrativas em prol de uma práxis localizada, isto é, de uma práxis da pluralidade e das possibilidades infinitas” (OLIVEIRA, 1995, p. 164-165). Numa palavra, mesmo a ciência deixou de poder legitimar todas as outras formas de saber e de ação enquanto a última metalinguagem. No lugar da linguagem única das ciências surgem os muitos jogos de linguagem irreduzíveis (cf. LYOTARD, 1988, p. 67-68). Neste contexto, a filosofia e a teologia vigentes em nosso contexto histórico são consideradas formas específicas de metanarrativas que por esta razão perderam qualquer significação em nosso mundo.

## *1 O nível de saber da filosofia*

O confronto com a postura pós-moderna se tem que fazer antes de tudo com sua concepção pressuposta de ser humano, portanto, se trata em primeiro lugar de um debate antropológico. O saber do ser em seu todo é algo que diz respeito à própria constituição do ser humano, ou seja, a um dos traços fundamentais do ser humano enquanto ser espiritual. O espírito humano pode partir da consideração das coisas individuais (os entes) e avançar para as interconexões cada vez mais amplas até considerar por fim a interconexão de todas as interconexões. Esta estrutura singular se revela nas próprias atividades humanas, por exemplo, em sua capacidade ilimitada de perguntar.

“As operações do ser humano revelam uma estrutura singular e justamente por esta razão os antropólogos do século XX destacaram o que eles nomearam de sua “*posição excêntrica*” (cf. VOSENKUHL, 1974, p. 70ss): a capacidade que ele possui de se distanciar de tudo e de ampliar com isto as possibilidades que lhe são abertas. Suas perguntas, que se estendem em princípio a todos os domínios, manifestam que sua vida não se res-

tringe simplesmente ao imediato, pois ele pode em princípio ultrapassar a imediatidade de suas intuições por pôr tudo em questão e com isto elevar-se acima de tudo numa reflexão radical sobre tudo” (OLIVEIRA, 2012, p. 181). Isto não significa dizer que o ser humano está em posse do ser em seu todo e que possa articular um sistema no sentido em que isto foi compreendido na modernidade, mas que é constituído por uma abertura ilimitada ao ser o que Puntel apropriadamente denomina de “coextensionalidade intencional com o universo irrestrito do discurso” (cf. PUNTEL, 2011, p. 181).

Neste sentido, a filosofia, cujo discurso é co-extensivo à totalidade do ser<sup>1</sup>, tematiza precisamente aquilo que constitui o para onde da intencionalidade do espírito humano, que é o todo que abrange simplesmente tudo, ou seja, tudo o que pode ser conhecido e/ou pensado. Neste sentido, “... a totalidade do Ser... é um elemento integrante da estrutura e do status ontológico do nosso pensamento” (PUNTEL, 2007, p. 202).

É a partir deste pano de fundo antropológico que podemos considerar a problemática fundamental neste contexto: a afirmação do caráter teórico tanto da filosofia como da teologia<sup>2</sup>. Trata-se na teoria antes de tudo de uma determinada forma de atividade na vida humana que enquanto tal diz respeito ao expressar “o que é o caso no mundo”, ao como as coisas são, e em sua intencionalidade última, como é o caso na filosofia e na teologia, diz respeito à totalidade dos “objetos” e “campos” do mundo, à totalidade do real. Num sentido muito genérico, pode-se dizer que a dimensão teórica é algo que perpassa toda a vida humana, pois não há, como diz J. Mac Dowell (cf. MAC DOWELL, 2005, p. 39ss), qualquer percepção da realidade que esteja fora da esfera conceitual, não há uma fronteira exterior para além da esfera conceitual o que já significa a insustentabilidade da tese pós-moderna.

Neste sentido, não existe um mundo em si em todos os aspectos independente da linguagem de que a linguagem seria cópia fiel, só temos o mundo na linguagem (cf. WITTGENSTEIN, 1967, p. 101-104, 379-380, 384, 737). O relacionamento do ser humano com o mundo é linguístico e o mundo é para nós na medida em que vem à fala, ou seja, pela mediação da linguagem. É neste sentido preciso que tanto a filosofia e a teologia têm a ver com a exposição, ou seja, com a articulação do saber que ocorre no seio da linguagem. Nesta ótica, a linguagem emerge como a “instância de expressabilidade do mundo” de tal modo que na estruturalidade da

---

<sup>1</sup> Em relação às objeções a esta proposta da tarefa da filosofia provenientes de questões lógicas e matemáticas cf. SCHNEIDER, in: IMAGUIRE; ALMEIDA; OLIVEIRA, 2007, p. 123-134. PUNTEL, 2008, p. 560-572.

<sup>2</sup> A respeito de uma crítica à oposição radical entre razão e fé que na teologia conduziu à negação de seu estatuto teórico cf. COLOMBO, 1995.

linguagem se pode ler a estruturalidade do mundo (cf. PUNTEL, 2008, p. 127ss) de acordo com diferentes níveis, ou seja, no nível “pré-teórico” da vida cotidiana ou nos níveis propriamente teóricos das ciências, da filosofia e da teologia.

Se faz parte de toda atividade humana uma articulação com o mundo, o que está em jogo no caso peculiar da atividade teórica é uma relação que antes de tudo se exprime através do meio da linguagem com um objetivo preciso: o conceituar o mundo (a realidade) nele mesmo uma vez que qualquer empreendimento teórico tem como tarefa primeira compreender, conceituar, explicar ou articular algo determinado. Numa palavra, trata-se de um discurso estruturado na perspectiva da verdade, ou seja, com a pretensão de exprimir como as coisas são e de que maneira são, ou seja, contingente ou necessariamente (cf. PUNTEL, 2001, p. 361).

Na perspectiva de um idealismo pragmático, N. Rescher (cf. RESCHER, 1992, p. 4) acentua que o imperativo da compreensão, que é o objetivo específico da teoria, é algo básico na vida humana, pois o “Homo sapiens” é também o “Homo quaerens”. Daí porque a demanda por compreensão é uma das mais fundamentais da condição humana o que evidentemente vale também para o crente enquanto é ser humano. Nós animais racionais temos que alimentar nossos espíritos tanto quanto alimentamos nossos corpos. Temos interrogações e com isto a necessidade de respostas. Neste mesmo horizonte se põe a afirmação de C. Boff:

“... a fonte do dinamismo teológico se situa na natureza do próprio espírito humano. Esse representa uma estrutura aberta, interrogativa... esse dinamismo se exerce também, e de maneira eminente, sobre o conteúdo da verdade da fé” (BOFF, 1998, p. 27).

É nesta perspectiva que para Kutschera (cf. KUTSCHERA, 1998, p. 102) tanto na vida cotidiana quanto nas ciências não se trata simplesmente de constatar fatos, mas da compreensão de por que as coisas são assim e se comportam de determinado modo. Daí porque para ele todo o procedimento das ciências da natureza, por exemplo, consiste em explicar os fenômenos a partir de suposições sobre uma realidade que subjaz aos fatos e que permite compreender diferentes fatos a partir de poucos princípios unitários. Neste sentido, o empirismo é extremamente restritivo frente aos procedimentos das ciências da natureza e desta forma se pode dizer que não articula de maneira adequada a teoricidade das ciências o que não deixa de se aplicar também a posturas anti-teóricas que marcam certas produções teológicas contemporâneas.

Se uma teoria se articula em sentenças, a primeira pergunta aqui é sobre o status das sentenças da filosofia como aquele tipo de saber que desde sua emergência pretendeu articular um saber sobre as estruturas universais do universo ilimitado do discurso humano (cf. PUNTEL, 2008, p. 342ss).

A filosofia enquanto teoria das estruturas universais da totalidade do discurso, ou seja, do ser em seu todo, considera, em cada campo particular do real, precisamente as estruturas universais. Por exemplo, considerando o mundo natural na medida em que ele é parte do ser em seu todo, ela busca conceituar as estruturas universais neste campo, enquanto que as ciências tentam conceituar, nos diferentes campos, justamente as estruturas particulares ou específicas de cada campo o que implica neste nível geral uma diferença clara do status teórico das respectivas sentenças das duas formas de teoria. Isto significa dizer que a filosofia considera qualquer realidade a partir da perspectiva da universalidade, ou seja, do ser em seu todo.

Numa palavra, a filosofia considera seus objetos a partir de estruturas que são constitutivas para o ser em seu todo e para cada um de seus campos enquanto que as ciências tratam seus objetos a partir de uma perspectiva particular, específica dos diferentes campos, com a finalidade de sua compreensão e não simplesmente de acumular fatos. Isto tem como consequência que mesmo que como hoje as ciências busquem considerar o todo do mundo experimentável pelo ser humano, sua consideração é sempre feita a partir de uma ótica particular. Se elas se elevassem a uma consideração numa perspectiva das estruturas universais, teríamos que dizer que abandonaram o específico de uma teoria científica.

A filosofia é aquele tipo de conhecimento que tem como seu específico o esforço de apreensão conceitual da própria totalidade do ser a partir das estruturas constitutivas da linguagem que constitui a instância em que a teoria se articula. Enquanto saber da totalidade do ser tanto suas perguntas como suas sentenças se distinguem fundamentalmente das perguntas e das sentenças das ciências.

A consideração da totalidade do ser<sup>3</sup> nos leva em última instância à compreensão de que ela só pode ser entendida enquanto consistindo numa dimensão absoluta (absolutamente necessária, que as religiões denominam Deus) e numa dimensão não-absoluta, contingente (cf. PUNTEL, 2011, 213ss; OLIVEIRA, 2013, p. 194ss). O ser primordialmente emerge, então, precisamente como bi-dimensionalidade, ou seja, as duas dimensões – a dimensão absolutamente necessária e a dimensão contingente – são o que o ser primordial verdadeiramente é, ou seja, as dimensões necessária e contingente são o que o ser primordial significa e verdadeiramente é. Neste nível da exposição é de fundamental importância que se tenha presente que quando se fala aqui de ser em seu todo ou mesmo da totalidade do ser isto não deve ser entendido como a soma de entes enquanto partes, mas se trata do todo que tudo abrange, da interconexão original de tudo.

---

<sup>3</sup> Numa “consideração modal”, portanto, utilizando as “modalidades”, que é neste nível decisiva. Sobre o caráter metafísico das modalidades: cf. WILLIAMSON, 2013.

Assim, a filosofia enquanto pensamento integrativo desemboca em seu cerne em afirmações sobre o absolutamente Necessário enquanto fonte incondicionada de toda e qualquer realidade, ou seja, sua tarefa específica em última instância é a tematização do fundamento que subjaz a toda e qualquer realidade. Ela se situa, de antemão, no nível de uma interpretação oniabrangente da realidade, que tematiza a unidade e a diferença de todas as coisas no quadro das estruturas universalíssimas que enquanto tais são estruturas de toda e qualquer realidade.

Precisamente enquanto fundamento absoluto de tudo, a dimensão absolutamente necessária não pode constituir um momento singular da totalidade dos entes contingentes, não pode constituir um fator singular na série dos fenômenos, ou seja, no interior do mundo plural que é objeto de investigação das ciências, mas antes põe este mundo e o sustenta. Enquanto fundamento absoluto de tudo, o absolutamente Necessário se diferencia radicalmente de todo e qualquer ente contingente que por definição não possui seu próprio ser, mas o recebe. O absolutamente Necessário emerge, assim, como o último fundamento do ser contingente e o contingente, em tudo o que é, como “produzido” pelo Ser Necessário de tal modo que os entes contingentes na medida em que só são pela participação no absolutamente Necessário constituem uma comunidade ontológica apesar de todas as suas diferenças.

Certamente nisto está o cerne do pensar juntos Deus e o mundo como diz K. Rahner:

“... o mundo deve depender radicalmente de Deus, sem tornar Deus dependente do mundo, da forma como o senhor é dependente do servo. O mundo não pode pura e simplesmente trazer nada que seja independente de Deus, tampouco como a totalidade das coisas do mundo em sua multiplicidade e unidade pode-se conhecer sem a pré-apreensão da transcendência do espírito para Deus.[...] Essa radical dependência deve ser permanente, não se referindo, portanto, apenas a um momento no início, pois o que é finito está sempre referido, no presente e no passado, ao absoluto como seu fundamento” (RAHNER, 1989, p. 99)<sup>4</sup>.

O passo reflexivo seguinte consiste em mostrar que a dimensão absolutamente necessária da totalidade do real só pode ser entendida enquanto um absoluto pessoal, um ser dotado de inteligência, vontade e liberdade, o que significa dizer que a existência da dimensão contingente por sua vez só pode ser compreendida a partir de um ato da dimensão absolutamente necessária que se pode designar adequadamente como “criação”. Isto implica que o absolutamente Necessário, precisamente enquanto ser necessário, incondicionado, sem o que o contingente é ininteligível, não só se diferencia radicalmente de todas as esferas dos entes contingentes,

---

<sup>4</sup> Cf. ainda: FRANÇA MIRANDA, 1975.

mas que igualmente está intimamente presente em tudo<sup>5</sup> de tal forma que cada realidade se revela como uma forma específica de manifestação do absolutamente Necessário.

É isto que se convencionou de chamar de “panenteísmo”. Na expressão de L. Boff:

“O universo em cosmogênese nos convida a vivermos a experiência que subjaz ao panenteísmo: em cada mínima manifestação do ser, em cada movimento, em cada expressão de vida, de inteligência e de amor, estamos às voltas com o Mistério do universo-em-processo. As pessoas sensíveis ao Sagrado e ao Mistério ousam nomear o Inominável. Tiram Deus de seu anonimato e dão-lhe um nome, celebram-no com hinos e cânticos, inventam símbolos e rituais e se convertem a si mesmas a este Centro, que o sentem fora, dentro e acima de si mesmas. Experimentam Deus” (BOFF, 1995, p. 236-237).

Por esta razão a Filosofia, desde suas origens, se entendeu como “Teologia” no horizonte do esforço da razão para interpretar o sentido da realidade enquanto tal. Neste contexto, a “esfera divina” foi em primeiro lugar objeto de consideração na medida em que a filosofia realizou uma crítica das concepções do divino herdadas do mito. Na *Fides et Ratio*, n. 36, o papa João Paulo II declara que um dos intensos cuidados dos filósofos clássicos consistiu em purificar as formas mitológicas da concepção de Deus. Depois se tornou claro que esta consideração era indispensável para o enfrentamento da questão central da própria reflexão filosófica: o problema do sentido radical e universal do ser em si mesmo e em seu todo (cf. OLIVEIRA; ALMEIDA, 2002, p. 7-9).

## 2 A especificidade do saber teológico

Na modernidade, tornou-se bastante difundida a ideia de que o deus da filosofia e o deus da fé e da teologia nada têm em comum. É muita conhecida a afirmação de Pascal: “O Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó, não dos filósofos e dos eruditos” (PASCAL, 1954, p. 554). No século passado, Heidegger retoma a ideia com mais força: “Causa sui... 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” (HEIDEGGER, 1957, p. 70). 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.

<sup>5</sup> “Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime” TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.* I, q.8, a 1; cf. também AGOSTINHO, *De fide et simbolo* 7; PL 40, 185.

A problemática levantada tem muitas implicações que não podem ser trabalhadas aqui uma vez que a intenção é apenas de indicar um caminho. Em primeiro lugar, é preciso ter claro, e isto é de fundamental importância para os crentes, que a questão de Deus não é em primeiro lugar uma questão da fé, mas do ser humano enquanto tal na medida em que ele reflete sobre a totalidade da realidade. Trata-se, no caso do problema de Deus, como diz Zubiri de tematizar a dimensão última da realidade humana enquanto tal (cf. ZUBIRI, p. 14):

“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 ideia 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 real” (ZUBIRI, 2002, p. 14).

A filosofia brota do desejo que marca a existência humana de descobrir sua verdade radical: o ser humano está no mundo como o ser que compreende, que tudo situa na esfera do sentido e por esta razão 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. Ela se articula a partir da consideração das entidades da vida cotidiana até alcançar a elaboração de uma “teoria compreensiva do universo”, da dimensão oníabrangente. Isto significa que ela articula a compreensão do Ser absolutamente Necessário enquanto Criador da totalidade dos entes finitos e contingentes e, enquanto tal, manifesta-se como o sentido primordial de tudo e de cada ente.

O absolutamente Necessário emergiu na consideração radical da filosofia como ser pessoal, inteligente e livre. Até aqui pode chegar a reflexão (a filosofia) que parte da práxis histórica humana na direção de suas raízes últimas. A pergunta a respeito de maiores determinações do Ser absolutamente Necessário exige articulação de outro quadro teórico já que aqui entra em jogo a questão como é possível entender mais a liberdade absoluta. Não se pode, por exemplo, conhecer o ser humano livre com maiores determinações a não ser a partir de suas decisões livres na história o que vale com mais razão ainda para o Ser livre absolutamente Necessário.

Isto tem implicações fundamentais para a passagem da filosofia para um novo quadro teórico com implicações temáticas e metodológicas: o da teologia. De forma análoga à filosofia, também a teologia situa-se no nível do pensamento integrativo e, assim, ela continua em outro nível a tarefa básica da filosofia: articular uma compreensão da realidade enquanto totalidade, a partir de outro horizonte, justamente o horizonte das ações livres do Ser absolutamente necessário:

“se há uma história da liberdade absoluta, onde ela poderia se manifestar – ou ainda mais concretamente: onde ela possivelmente se manifestou? Não se pode

determinar “*a priori*”....se e como a liberdade absoluta de Deus se manifestou só pode ser apurado quando “se estuda” a história mundial” (PUNTEL, 2011, p. 247).

Numa palavra, trata-se aqui de ver a realidade à luz da liberdade absoluta. “A ‘figura concreta e determinada’ da decisão livre do absoluto-criador não pode ser ‘derivada’ *a priori* ou como quer que seja, do contrário não se poderia falar de uma liberdade autêntica” (*Ibidem*, p. 247). Portanto, uma compreensão mais determinada do absolutamente Necessário enquanto criador absoluto livre só nos é possível através de uma consideração da história enquanto história de suas ações livres (cf. PUNTEL, 2007, p. 218), isto é, através da consideração da história mundial e aqui de modo especial da história das grandes religiões.

“Sendo assim, a filosofia da religião nos lança na direção da própria história para aí recolher as tentativas de explicitação do sentido da liberdade absoluta. As religiões aparecem, então, como a tematização da auto-manifestação do Absoluto no processo histórico e, portanto, neste sentido, levam às últimas consequências a autoconsciência da história, pois tematizam a instância de globalização, a experiência fundante de toda a práxis histórica” (OLIVEIRA, 2001, p. 191-192).

A passagem, portanto, da teologia filosófica para as “teologias das religiões” pressupõe uma consideração da história, especificamente da história das religiões, que são a configuração histórica concreta da manifestação do absolutamente Necessário.

As teologias das diferentes religiões são neste sentido uma determinação maior em relação ao que a filosofia pode articular da compreensão do Ser absolutamente Necessário a partir da suposta história de suas ações livres na experiência histórica dos seres humanos. É precisamente isto que implica uma reviravolta metodológica: agora, não se continua simplesmente a reflexão como a filosofia faz, mas emergem como elementos fundamentais para o pensamento: eventos, textos, uma história de interpretação destes textos. Tudo isto deve conduzir a uma determinação maior do absolutamente Necessário Pessoal já tematizado na reflexão filosófica.

Nesta perspectiva se deve dizer que a teologia filosófica (teoria do absolutamente Necessário) e a teologia das religiões (teoria de Deus) possuem uma *unidade* temática, ou seja, falam em última instância da mesma realidade, e uma *diferença* de horizonte uma vez que uma trabalha esta realidade fundamental somente a partir da reflexão humana e a outra tematiza as determinações maiores desta mesma realidade a partir da auto-comunicação de Deus. Esta diferença se exprime terminologicamente através das expressões: Ser absolutamente Necessário (própria da filosofia) e Deus (própria das religiões e suas teologias). No caso do judaísmo/cristianismo, a primeira instância desta nova tematização é a palavra de Deus e por isto teologia é no sentido estrito “ver finalmente tudo à luz da Palavra” (BOFF, 1998, p. 124).

Assim, a palavra da filosofia não é tudo o que se pode dizer do absolutamente Necessário, porque a filosofia não pode a priori simplesmente dar conta da história e muito menos da livre auto-comunicação do absolutamente Necessário enquanto salvação do ser humano. O absolutamente Necessário tem uma história de liberdade: a história da auto-comunicação à liberdade finita e esta história determina mais as determinações conseguidas pela simples reflexão filosófica. O judaísmo e o cristianismo se interpretam a si mesmos justamente como radicados na história da liberdade divina enquanto auto-comunicação livre de Deus como história da salvação: “A partir do próprio Deus se anuncia ao homem o sentido definitivo da totalidade de sua realidade” (OLIVEIRA, 2001, p. 179).

É precisamente isto que abre espaço para um novo saber: o saber de Deus, isto, do Ser absolutamente Necessário livremente revelado em sua história de liberdade, para a teologia, no caso do cristianismo, enquanto articulação teórica da fé cristã, uma hermenêutica da palavra de Deus, portanto, sua elucidação compreensiva e crítica. A atividade do teólogo tem, então, como objetivo situar no horizonte de uma fé refletida a práxis histórica dos cristãos no mundo.

No entanto, a determinação maior pressupõe a determinação originária filosoficamente trabalhada sob pena de se tornar inteligível:

“O homem só pode encontrar a palavra de Deus humanamente, isto é, pensando-a. Por mais que esta palavra seja a 'crise' do homem e, consequentemente, do sentido global de sua vida, ela não pode eliminar o homem sem deixar de ser o que é: Palavra de Deus ao homem e, portanto, palavra compreendida no contexto de sentido, que interpreta a vida do homem em seu todo” (*Ibidem*, p. 180).

As teologias constituem um discurso humano, portanto, uma atividade em que o que está em jogo é a articulação da inteligibilidade (cf. AQUINO JUNIOR, 2010). Esta busca de inteligibilidade foi fundamental para a articulação da teologia desde suas primeiras expressões na história do ocidente (cf. BOFF, 1998, 25ss). No caso específico do cristianismo trata-se da inteligibilidade do próprio conteúdo da fé que enquanto ação humana é uma opção fundamental que diz respeito a toda a vida do ser pessoal e de seu destino (cf. *Ibidem*, p. 29). Em seu cerne a fé é acolhida da auto-comunicação de Deus à humanidade como evento salvador.

Por isto para C. Boff: “... a teologia não reflete finalmente uma doutrina, mas a Revelação mesma, e esta como verdade-evento: o acontecimento da verdade na história, do qual a fé é a acolhida” (cf., *Ibidem*, p. 115). Enquanto tal ela é um tipo especial de exercício racional que implica a consciência de si mesmo e autocontrole. Por isto ela pode definir-se, como diz C. Boff, “como “a fé de olhos abertos”. É a fé lúcida, inteligente, crítica” (*Ibidem*, p. 27).

J. Sobrino (cf. SOBRINO, 2000, p. 168) considera que um dos grandes perigos da teologia é o que ele denomina de “docetismo” que é o criar-se um âmbito de realidade próprio que a distancie da “realidade real” onde estão presentes o pecado e a graça. Seu discurso é por isto essencialmente finito: “um discurso 'sobre' o Absoluto e não um discurso absoluto. E, mais, de um Absoluto apreendido desde a experiência de uma revelação que se dá no âmago de uma história opaca, também aos olhos da fé, que não dispensa o discernimento e a hermenêutica” (cf. BRIGHENTI, 2006, p. 221). É a partir daqui, em primeiro lugar, que se pode dizer ser a vida da comunidade eclesial o “lugar natural” da teologia, pois é deste mundo vivido que ela brota (cf. PALACIO, 2000, p. 55).

Por esta razão, ela é um empreendimento localizado na esfera da linguagem humana, a instância de compreensão de tudo o que se compreende, pressupondo tudo o que qualquer discurso humano pressupõe, tanto as estruturas fundamentais da linguagem (as formais, as semânticas e as ontológicas), quanto os condicionamentos históricos inclusive os ideológicos que constituem momentos dos mundos vividos em que estão inseridas.

Enquanto discurso sobre a realidade em seu todo, a teologia pressupõe a teoria compreensiva que a antecede, a teoria filosófica<sup>6</sup> como também, embora de forma diferente, todo o âmbito do conhecimento científico. É justamente isto que constitui seu caráter essencialmente “regressivo” como diz Puntel:

“a teologia cristã é guiada por uma perspectiva *regressiva* no seguinte sentido: ela parte do Deus por assim dizer 'concretíssimo' ou 'absolutamente determinado', feito manifesto pela sua revelação na história: o Deus trino, revelado em sua ação livre com respeito à humanidade. A teologia articula teoricamente este Deus supremamente 'determinado' 'regredindo' para todos os níveis pressupostos ou, para usar a terminologia kantiana, para as condições de possibilidade da admissão de um tal Deus” (PUNTEL, p. 377).

Mas apesar de elementos comuns ela não é nem o discurso das ciências nem simplesmente o da filosofia, embora no contexto global do saber humano tenha que ser dita complementar a estes discursos (cf. LIBANIO; MURAD, 1996, p. 76-89). Por esta razão, a teologia pressupõe, em primeiro lugar, filosoficamente, a fala sobre o Ser absolutamente Necessário como Criador de todo ser contingente, isto é, como a fonte que “deixa ser” o eu e o mundo. Isto significa afirmar que sua fala sobre Deus pressupõe uma compreensão global do ser humano e do mundo como pressupõe igualmente a fala sobre o ser humano e o mundo do discurso científico. Daí a afirmação de W. Pannenberg (cf. PANNENBERG, 1977, p. 304) que é central para uma teologia: se Deus deve ser entendido como a realidade

<sup>6</sup> De modo particular com os quadros teóricos em que ela se articula hoje: cf. PUNTEL, p. 381ss. A respeito dos novos quadros teóricos teológicos, cf. BOFF, 1998, p. 51-52.

que determina todas as realidades, então, tudo tem que se mostrar determinado por esta realidade e, sem ela, permanece, em última instância, ininteligível.

Possui centralidade na compreensão cristã da história da salvação como ação de Deus a mensagem de Jesus sobre o Reino de Deus<sup>7</sup> enquanto primado do perdão, da misericórdia e do amor. O Reino, programa amoroso de Deus para a humanidade, é em seu cerne a atuação de Deus na vida humana e na natureza, dom do Pai (Lc. 12, 32) e questionamento radical à vida humana em sua integralidade, projeto livre e inteiramente gratuito de Deus que revela o sentido abrangente da história.

Um sentido último é aqui mostrado enquanto historicado no caminho de vida de Jesus que através de sua ressurreição<sup>8</sup> realiza em plenitude o desígnio de Deus. Para o cristianismo esta presença salvadora de Deus atua em toda a história abrindo espaços de humanização para a humanidade. Na ressurreição de Jesus se manifesta como a salvação de todo e qualquer ser humano<sup>9</sup>. Os destinatários privilegiados e os protagonistas na construção desse reino (cf. GUTIÉRREZ, 1990, p. 147ss) são justamente as testemunhas do velho mundo, os pobres e os pecadores, cuja situação vai ser radicalmente transformada:

“A utopia do reino se realiza na história, mas culmina em Deus mesmo. Começa sempre pelo elo mais fraco, pela cana rachada e pela mecha que ainda fumeja. O Reino tem sua realização primeira nos seres mais ameaçados e nos humanos mais oprimidos e marginalizados” (BOFF, p. 53-54).

Desta forma, o Reino é a esperança tornada possível de justiça, verdade, bondade, isto é, de efetivação de um sentido novo para a história humana, o que exige uma convivência humana inteiramente renovada<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> “Reino de Deus apenas exprime uma experiência histórica do povo escolhido: *a ação divina como fonte de toda a criação e como salvadora da humanidade*”: FRANÇA MIRANDA, 2004, p. 32.

<sup>8</sup> “A ressurreição confirma essa suspeita e é a tomada de posição definitiva de Deus sobre essa vida que terminou na cruz. Diz que o Messias fraco e aparentemente vencido pelas forças do mundo é o verdadeiro vencedor. Aquilo que ele em vida dizia sobre Deus e o ser-humano tem razão de ser. Os valores em que ele apostava vigem. Os pobres e pecadores são mesmo os prediletos de Deus, sinais de sua presença e protagonistas de um mundo novo”: OTTEN A., *Inculturação como seguimento de Jesus Cristo*. In: ANJOS M. F. dos (Org.), *Inculturação: desafios de hoje*, Petrópolis: Vozes, 1994, p. 65.

<sup>9</sup> “... los hombres que conocemos nacen ya dentro de una existencia cuya estructura es sobrenatural, donde todo está referido a esse único destino del hombre, donde el hombre nada puede hacer que non tenga valor positivo o negativo para la vida eterna”: SEGUNDO J. L., *Teologia abierta para el laico adulto: iglesia-gracia*, Madrid: Cristiandad, 1983.

<sup>10</sup> “Reino — o sentido dos sentidos, o valor supremo de todo o criado é libertação de e libertação para. Libertação de tudo o que rompe a aliança de convivência e solidariedade entre os seres e do fosso que distancia de Deus. Libertação para tudo o que resgata a direção originária e para tudo o que faz evoluir para todos os lados e para cima toda a criação”: BOFF L., *Nova era, op. Cit.*, p. 54.

“Nosso Deus é um Deus encarnado na miséria e duplamente rebaixado. Rebaixado enquanto Deus que se faz homem e rebaixado enquanto homem que se abaixa ao que há de mais baixo no ser humano, ao fazer-se pobre e oprimido. No baixo da história Deus encontrou o seu lugar, lá onde as pessoas não têm os meios suficientes de vida, lá onde sofrem injustiças que desumanizam, lá onde elas são injustamente crucificadas. Não é esse o único lugar do encontro, mas o lugar privilegiado; se for esquecido, toma os demais lugares de encontro com Deus problemáticos” (*Ibidem*, p. 80).

Ele é, assim, a proclamação antecipatória de um mundo novo em que é assegurada a salvação mesmo aos derrotados da história<sup>11</sup>. Os grandes enigmas da vida humana — a dor, o sofrimento (cf. HAMMES, 2006, p. 77-90), o não-sentido, a morte — não detêm mais a palavra incontestável na história humana. É por isto que sua práxis pode enfrentar qualquer práxis humana já que nela se mostra o sentido capaz de orientar tudo o que o homem efetiva em sua atuação na história. Como o reino de Deus, o futuro absoluto da humanidade, diz respeito a toda a humanidade, então, a Igreja, enquanto comunidade portadora desse reino no mundo, só pode entender-se a partir de suas relações com o mundo, com a humanidade como um todo.

O discípulo de Jesus, que segundo J. L. Segundo “é aquele (a) que se distingue por conhecer e aceitar numa entrega pessoal a revelação da generosidade de Deus para com todo o gênero humano” (cf. LIMA, In: SOARES, 2005, p. 117), pode definir o caráter e o sentido de sua vida, um sentido que subjaz a toda a história<sup>12</sup> (Mt. 13,44-46) e de sua vocação no horizonte do Reino que nos assegura um sentido global e último para a realidade em seu todo. Toda a tradição cristã se interpreta a si mesma como memória e testemunho da palavra e da práxis de Jesus e, de modo especial, de sua culminância na morte e na ressurreição, “sinais supremos” do amor infinito de Deus que envolve a história humana.

Por isto, ela capta na práxis do Reino, enquanto futuro da humanidade e do cosmos, uma “antecipação prática” (cf. SCHILLEBEECKX, 1990, p. 224) de um reino universal de justiça, de paz e de amor, de todos e para todos, com Deus que, enquanto Deus da vida, da gratuidade, do amor e da misericórdia, é referência fundamental e fonte de coesão dessa comunidade de relações fraternais. Nesta perspectiva, o Reino de Deus significa para os seguidores de Jesus um chamado para uma visão e um estilo de vida novos, uma vez que Jesus revela (cf. AQUINO JUNIOR, p. 181ss), em sua trajetória de vida, quem é o ser humano e qual o lugar e o sentido de

<sup>11</sup> A respeito do mundo pobre de hoje e as tarefas da teologia cf. GUTIÉRREZ. In: GIBELINI, 2005, p. 85-100.

<sup>12</sup> “... consciência de que à totalidade da história preside um sentido, isto é, o plano e desígnio de Deus de que nos tornemos filhos (as) no Filho”: *Ibidem*, p. 115.

sua vida no todo do real. Seguimento neste contexto significa, portanto, uma adesão consciente ao plano amoroso universal de Deus proclamado por Jesus.

Assim, o discípulo tem ingresso ao Reino através de uma forma nova de agir que provém de sua acolhida do estilo de vida de Jesus como direção de sua própria vida (o Reino é dom e tarefa: Mt 18,23-35). A aceitação do Reino de Deus exige a desaprovação de um estado de coisas, de uma configuração da vida humana que viola teórica e praticamente os direitos mais fundamentais do ser humano. Engajar-se pelo Reino significa, então, resgatar a integridade da vida humana, animar os desprezados e marginalizados, inspirar esperança aos desanimados, restituir a dignidade a todo ser humano negado, anunciar a libertação dos cativos e a evangelização dos pobres (Lc 4, 18-19), pois na Encarnação o próprio Deus se fez “a imagem do ser humano maltratado e oprimido, desprezado e humilhado” (OTTEN, p. 68).

O Reino só existe efetivamente aí onde ocorre uma mudança radical de vida, isto é, onde há ruptura com propostas anteriores que se revelam incompatíveis com o sentido novo captado no caminho de vida de Jesus, pois é um sentido que se choca inevitavelmente com o não-sentido de teorias e práticas humanas e, nesse choque, ele constitui sempre um estímulo para alternativas a fim de conduzir a vida humana a formas mais humanas de vida. Em Jesus, o Reino e sua justiça irromperam na história humana de tal forma que podemos afirmar que o sentido total se fez “presença histórica” através da história de Jesus.

Ele, como Messias servo sofredor, assumiu o peso da história carregado por suas vítimas e se faz presente, antes de tudo, nos que não contam no mundo: nos sofredores, nos fracos, nos pobres e condenados do mundo, em todos os crucificados da história. Aí se encontra o poderio histórico do Deus da vida, que nos interpela para a efetivação da justiça e do amor entre os homens.

É esta práxis dos cristãos na história que, na medida mesma em que efetiva os valores do Reino como uma forma de vida que abarca as diferentes dimensões do ser humano, faz presente a práxis de Jesus nas diferentes situações epocais. É aqui que Deus se revela fonte e fundamento último da liberdade humana, numa palavra, como salvação, para vivos e mortos, para toda a humanidade, em primeiro lugar para os humilhados da história:

“Deus mora no grito e no lamento do pobre. Esta é a teofania mais divina. O clamor e, ao mesmo tempo, o protesto de Deus contra a injustiça sofrida pelos seus filhos e filhas, e, também, a certeza de seu socorro. É aqui o lugar onde irrompe o Reino” (*Ibidem*, p. 69).

O Reino de Deus é, assim, um dinamismo de libertação que fermenta a realidade histórica recuperando a esperança humana: “No reino da finitude, oferece-se o infinito; na morte a vida; na treva, a luz; numa história humana, a história de Deus” (FORTE, 1985, p. 284).

A teologia se autocompreende como a articulação teórica deste sentido acolhido na fé a qual já inclui em si mesma uma pré-teologia uma vez que todo dado já está sempre inserido num quadro teórico (ou pré-teórico), no caso aqui no quadro pré-teórico do mundo vivido religioso<sup>13</sup>. Esta dimensão intelectual do ato de fé se desdobra na teologia enquanto teoria que procura expressar a inteligibilidade deste sentido acolhido na fé<sup>14</sup>.

O momento teórico desta práxis realizadora do Reino é constituído pelas teologias que assim são seu momento consciente e reflexo. Daí porque a referência à situação histórica em que estão situadas é indispensável (cf. BRIGHENTI, 2006, p. 213ss), o que implica dizer que elas têm como tarefa explicitar o sentido da totalidade do real a partir da ação livre de Deus que constrói seu Reino na história humana rumo a uma realização definitiva.

“Em grande parte, é em razão de ser um saber racional que entra em diálogo com os demais saberes humanos da época que a teologia presta sua colaboração para a construção de um mundo mais humano e mais justo que cada época deseja” (BOFF, p. 100).

## Referências

AQUINO JÚNIOR, F. *A Teologia como intelecção do Reinado de Deus*. O método da Teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría. São Paulo: Loyola, 2010.

\_\_\_\_\_. *Teoria teológica*. Práxis teologal sobre o método da teologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 2012.

BOFF, C. *Teoria do Método Teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOFF, L. *Nova era: a civilização planetária*. São Paulo: Ática, 1994.

\_\_\_\_\_. *Ecologia*. Grito da Terra, Grito dos Pobres. São Paulo: Ática, 1995.

<sup>13</sup> A respeito do contato da teologia a partir desta problemática com a hermenêutica contemporânea cf.: JEANROND, 1986; Idem, 1994; Idem. In: GIBELINI, p. 45-65; GEFFRÉ, 2001.

<sup>14</sup> “A preferência pelos pobres que vale para a fé, vale também para o estudo da fé e vale igualmente para seu método, já que as três coisas estão unidas”: Cf. BOFF 1998, p. 18.

BRIGHENTI, A. Fazer Teologia desde a América Latina: novos desafios e implicações semânticas e sintáticas. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 38, n. 105, p. 211-229, maio/ago., 2006.

COLOMBO, G. *La ragione teológica*. Milano: Glossa, 1995.

DELEUZE G.; GUATTARI F. *Rhizome*. Berlin: Merve, 1977.

FORTE, B. *Jesus de Nazaré. História de Deus, Deus da história*. São Paulo: Paulinas, 1985.

FRANÇA MIRANDA, M. *O Mistério de Deus em nossa vida*. São Paulo: Loyola, 1975.

\_\_\_\_\_. *A Salvação de Jesus Cristo. A doutrina da Graça*. São Paulo: Loyola, 2004.

FRANK, M. *Was ist Neostukturalismus?*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

GEFFRÉ, C. *Croire et interpreter. Le tournant herméneutique de la théologie*. Paris: Cerf, 2001.

GLUCKSMANN, A. *Die Meisterdenker*. Reinbek: Rowohlt, 1978.

GUTIÉRREZ, G. Situação e tarefas da teologia da libertação. In: GIBELLINI, R. (Ed.). *Perspectivas Teológicas para o Século XXI*. Aparecida: Ed. Santuário, 2005, p. 85-100.

\_\_\_\_\_. *O Deus da vida*. São Paulo: Loyola, 1990.

HAMMES, E. O sofrimento de Jesus Cristo e o sofrimento do ser humano. In: CESCON, E.; NODARI, P.C. (Ed.). *O Mistério do Mal*. Caxias do Sul: Educus, 2006.

HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske, 1957.

JEANROND, W.G. *Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens*. Tübingen: J.C.B. Mohr Siebeck, 1986.

\_\_\_\_\_. *Theological hermeneutics: development and significance*. London: SCM, 1994.

\_\_\_\_\_. O Caráter Hermenêutico da Teologia. In: GIBELLINI R. (Ed.). *Perspectivas Teológicas para o Século XXI*. Aparecida: Santuário, 2005, p. 45-65.

KUTSCHERA, F. von. *Die Teile der Philosophie und das Ganze der Wirklichkeit*. Berlin/ New York: De Gruyter, 1998.

LIBANIO, J.B.; MURAD, A. *Introdução à teologia*. São Paulo: Loyola, 1996.

LIMA, D. N. A criteriologia missiológica subjacente à eclesiologia de Juan Luis Segundo. In: SOARES, A.M.L. (Ed.). *Dialogando com Juan Luis Segundo*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 105-171.

LYOTARD, J-F. *La condition post-moderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Minuit, 1979.

\_\_\_\_\_. Les lumières, le sublime. Un échange de paroles entre Jean-François Lyotard, Willem van Reijen et Dick Veerman. *Les Cahiers de Philosophie*, 5 (1988) p. 65ss.

McDOWELL, J. *Mente e Mundo I*. Aparecida: Ideias & Letras, 2005.

OLIVEIRA M. A. *Ética e Práxis Histórica*. São Paulo: Ática, 1995.

- \_\_\_\_\_. *Ética e Racionalidade Moderna*. São Paulo: Loyola, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Para além da fragmentação*. Pressupostos e objeções da dialética contemporânea. São Paulo: Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_; ALMEIDA, C. (Ed.), *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Reviravolta Linguístico-Pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia Filosófica Contemporânea*. São Paulo: Paulus, 2012.
- \_\_\_\_\_. *A religião na sociedade urbana e pluralista*. São Paulo: Paulus, 2013.
- PALÁCIO, C. Trinta anos de teologia na América Latina. Um depoimento. In: SUSIN L. C. (Ed.). *O mar se abriu*. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Soter/ Loyola, 2000, p. 51-64.
- PANNENBERG, W. *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt am Main, 1977.
- PASCAL, B. Memorial. In: Idem. *Oeuvres complètes. Bibliothèque de la Pléiade*, vol. 34. Paris: Gallimard, 1954.
- 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.; OLIVEIRA, M. A. (Ed.). *Metafísica Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 191-222.
- \_\_\_\_\_. A teologia cristã em face da filosofia contemporânea. *Síntese Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 28, n. 92, p. 359-389, set./dez., 2001.
- \_\_\_\_\_. *Estrutura e ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Deus. Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion*. São Leopoldo: Unisinos, 2011.
- RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*. Introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, 1989.
- RESCHER, N. *A System of Pragmatic Idealism*. Human Knowledge in Idealistic Perspective. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1992. v. 1.
- SCHILLEBEECKX, E. *Menschen*. Die Geschichte von Gott. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1990.
- SCHNEIDER, C. Totalidades: um problema lógico-metafísico. In: IMAGUIRE, G.; ALMEIDA, C. L. S.; OLIVEIRA, M.A. (Ed.). *Metafísica Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 123-134.
- SOBRINO, J. Teologia desde la realidad. In: SUSIN L. C. (Ed.). *O mar se abriu*. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Soter/ Loyola, 2000, p. 153-170.
- VATTIMO. G. *Die transparente Gesellschaft*. Wien: Passagen Verlag, 1992.

VOSENKUHL, W.; MÜLLER, M. (ed.). *Philosophische Anthropologie*. Freiburg/München: Karl Alber, 1974.

WILLIAMSON. T. *Modal Logic as Metaphysics*. Oxford: University Press, 2013.

WITTGENSTEIN. L. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967.

ZUBIRI, X. O problema teológico do homem. In: OLIVEIRA, M. A.; ALMEIDA, C. (Ed.), *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis: Vozes, 2002.

**Manfredo Araújo de Oliveira.** Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, Doutor em Filosofia pela Universidade Ludwig-Maximilian de Munique na Alemanha. Professor Titular de Filosofia na Universidade Federal do Ceará. Professor visitante no curso de Mestrado-Doutorado em Filosofia da PUC do Rio Grande do Sul em Porto Alegre e do CESEP em São Paulo.

**Endereço:** Rua Catão Mamede, 218 – Ap. 603.  
60340-110 Fortaleza – CE