

FILOSOFIA E TEOLOGIA: COMO PENSAR SUA DISTINÇÃO E SUA UNIDADE

LORENZ B. PUNTEL
Universidade de Munique
puntel@lrz.uni-muenchen.de

SUMÁRIO

0	Introdução.....	1
1	Aspectos salientes da situação contemporânea e pontos e critérios básicos para uma reconsideração sistemática	2
1.1	Sobre a situação contemporânea	2
1.2	Três pontos básicos para uma reconsideração sistemática.....	4
1.2.1	Ponto filosófico: a autonomia da filosofia.....	4
1.2.2	Ponto teológico: superação da interpretação errônea e do uso metódico ambíguo da distinção e do esquema “natural – sobrenatural”	5
1.2.3	Ponto filosófico-teológico: o caráter universal tanto da filosofia como da teologia	8
2	Traços essenciais de uma concepção filosófica sistemática: um esboço preliminar.....	9
2.1	O percurso integral da discursividade teórica universal	10
2.2	Elementos metodológicos básicos do percurso discursivo filosófico.....	11
2.2.1	“Quase-definição” das filosofia sistemático-estrutural	12
2.2.2	O conceito de quadro referencial teórico sistemático	13
2.2.3	A falta de clareza da “questão do Ser”.....	14
2.2.4	A determinação ou significação mínima de “Ser”.....	16
2.2.5	Excursão: “Ser” e “existência”.....	16
2.2.6	Três vias de explicitação da dimensão universal do Ser	17
2.2.6.1	Primeira via: a coextensionalidade intencional do espírito humano como dimensão universal do Ser.....	17
2.2.6.2	Segunda via: a sentença teórica como explicitação da dimensão universal do Ser.....	17
2.2.6.3	Terceira via: a dimensão universal do ser como como a configuração máxima máxima de todas as configurações.....	19
2.3	Traços fundamentais de uma teoria do Ser no seu todo.....	22
2.3.1	Observações metodológicas	22
2.3.2	A dimensão universal do Ser como bidimensionalidade do Ser.....	23
2.3.3	O Ser absolutamente necessário como Ser espiritual.....	24
2.3.4	O Ser absolutamente necessário explicitado como espírito e a “questão de Deus”.....	26
2.4	O percurso discursivo filosófico do Deus Criador ao Deus da Revelação: a cesura metodológica	27
3	Considerações conclusivas	29
3.1	Consequências para a problemática da relação entre “filosofia” e “teologia”	29
3.2	Breves observações sobre o percurso discursivo teológico	34

0 Introdução

Tratar o tema “Filosofia e Teologia” hoje é tarefa imensamente difícil, para não dizer impossível, isso pelo menos se se pretende ir mais além da simples exposição de lugares

comuns e de apontamentos mais ou menos banais. Esta constatação se refere ao fato que há hoje um grande número de concepções e semi-concepções que são frequentemente descritas em longas exposições, sem que o problema fundamental que está às base desta pluralidade de caráter muitas vezes caótico seja captado e articulado. Nesta conferência não se pretende aumentar o número de tais exposições; ao contrário, pretende-se fazer a tentativa de ir ao fundo do problema.

As considerações serão divididas em três partes. Na primeira serão analisados aspectos salientes da situação contemporânea e serão apresentados pontos/critérios básicos para uma reconsideração sistemática. Na segunda parte serão expostos os traços essenciais de uma concepção sistemática. Na terceira parte formular-se-ão algumas das mais importantes conclusões.

1 Aspectos salientes da situação contemporânea e pontos e critérios básicos para uma reconsideração sistemática

1.1 Sobre a situação contemporânea

Toda consideração da situação das discussões sobre a relação entre filosofia e teologia hoje deve partir da simples e inquietante constatação: não há *a* filosofia e não há *a* teologia; o que há é uma pluralidade de filosofias e teologias. Este simples e evidente fato, por si só, não impossibilita o tratamento da questão da relação entre filosofia e teologia, mas o dificulta e complica em alto grau. Algumas observações preliminares a respeito poderão contribuir para encontrar um caminho viável nesta situação. Para esclarecer a terminologia usada nesta conferência, é importante notar que o termo 'teologia' (sem qualificativo) será entendido sempre no sentido de "teologia cristã ou revelada", não no sentido de "teologia filosófica" ou, como era chamada tradicionalmente, "teologia natural ou racional".

Ao apoiar-se em uma determinada filosofia, teólogos encontram-se em uma difícil situação. Por via de regra não têm a possibilidade de chegar a conhecer e de examinar a fundo o que assumem. Em tais casos, que constituem a quase-totalidade do que acontece na teologia contemporânea, a motivação para usar uma determinada filosofia é, o mais das vezes, um certo aspecto, considerado importante ou central, da filosofia assumida. Exemplos podem ser facilmente apresentados. Assim a popularidade de Emmanuel Lévinas entre teólogos cristãos se baseia no entusiasmo destes teólogos pela ideia central de Lévinas, a saber: o Outro, uma ideia profundamente bíblica e talmúdica. Outro autor (também francês, como não poderia deixar de ser) é J.-L. Marion. Como filósofo (digo "como filósofo", pois que é difícil, senão impossível dizer se Marion é filósofo ou teólogo) Marion assimilou completamente a fenomenologia de Husserl, mas fez isso reinterpretando um dos conceitos absolutamente centrais do pensamento do filósofo alemão: Trata-se do termo/conceito "Gegebenheit", que, literalmente, significa simplesmente "dado", melhor: "dadidade"; mas Marion o traduz por "dom, doado, dádiva, doação". E em base desta interpretação constrói toda uma filosofia (e teologia) que tem sempre mais adeptos entre teólogos. Os críticos filosóficos chamam isso de "a virada teológica da fenomenologia (francesa) – *le tournant théologique de la phénoménologie (française)*". Não importa para estes filósofos e teólogos que isso quase nada tenha a ver com a genuína fenomenologia de Husserl; o que importa é que o conceito de dom/doação, tão caro aos cristãos, esteja no centro da filosofia assumida.

Acrescento aqui uma importante nota sobre a situação das discussões sobre filosofia e teologia hoje. O país onde esta questão desde pelo menos uma dezena de anos é mais intensamente discutida é sem dúvida a França, sendo que estas discussões se espalham por outros países, especialmente por países de línguas românicas/latinas. A partir da segunda guerra mundial o pensamento filosófico/teológico francês caracteriza-se por um fenômeno vastamente conhecido: este pensamento é marcado por modas de pensar que se sucedem com estranha rapidez, sendo que o fator determinante é o que o conhecido filósofo francês Alain Badiou chama “o legado [filosófico] alemão”¹. Quem, como eu, acompanha a evolução do pensamento francês desde os anos 60 do século passado pode confirmar plenamente esta afirmação. Os filósofos alemães determinantes eram respectivamente são: Hegel, Schelling, Marx, Nietzsche, agora Heidegger e muito especialmente Husserl. Isso vale sobretudo para o pensamento judaico-cristão na França. A fenomenologia heideggeriana-husserliana é hoje absolutamente dominante entre os teólogos cristãos e os filósofos de orientação judaico/cristã neste país. Os principais nomes são: Émmanuel Lévinas, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Jean-Yves Lacoste, Philippe Capelle-Dumont, Jean Greisch, Émmanuel Falque. Não há nem de longe unanimidade entre estes autores quanto à concepção de fenomenologia, a concepção filosófica à qual todos querem aderir, o que gera uma verdadeira cacofonia sobretudo no que se refere ao problema de Deus e da relação entre filosofia e teologia. Não é exagerado dizer que um filósofo à procura de clareza experimenta uma profunda decepção, ao ler os escritos destes autores, escritos que se multiplicam rapidamente.

Abstraindo dos numerosos escritos de Philippe Capelle-Dumont, que possuem uma certa solidez por serem de orientação histórico-crítica,² os mais recentes escritos são da autoria do ex-decano da Faculdade de Filosofia do *Institut Catholique de Paris*, *Emmanuel Falque* (discípulo de J.-L. Marion). Seu livro principal sobre a temática da relação entre filosofia e teologia tem como título significativo: *Passer le Rubicon* [atravessar o (rio) Rubicão] – *Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*³. Além deste livro, Falque publicou desde 2013 nada menos que três outros livros sobre este assunto.⁴ Ele empreende um imenso esforço

¹ Esta afirmação está contida numa palestra do ano de 2005 com o título *Panorama de la philosophie française contemporaine* (cf.: www.lacan.com/badfrench.htm). A versão inglesa original do texto da palestra é intitulada “The Adventure of French philosophy” e veio a público em: *New Left Review* (setembro/outubro de 2005). Entre outras coisas, Badiou tenta “identificar as operações intelectuais que esses filósofos têm em comum [Badiou refere-se aos filósofos franceses da segunda metade do século XX]”. Ele caracteriza a primeira operação da seguinte maneira: “A primeira é uma operação alemã ou uma operação francesa direcionada para os filósofos alemães. De fato, toda a filosofia francesa da segunda metade do século XX é, na realidade, também uma discussão sobre o legado [filosófico] alemão. [...] Pode-se dizer que os franceses estavam à procura de algo na Alemanha, em Hegel, em Nietzsche, em Husserl e Heidegger. [...] Mas o que a filosofia francesa foi buscar na Alemanha? Pode-se resumir a resposta numa frase: uma nova relação entre o conceito e a existência, relação que teve muitas designações: desconstrucionismo, existencialismo, hermenêutica. Mas através de todas essas designações existe uma investigação comum que consiste em mudar, em deslocar a relação entre o conceito e a existência. [...] É isso o que chamo sua operação germânica: encontrar na filosofia alemã novos meios de tratar a relação entre conceito e existência. Trata-se de uma operação porque esta filosofia alemã tornou-se, em sua tradução francesa, no campo de batalha da filosofia francesa, algo de completamente novo. Nós tivemos uma operação inteiramente particular que foi, se posso exprimir-me assim, a apropriação francesa da filosofia alemã...”.

² Cf. principalmente sua obra instrutiva sob muitos aspectos: *Finitude et mystère*, três volumes: I, II, III. Paris: Les Éditions du Cerf, 2005/2013/2016.

³ Bruxelles: Lessius, 2013.

⁴ *Le Combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques* (Paris: Hermann, 2014); ; *Triduum philosophique* (Paris: Cerf, 2015); *Parcours d'embûches : S'expliquer* (Paris: éditions franciscaines, 2016).

para (re)aproximar filosofia e teologia. Mas faz isso através de apelos permanentes ao diálogo, de proclamações da sua fé de crente, falando mesmo da necessidade de uma “conversão”. Ele pretende entender-se como filósofo, mas, sem suficientes esclarecimentos e justificações metodológicas, baseia-se em doutrinas estritamente teológicas como a Encarnação para “fundamentar” e explicar a tese que a filosofia deve superar a barreira em direção à teologia, o que ele exprime usando a expressão histórica: “atravessar o [rio] Rubicão”. Mas tal concepção, exposta com enorme retórica e em linguagem com as características de apologética e de espiritualidade, não vai além de um misto de diferentes gêneros literários, de um conglomerado de confusas descrições de experiências, de afirmações infundadas, constituindo um todo sem suficiente rigor teórico. Como Falque afirma explicitamente, toda sua concepção se resume no “adágio”: “*Plus on théologise et mieux on philosophe* [quanto mais se teologisa, tanto melhor se filosofa]”.⁵ É um slogan retórico que nada esclarece, mas que, ao contrário, procura ocultar uma profunda falta de rigor teórico.

Acrescento ainda a observação que esse grupo de autores fenomenológicos cristãos franceses cultivava um diálogo quase exclusivamente imanente, um diálogo que se realiza somente entre os membros do grupo. É um pensamento auto-enclausurado.

O outro lado da medalha é que os graves problemas de coerência e fundamentação que afetam as filosofias, às quais teólogos recorrem, ou não são vistos ou, se são vistos, são simplesmente negados e, como tais, afastados. Tendo-me ocupado por mais de 50 anos (!) com o problema da relação entre filosofia e teologia, não vejo hoje nenhuma concepção que faça jus aos dados fundamentais do problema. Digo isso com pleno conhecimento do fato que, sobretudo nos últimos anos, sobre essa temática muitos livros e artigos foram publicados e muitos congressos, simpósios, encontros foram realizados.

Mas quais são os dados fundamentais do problema? Procurarei responder a esta questão paulatinamente, primeiramente apontando para três importantes dados/pontos-chave.

1.2 Três pontos básicos para uma reconsideração sistemática

1.2.1 Ponto filosófico: a autonomia da filosofia

Por princípio, a filosofia não pode ser considerada (e muito menos praticada) como sendo uma ciência subalterna. Ou ela é absolutamente autônoma ou o que se chama hoje “filosofia” não corresponde ao conceito original. Para esclarecer este ponto torna-se imprescindível dirigir o olhar para a história da filosofia. Em sua origem na antiga Grécia a filosofia foi entendida e praticada como uma atividade teórica absolutamente autônoma. Não posso aqui demorar-me em demonstrar isso. Vou apenas observar que, antes do fato histórico do encontro entre filosofia (grega) e a mensagem evangélica, a filosofia tinha incontestavelmente um estatuto autônomo absoluto. Após o encontro com a mensagem cristã, esta autonomia foi-se primeiro enfraquecendo, o que ocorreu no neoplatonismo (Plotino, Porfírio, Proclo e outros) até, aos poucos, desaparecer, o que aconteceu nos séculos 5 e 6. Na escolástica primitiva, na alta escolástica e na escolástica tardia, a filosofia foi praticada como uma disciplina subalterna, não-autônoma. Esta grande afirmação deveria ser diferenciada em muitos sentidos; mas ficaria sempre em pé o seu núcleo: o caráter não-autônomo da filosofia neste longo período. Foi só com o advento dos tempos modernos, concretamente com Descartes, que a filosofia se re-

⁵ *Passer le Rubicon*, p. 22.

autonomizou, um processo que tomou sobretudo uma das três formas: a forma simplesmente diferencial, a forma de contraposição e a forma absorviva. Só vou dizer aqui algo sobre esta terceira forma apontando para o mais célebre caso de absorção da teologia por parte da filosofia: é o que Hegel realizou em suas monumentais *Lições sobre Filosofia da Religião*.

1.2.2 Ponto teológico: superação da interpretação errônea e do uso metódico ambíguo da distinção e do esquema "natural – sobrenatural"

Da parte da teologia houve depois da segunda guerra mundial uma evolução de grandes consequências em muitos sentidos, também – e, em certo sentido, sobretudo – com respeito ao problema da relação entre filosofia e teologia. Refiro-me à compreensão da diferença entre o plano ou a ordem natural e o plano ou a ordem sobrenatural. Na era cristã esta diferença foi-se estabelecendo explicitamente sempre mais até atingir seu apogeu na alta escolástica, principalmente na obra monumental de Tomás de Aquino, onde constitui uma das coordenadas mais fundamentais do seu pensamento filosófico e teológico. A distinção entre verdades naturais, razão natural, luz natural, de uma parte, e verdades sobrenaturais (reveladas), luz sobrenatural, de outra parte, fundamenta a classificação mais fundamental dos elementos teóricos constitutivos da teologia tradicional.

A diferença entre a ordem natural e a ordem sobrenatural constitui a base fundamental para a distinção mais clara e mais rígida jamais estabelecida entre filosofia e teologia. Sua mais perfeita exposição foi elaborada por Tomás de Aquino e sua validade foi em geral reconhecida (e canonizada pela Igreja) até a primeira metade do século 20. A problematização dessa doutrina foi iniciada em 1946 pelo jesuíta francês Henri de Lubac, então professor de teologia na então famosa Faculdade de Fourvière em Lyon na França, com a publicação do seu livro: *Surnaturel, Étude historique*.⁶ O livro foi muito criticado especialmente na base da objeção de que o autor não teria salvaguardado a gratuidade da graça (e, em geral, da Revelação). Isso teve como consequência que o Superior Geral da Companhia de Jesus (Pe. John Janssens) proibiu ao então Pe. de Lubac ensinar teologia e publicar livros de teologia. Seus livros foram retirados das bibliotecas das Casas de formação da Ordem. A proibição de publicar foi suspensa em 1956; em 1959 foi-lhe novamente permitido ensinar a teologia.

De que se tratava? De Lubac estava profundamente impressionado pelo avanço do laicismo, do secularismo, do humanismo ateísta. Queria então opor uma tenaz resistência a este fenômeno apontando para a vocação sobrenatural do homem, da humanidade. Dedicou-se então ao estudo histórico do conceito de sobrenatural. Descobriu que houve na história do pensamento cristão uma evolução que ele considerou como sendo unilateral e mesmo perigosa com respeito ao conceito de natureza humana. Mostrou que teólogos cristãos nos séculos 16 e 17, no afã de salvaguardar a gratuidade da graça, introduziram o conceito de "*natura pura*", i. é natureza humana sem ser a destinatária da graça, melhor: da auto-comunicação de Deus. (O termo '*natura pura*' foi introduzido pelo Cardeal jesuíta Roberto Bellarmino no século 16.) De Lubac usou então a expressão "*o sistema da natura pura*" para caracterizar esta direção teológica. E foi mais adiante. Criticou esta concepção afirmando que ela favorecia o surgir do humanismo ateísta, do secularismo e de fenômenos afins, argumentando que esta concepção

⁶ Paris: Aubier, 1946. Outros escritos de de Lubac são: "Le mystère du surnaturel", in: *Recherches de science religieuse*, 36 (1949), p. 80-121; *Le mystère du surnaturel*. Paris: Aubier, 1965; *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*. Paris: Fayard, 1980.

estava propagando uma concepção da natureza humana autossuficiente, desligada da vocação sobrenatural da humanidade.

O que aqui aconteceu, em minha opinião, beira ao absurdo. Os propugnadores da concepção segundo a qual era necessário admitir a *hipótese* (não a *realidade!*) de uma *natura pura* (no sentido seguinte: Deus poderia ter criado o homem sem ter decidido auto-comunicar-se a ele) intencionavam salvaguardar precisamente a grande verdade que a auto-comunicação de Deus é um dom gratuito; mas esta grande verdade foi vista e afirmada por de Lubac e seus adeptos como sendo senão a causa, pelo menos uma das causas do surgimento do fenômeno do humanismo secular e ateu. O argumento de de Lubac era que, neste caso, a vocação divina se tornava algo de extrínseco, algo de *a posteriori* adicionado ou justaposto à natureza humana.

Um dos hodiernos intérpretes e seguidores de de Lubac, Florent Urfels, resume o pensamento do teólogo francês com respeito a este ponto da seguinte maneira:

“A superposição de dois fins do homem, um natural, o outro sobrenatural, leva diretamente ao extrínsecismo, i. é a uma concepção do homem segundo a qual o homem não precisa de modo nenhum de Deus para viver. Concebido na aurora da modernidade, o sistema da *natura pura* não escapa à afirmação do sujeito humano e à exaltação da sua autonomia. [...] De certa maneira, a secularização, a laicidade agressiva e mesmo o ateísmo são filhos, ainda que ilegítimos, mas mesmo assim filhos, da *natura pura*. Foi no quadro do pensamento cunhado pela ideia da *natura pura* que puderam emergir teorias filosóficas, que fazem de Deus um concorrente do homem, propugnando então uma libertação do homem através do repúdio completo da religião.”⁷

Conceber a gratuidade e, assim, o dom da auto-comunicação de Deus como algo de extrínseco, de superficial é desvirtuar completamente o sentido profundo da gratuidade e do dom. De Lubac manteve uma atitude em parte ambígua e, em parte claramente negativa com respeito ao conceito de *natura pura*, pois que concedeu que o conceito contribuiu para combater a heresia do Baianismo, mas, ao mesmo tempo declarava que o conceito é inútil, além de induzir uma visão puramente “naturalista” do homem.

Ao ler e reler seus textos e os muitos outros textos publicados sobre de Lubac não posso esconder um profundo mal-estar, um grande constrangimento. Como foi possível conduzir uma discussão durante muito tempo, com intervenções muito numerosas, com afirmações improcedentes e incoerentes? A resposta me parece ser: houve uma grande falta de rigor, de agudeza. Isso acontece na teologia quando a base filosófica é negligenciada. Vou dar um exemplo que diz respeito diretamente ao tema tratado nesta conferência.

Em 1950 Pio XII publicou a famosa Encíclica *Humani generis* cujo título reza: “Sobre opiniões falsas que ameaçam a doutrina católica”. Não sem razão, a encíclica foi entendida como contendo uma crítica principalmente à *nouvelle théologie* que tinha sua origem e seu centro na França, e neste país principalmente em Lyon-Fourvière, onde de Lubac era o professor que havia publicado o livro *Surnaturel* em 1946 e que havia provocado uma acirrada discussão. Nesta encíclica ocorre a seguinte passagem: “Outros [autores, teólogos] desvirtuam a verdadeira gratuidade da ordem sobrenatural, sustentando que Deus não pode criar entes/seres inteligentes sem ordená-los e chamá-los à visão beatífica.”⁸ Esta passagem foi imediatamente entendida como contendo uma crítica a de Lubac, tendo como uma consequência que o Superior Geral da Companhia de Jesus proibiu-lhe de publicar e ensinar. Mas de Lubac não só

⁷ Florent Urfels, *La querelle du surnaturel*: http://www.eleves.ens.fr/aumonerie/talatex/1516/PFU_15-16/surnaturel.pdf.

⁸ Texto latino: “Alii veram «*gratuitatem*» ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autem Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet.”

rejeitou a afirmação que ele tivesse sido visado pela encíclica, senão que chegou a afirmar que ele entendia a passagem citada como sendo uma confirmação do que ele havia escrito em um artigo publicado um ano antes, a saber: “Antes como depois, nós podemos continuar a dizer que se Deus tivesse querido, ele teria podido não conceder-nos o ser [i. é: não criar-nos] e que ele teria podido não chamar este ente por ele criado a vê-lo [na visão beatífica].”⁹ Note-se que “ver a Deus [na visão beatífica]” significa “um fim sobrenatural”. Um leitor (pelo menos filosófico) atento perguntar-se-ia imediatamente: Que sentido e que justificação tinha a contínua crítica, por vezes mesmo acerba, de de Lubac contra o que ele chamava de “sistema da *natura pura*”? Pois o que significa o conceito (teológico!) de “*natura pura*” senão precisamente isto: que Deus poderia ter querido não elevar o ser humano por ele criado ao estado sobrenatural, i. é que ele poderia ter querido deixar este ente no estado de “*natura pura*”?

Apresentarei agora em brevíssimos traços a concepção de Karl Rahner, concepção que ele elaborou e reformulou quando eu era seu assistente na Universidade de Innsbruck em meados dos anos 60 do século passado. Rahner parte de uma premissa fundamental para toda a tradição cristã: a vontade salvífica universal de Deus ou, usando a linguagem característica da teologia tradicional, a decisão de Deus de não só criar o homem respectivamente a humanidade, mas além disso de conceder-lhe o dom especialíssimo de sua auto-comunicação. Rahner tirou disso as conseqüências ontológicas. Segundo os mais fundamentais princípios de toda a teologia metafísica cristã toda e qualquer decisão ou todo e qualquer decreto de Deus só é real se tem um efeito, falando mais uma vez a linguagem tradicional, “fora de Deus”, neste caso um efeito nas criaturas humanas, em todo homem em todos os tempos. Este efeito é evidentemente algo de real, é uma determinação ontológica em todo homem em todos os tempos. Esta determinação ontológica não é algo assim como um puro acidente particular, senão que é uma determinação que abarca tudo o que pertence ao homem como homem: confere-lhe um outro estatuto, um estatuto superior. Faz-se mister então introduzir uma distinção fundamental, a saber: a distinção entre o homem como homem *simpliciter* (sem nenhuma qualificação ulterior) e o homem como homem agraciado, o homem como destinatário da graça, do dom da auto-comunicação de Deus.

Para articular esta distinção foi introduzido o conceito de *natura pura*: a natureza humana sem a qualificação de ser a destinatária da auto-comunicação de Deus. A terminologia teológica tradicional exprime este estado de coisas muito adequadamente dizendo: o homem foi *elevado* a uma ordem sobrenatural. Segue-se daí – e Rahner insistiu nisso de maneira radical – que o homem no estado de *natura pura* nunca existiu. Sempre existiu somente o homem como destinatário da auto-comunicação ou da vontade salvífica universal de Deus. O conceito de *natura pura* é um conceito *hipotético* e como tal imprescindível para explicar o estatuto concreto do homem na perspectiva cristã. De Lubac costumava insistir com muita ênfase que o teólogo cristão deve considerar o homem concreto, o homem como o conhecemos, o homem que cada um de nós é, e não um homem hipotético. Ao falar assim e ao insistir nisso, de Lubac não só desvirtuava, senão que falsificava o significado verdadeiro do conceito de *natura pura*. A enorme polêmica desencadeada por de Lubac e seus seguidores contra este conceito é resultado de uma profunda confusão, que por sua vez é o resultado de uma notável falta da mais simples reflexão ontológica.

Para designar esta nova dimensão ontológica Rahner introduziu uma expressão que eu considero inapropriada por não ser compreensível para maior parte dos leitores. Trata-se da

⁹ Henri de Lubac, “Le mystère du surnaturel”, in: *Recherches de science religieuse*, 36 (1949), pp. 80-121; citação p. 104.

expressão: ‘existencial sobrenatural’. O termo ‘existencial’ aqui não tem nada a ver com a corrente filosófica chamada “existencialismo”. Rahner assumiu esta expressão do livro *Ser e Tempo* de Heidegger, onde este autor distingue entre “Existenciais”, i. é. determinações ontológicas só do Da-sein, do Ser-aí, i. é. do homem, e “Categorias”, i. é. determinações ontológicas das coisas, dos entes não-humanos. É um uso absolutamente idiossincrático, que é hoje entendido e assumido só em pequena parte da filosofia. Isso explica em grande parte o fato que a concepção rahneriana do “existencial sobrenatural” tenha sido e continue a ser terrivelmente mal-entendida e desfigurada sobretudo em círculos teológicos em muitos países.

Rahner aprofundou o sentido de determinação ontológica do homem inspirado pelo pensamento transcendental. Mostrou que o existencial sobrenatural envolve toda a dimensão do espírito humano, toda a consciência e autoconsciência do homem. Não é possível neste contexto aprofundar este tema.

Apenas agora, depois de ter apresentado estas longas explicações, é possível e necessário mostrar o ingente impacto desta reinterpretação do esquema natural-sobrenatural na temática da relação entre filosofia e teologia. É aqui a primeira coisa que deve ser ressaltada é a observação que existe uma enorme confusão e ambiguidade no vastíssimo uso que o pensamento cristão costumava e costuma fazer do termo “natural”: A partir da óptica estritamente teológica deve-se dizer que (*as a matter of fact*) simplesmente não existe uma razão natural (no sentido teológico da palavra). Segue-se daí que os filósofos só pensam, ensinam, escrevem, estando situados na dimensão sobrenatural, i. é. no grande espaço aberto pela auto-comunicação de Deus – e não na dimensão natural (mais uma vez: no sentido teológico deste termo). Note-se que se trata da óptica teológica. O filósofo como filósofo não aceitará de início esta interpretação; somente no fim de um longo percurso, como mostrarei mais adiante, atingirá um ponto, em que sua autocompreensão incluirá também a tese que sua atividade sempre já estava situada na dimensão tradicionalmente chamada de sobrenatural.

Outro aspecto é igualmente importante. Devido ao uso quase sempre ambíguo e mesmo falso que, na teologia, se fez e se faz do conceito “natural”, era (e em muitos círculos ainda é) concepção comum que o filósofo como filósofo não pode ter acesso às verdades sobrenaturais (reveladas) como a Trindade. Isso foi afirmado de diferentes maneiras e em base de diferentes argumentações. Assumindo a perspectiva que apresentei acima o teólogo cristão não tem mais absolutamente nenhum fundamento para fazer tais afirmações; ele pode e deve aceitar que também o filósofo como filósofo pode ter acesso às verdades assim chamadas reveladas. Como isso pode acontecer depende de muitos diferentes fatores.

Por sua parte filósofos, enquanto se comportaram e se comportam coerentemente como filósofos, nunca reconheceram e não podem reconhecer limites impostos pela teologia cristã. Este aspecto leva-me a tratar o terceiro ponto

1.2.3 Ponto filosófico-teológico: o caráter universal tanto da filosofia como da teologia

Para estabelecer uma perspectiva correta e adequada sobre a relação entre filosofia e teologia é preciso levar em conta um terceiro fator fundamental, a saber: o fato que filosofia e teologia são duas ciências universais no sentido seguinte: cada uma delas tem a pretensão de articular uma concepção ou teoria sobre o todo da realidade. Mas então em que perspectiva uma consideração sobre a relação entre filosofia e teologia poderia ou deveria apoiar-se? À primeira vista, poder-se-ia pensar somente em duas possibilidades: ou se recorre a uma dimensão superior para determinar a relação ou se mostra que uma das duas é superior à outra rival. A primeira possibilidade não entra em questão, pois que a pretendida dimensão superior deveria

também ser uma dimensão universal. Mas como conceber uma dimensão que fosse mais universal que filosofia e teologia como disciplinas universais? A segunda possibilidade seria de difícil execução. Tudo dependeria dos critérios adotados; mas há critérios tanto a favor como contra cada uma das duas rivais. Poder-se-ia argumentar a partir de cada uma das duas ciências universais. O filósofo poderia dizer que procede metodicamente, não fazendo pressuposições; o teólogo, por sua vez, poderia apontar para o fato que seu enfoque parte do ponto supremo, mais alto alcançável pelo discurso humano: o Deus revelado. A controvérsia sobre os critérios daria azo a intermináveis discussões.

Depois de muitos e muitos anos de reflexão cheguei à conclusão que há uma solução para o problema, uma solução isenta de dogmatismos e incoerências e que preserva integralmente o que e faz jus ao que é verdade inalienável em cada uma das duas grandes disciplinas.

A solução baseia-se na ideia que a relação entre as duas ciências universais filosofia e teologia pode e deve ser concebida como uma relação de complementação. Mas noto logo que uso este termo não sem certa apreensão devido ao fato que esta ideia é frequentemente usada em trabalhos que tratam a relação entre filosofia e teologia. Por via a ideia é então usada em sentido vago, confuso e incoerente. Usarei o termo num sentido bem determinado que esclarecerei cuidadosamente logo a seguir.

Cada uma das disciplinas deve absolver um determinado percurso de discursividade para explicitar-se de modo completo. Ora, é possível mostrar que para ambas as disciplinas o percurso discursivo é o mesmo com uma diferença essencial: o ponto de partida e o ponto de chegada do percurso discursivo de cada uma das disciplinas têm uma estrutura polar: o que para uma das disciplinas é o ponto de partida, isso é para a outra disciplina o ponto de chegada – e vice-versa. O que para uma das disciplinas é uma discursividade progressiva ou implicativa, para a outra disciplina é uma discursividade regressiva ou de pressuposição. Desta maneira são articuladas a diferença e a unidade das duas disciplinas. Não surge com isso uma disciplina inteiramente nova que fosse mais universal que filosofia e teologia; antes, é explicitada a relação adequadamente compreendida entre filosofia e teologia como constituindo uma *única disciplina unitária*. Para dar um nome a esta disciplina propus dizer: *ciência unitária universal*. Isso soa muito abstrato para quem está pouco familiarizado com o pensamento sistemático. Mas é algo de fácil inteligibilidade, como mostrarei agora na segunda parte da conferência.

2 Traços essenciais de uma concepção filosófica sistemática: um esboço preliminar¹⁰

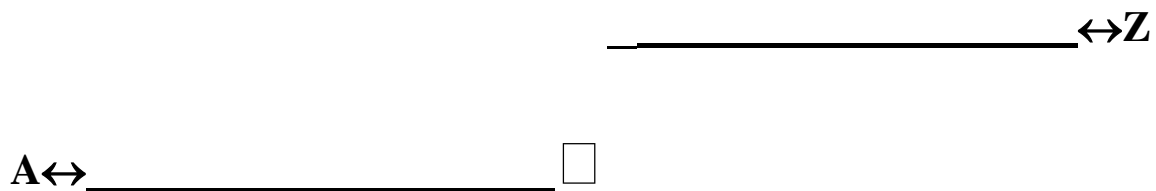
A exposição constará de quatro fases. Na primeira fase será explicada a solução recém-exposta do problema da relação entre filosofia e teologia de modo geral por meio de um diagrama. Na segunda fase serão analisados os elementos metodológicos básicos do percurso discursivo filosófico. Na terceira fase será articulado o conteúdo central desta solução, a saber: os traços fundamentais de uma teoria do Ser no seu todo. A quarta fase exporá o percurso discursivo

¹⁰ Muitas passagens desta segunda parte são extraídas de três escritos do autor, a saber: 1) o livro *Ser e Deus. Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion* (S. Leopoldo: Editora Unisinos, 2011), capítulo 3; 2) o artigo “A filosofia e a questão de Deus: um novo enfoque sistemático”, in: *SÍNTESE*, vol. 42, nº 134, 2015, pp. 365-395; 3) o livro *Análise crítica do pensamento fenomenológico de Jean-Luc Marion* (São Paulo: Edições Loyola, 2016).

filosófico do Deus Criador ao Deus da Revelação em base do que se chamará a grande cesura metodológica.

2.1 O percurso integral da discursividade teórica universal

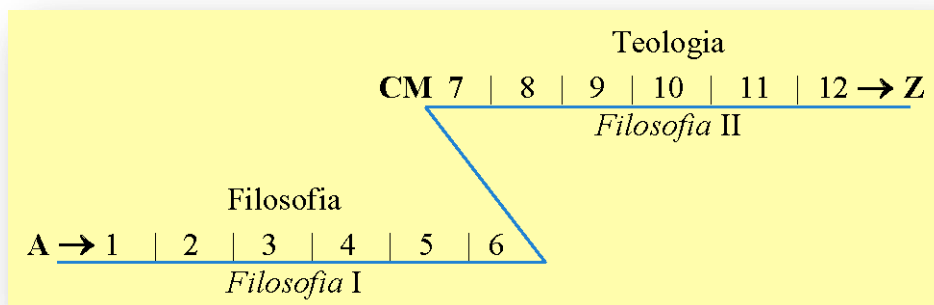
[1] Toda concepção ou, falando mais tecnicamente, toda teoria bem elaborada pressupõe um determinado percurso discursivo, um percurso que parte da formulação de uma temática em forma de uma ou mais questões, de conceitos iniciais, de premissas, em uma palavra: de elementos teóricos iniciais, e que conduz ao fim almejado, i. é à completude da concepção ou teoria, sendo então que a temática tratada é explicitada plenamente. Como concepções ou teorias universais, tanto a filosofia como a teologia baseiam-se numa discursividade universal assim entendida. Esta pode ser expressada pelo seguinte diagrama:



A é o ponto de partida e **Z** é o ponto de chegada, i. é representa a concepção ou teoria em estado completo. Já aqui se pode ver que a concepção/teoria pode ser exposta tanto seguindo o percurso **A → Z** (o que é mais natural e comum) como seguindo o percurso inverso **Z → A**. Embora o percurso seja o mesmo quanto ao seu conteúdo, a direção inversa tem consequências notáveis na perspectiva metodológica, lógica e argumentativa.

Agora é possível explicar esta estrutura do percurso discursivo por meio de um diagrama detalhado aplicado ao tema da conferência.

FILOSOFIA: percurso discursivo progressivo-estrutural-implicacional



LEGENDA:

A = ponto de partida do processo discursivo filosófico

→ = processo discursivo filosófico de explicitação progressiva-estrutural-implicativa

| 1 | 2 | 3 | ... = etapas do processo discursivo filosófico

CM = Cesura Metodológica: passagem da dimensão “sistemático-especulativa” para a dimensão “sistemático-histórica” (com adição de hermenêutica e da fenomenologia) da história da revelação

Z = Ponto último do processo discursivo progressivo filosófico (Deus revelado)

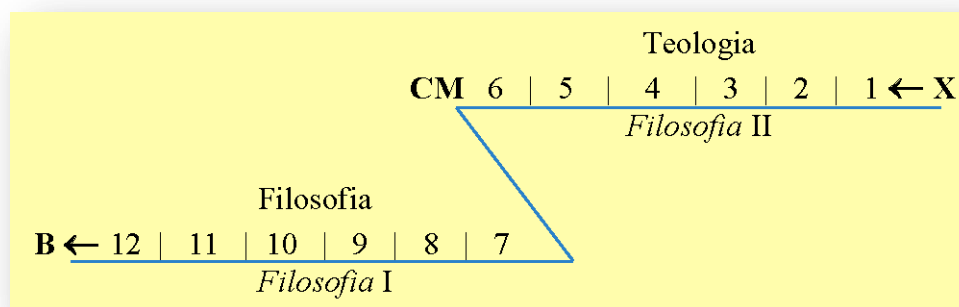
Filosofia = Filosofia entendida tradicionalmente como distinta da Teologia

Teologia = Teologia entendida tradicionalmente como distinta da Filosofia

Filosofia I = Primeira etapa da Ciência Unitária Universal

Filosofia II = Segunda etapa da Ciência Unitária Universal (que abarca também a Teologia entendida tradicionalmente como distinta da Filosofia).

TEOLOGIA: percurso discursivo regressivo-infra-estrutural-presuposicional



LEGENDA:

X = Ponto de partida do processo discursivo teológico (Deus revelado)

← = processo teórico de explicitação regressivo-presuposicional (reconstrução de todo o longo percurso das pressuposições)

... | 3 | 2 | 1 | = etapas do processo discursivo teológico

CM = Cesura Metodológica: passagem da dimensão da teoria “sistemático-histórica” (com adição de hermenêutica e fenomenológica) da história da revelação para a dimensão “sistemático-especulativa” pura

B = Ponto de chegada do processo teórico regressivo-presuposicional teológico completo

Filosofia = Filosofia entendida tradicionalmente como distinta da Teologia

Teologia = Teologia entendida tradicionalmente como distinta da Filosofia

Filosofia I = Primeira etapa da Ciência Unitária Universal

Filosofia II = Segunda etapa da Ciência Unitária Universal (que abarca também a Teologia entendida tradicionalmente como distinta da Filosofia).

2.2 Elementos metodológicos básicos do percurso discursivo filosófico

Nesta seção será apresentado um esboço dos elementos básicos do *conteúdo explicitado* do percurso filosófico. Com respeito ao conteúdo do percurso teológico, serão feitas mais abaixo somente algumas observações.

2.2.1 "Quase-definição" das filosofia sistemático-estrutural

Entendo por percurso filosófico a exposição de uma filosofia estritamente e detalhadamente sistemática; chamo-a filosofia sistemático-estrutural, pela razão de que o conceito de estrutura ocupa nela um lugar absolutamente central. No início apresento o que chamo de "quase-definição" desta filosofia ("quase-definição" no sentido de "definição programática"), a saber: "a filosofia sistemático-estrutural é a teoria das estruturas mais gerais ou universais do irrestrito universo do discurso". Essa formulação parece estranha – e realmente é; além disso, não só é inusitada, mas é também absolutamente original. Ela capta os fatores essenciais que a evolução filosófica desde os albos da filosofia na antiga Grécia até o dia de hoje evidenciou como sendo indispensáveis para esclarecer e programar adequadamente o pensamento filosófico, sem ter alguma vez chegado a captar e articular sua unidade. O que a "quase-definição" faz é articular explicitamente a unidade destes fatores. Mas não é possível esclarecer aqui detalhadamente esta (quase-)definição. (Consulte-se para isso meu livro *Estrutura e Ser. Um quadro teórico para uma filosofia sistemática*.¹¹)

Aqui só direi algumas palavras sobre o conceito de "irrestrito universo do discurso", que é imprescindível para a temática desta conferência. Esta formulação torna claro que a conjunção de linguagem e do todo da dimensão comumente chamada "realidade" é central para a filosofia sistemática. No início do empreendimento sistemático a expressão 'irrestrito universo do discurso' é uma expressão fundamentalmente neutra, mas ao mesmo tempo determinativa de uma direção clara a seguir. Aqui já se mostra que a linguagem tem nesta filosofia um lugar simplesmente central; mas deve-se precisar imediatamente: trata-se não da linguagem assim chamada ordinária ou natural, mas sim de uma linguagem filosófica. Note-se que a expressão 'irrestrito universo do discurso' tem um sentido simplesmente e rigorosamente universal: não há nada que possa escapar ao discurso, contrariamente ao que muitos admitem, a saber que não se pode falar de certas coisas. Ao dizer isso, estes autores estão precisamente falando "destas coisas" e, assim, cometem uma autocontradição.

Aqui caberia fazer uma pequena alusão a uma famosa frase em que essa autocontradição aparece de forma inquestionável, mas certamente vista e querida pelo autor. Trata-se da última frase do *Tractatus logico-philosophicus* de L. Wittgenstein que reza: "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen. – Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar."¹² Ao dizer "sobre aquilo de que não se pode falar", o autor está a precisamente falando sobre algo, caracterizando-o. Ademais: se não se poderia falar de algo, não haveria (porque se deveria (porque atrai o se) calar. Em verdade, tais formulações têm um caráter retórico e, às mais das vezes, propositadamente paradoxal.

Na evolução da exposição o conceito de "irrestrito universo do discurso" se explicita sempre mais por meio da introdução de novos termos, sobretudo: 'realidade', 'mundo' e, por último, pelo conceito absoluto e definitivo: 'SER'. A teoria do *Ser como tal e como um todo* é a última parte, a coroa da filosofia sistemático-estrutural.

Para dizer logo: O termo e o tema "Deus" no percurso filosófico só aparecerão respectivamente só serão tratados no quadro da teoria do *Ser como tal e como um todo*. A filosofia sistemático-estrutural não reconhece as assim chamadas provas da existência de Deus (as cinco provas de Tomás de Aquino e as muitas outras surgidas no decorrer da história). (A única exceção, mas somente parcial, é o assim chamado argumento ontológico formulado pela

¹¹ S. Leopoldo: Editora Unisinos. 2008; cf. pp. 32 ss.

¹² L. Wittgenstein, *Schriften* 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969, seção 7, p. 83.

primeira vez por Anselmo de Cantuária. Digo “exceção parcial”, pois que este argumento, para ser válido, necessita uma profunda reformulação.) A razão desta rejeição reside na circunstância que todas estas provas se baseiam num fenômeno isolado que é somente um segmento do todo da realidade; deste segmento em base de um princípio metafísico estabelecido *ad-hoc*, essas provas pretendem chegar à conclusão que existe um supremo fator explicativo do fenômeno em questão, como p. ex com respeito ao fenômeno do movimento a conclusão é que existe um primeiro supremo movente. E em tais provas a conclusão é logo identificada com Deus, como faz Tomás de Aquino no final de todas as suas cinco vias.¹³ Este é, em minha opinião, o maior erro metodológico que o Aquinate cometeu. Ao contrário de toda esta grande tradição e prática metafísicas, a filosofia sistemático-estrutural só chega a Deus explicitando a dimensão universal do Ser, como mostrarei mais adiante.

2.2.2 O conceito de quadro referencial teórico sistemático

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

Simplificando muito, pode-se dizer que um quadro teórico compõe-se essencialmente de quatro elementos: uma linguagem, uma sintaxe/semântica, uma lógica e uma ontologia e teoria do Ser. (Por “ontologia”, em conformidade com a etimologia da palavra, entendo tão somente uma teoria dos seres/entes; dela distingo claramente a Teoria do Ser.) Muitos filósofos consideram também a teoria do conhecimento (epistemologia) como um quinto elemento. Segundo a filosofia sistemático-estrutural a dimensão epistêmica não constitui uma parte essencial de uma teoria.

Uma linguagem adequada, pelo contrário, é um componente essencial de toda teoria e em geral de todo discurso teórico, porque uma teoria ou um discurso teórico deve ser articulado. A filosofia sistemático-estrutural desenvolve o conceito de uma linguagem *filosófica*, que, ao contrário da linguagem ordinária ou natural, reconhece apenas sentenças primas, i.e. sentenças sem a estrutura sujeito-predicado, p.ex. “chove”. A razão disso é que sentenças com a estrutura sujeito-predicado implicam uma ontologia ininteligível e incoerente. Note-se, porém, que o filósofo pode continuar a usar sem problema sentenças com a estrutura sintática sujeito-predicado (como poderia ele evitá-lo se fala alemão ou português, etc.?). A questão da sintaxe não é decisiva, mas sim a da semântica. Sentenças com a estrutura sujeito-predicado e seus

¹³ Cf. *Summa Theologiae* I q. 2 a. 3.

componentes são *reinterpretadas* como *abreviações* cômodas de um grande número de *sentenças primas*.

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

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

As três espécies fundamentais de estruturas – lógico-matemáticas, semânticas e ontológicas –, que formam a dimensão estrutural, são concretizadas em sua aplicação aos dados, donde resulta que elas aparecem como as estruturas dos dados. Ou inversamente: os dados são incorporados nas (na dimensão das) estruturas. No curso deste processo os dados justamente não permanecem como “algo pronto” uma vez por todas, mas são transformados, esclarecidos, elevados ao plano da máxima inteligibilidade possível. A “confluência” de datum/dados e estrutura(s) é o ponto absolutamente central da filosofia sistemático-estrutural e a grande tarefa que ela deve enfrentar.

2.2.3 A falta de clareza da “questão do Ser”

O jogo recíproco entre estruturas e dados constitui propriamente a maneira de proceder da formação de uma teoria filosófica. O que impulsiona este jogo recíproco para formas e graus ulteriores e mais elevados são as questões que o pensamento teórico pode e deve colocar, ao estar situado em um nível teórico previamente determinado, ou seja, alcançado, de formação da teoria. Uma vez que for alcançada uma determinada forma ou um determinado nível de compreensão da relação entre estruturas e dados, tem-se como resultado e, ao mesmo tempo como novo “datum”, um grande novo “estado-de-coisas”, que dá ocasião a questões como: Como deve ser entendido e explicado tal estado-de-coisas? Como se conectam os elementos que compõem este estado-de-coisas? E assim por diante.

A tarefa filosófica é completada tão somente quando é alcançado aquele estado-de-coisas (no sentido explicado), que já não dá ocasião a nenhuma questão ulterior que tenha sentido. Numa simplificação extrema pode-se dizer que este ponto é atingido, segundo a filosofia sistemático-estrutural, quando a questão do Ser é levantada e tratada. Neste caso, a própria questão do Ser, na verdade, só será adequadamente articulada, se é colocada e explorada uma série de (sub)questões, que especificam a própria questão do Ser.

A questão do Ser foi provavelmente a que ao longo da história da filosofia sofreu as maiores, mais frequentes e mais disparatadas transformações. Esta afirmação torna-se evidente se se considera que muitos significados diferentes foram (e são) associados à palavra 'Ser'. Para mencionar apenas alguns exemplos notáveis: Aristóteles considera apenas a palavra grega 'ὄν', que não significa "Ser", mas "ente". Só com Tomás de Aquino o *esse* adquire um lugar importante no pensar filosófico e teológico. Particularmente crassa é a diferença entre a compreensão de "Ser" em Kant e Hegel. Para o filósofo crítico Kant "Ser [...] manifestamente não é um predicado real ... [...]. Ele é apenas a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas"¹⁴, ao passo que para o filósofo dialético-especulativo Hegel "o Ser [...]" é o "imediatamente indeterminado"¹⁵.

O grande inovador da questão do Ser no século XX foi Heidegger. Dele é a afirmação global, segundo a qual toda a história da filosofia se caracteriza pelo esquecimento do Ser. A afirmação de Heidegger é amplamente justificada. Com efeito, exceto, até certo ponto, em Tomás de Aquino, na grande tradição da metafísica, particularmente na de orientação cristã, o Ser não foi tematizado. Esta metafísica se entende plenamente no sentido aristotélico como a teoria do ente enquanto ente (ὄν ἢ ὄν, *ens quatenus ens*). Tomás, na verdade, viu claramente a distinção entre Ser e ente, entendeu, contudo, o *esse* apenas como *actus essendi*, o que é uma compreensão muito unilateral e inadequada de *esse*. Além disso, o *esse como actus essendi* é, sem dúvida, uma ideia central para ele, mas permanece inserida na conceitualidade ontológica aristotélica, que é inteiramente inadequada.

Como pode a questão do Ser ser tratada? Em primeiro lugar, é necessário levantar uma questão prévia: Como deve ser entendida a questão do Ser? Formulando com mais precisão: Como "Ser" deve ser entendido?

Aqui se manifesta uma dificuldade fundamental e, ao mesmo tempo, um erro fundamental, encontrados com frequência na história da filosofia. Um caso paradigmático é precisamente o modo de proceder do filósofo que renovou a questão do Ser: Heidegger. No início de *Sein und Zeit* ele coloca "a questão do sentido de Ser"¹⁶. Nos seus textos mostra-se a falta de clareza e a confusão a respeito do modo como esta questão deve ser entendida, ou seja, como Heidegger a entendeu ou não entendeu. Refere-se Heidegger à expressão (a palavra) 'Ser' ou ao conceito "Ser"? Isto fica inteiramente sem esclarecimento em seu texto. Não obstante, ele tem o grande mérito de ter renovado a questão do Ser. Mas o seu tratamento ulterior da questão é não apenas altamente problemático, mas simplesmente inviável.¹⁷

¹⁴ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* (Akademieausgabe, Band III), B 626.

¹⁵ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 21: *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Seyn* (1832), 68.

¹⁶ Heidegger, M., *Sein und Zeit* (Gesamtausgabe, Band 9, 1977), título da Introdução, 3.

¹⁷ Cf. Puntel, L. B., *Ser e Deus. Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion*, capítulo 2.

2.2.4 A determinação ou significação mínima de "Ser"

Se a questão do Ser é reconhecida e colocada, a primeira iniciativa a tomar é mostrar o que se entende em geral com ela. Isto significa que se deve pressupor, ou seja, inicialmente explicitar um *significado fundamental e mínimo* da palavra 'Ser'. Levando em conta o emprego dessa palavra na linguagem normal e em toda a tradição filosófica, pode-se dizer que o significado fundamental e mínimo de "Ser" inclui *dois* momentos. O primeiro momento é negativo: *Ser* é a negação de *nada*: *Ser é não-nada*. A palavra 'nada' pode ser tomada em sentido *relativo* ou *absoluto*: No sentido relativo significa a negação de algo determinado, p. ex.: não-homem, não-animal, não-verde, não-teórico. Em sentido absoluto (como *nihilum absolutum*) *nada* significa a negação não só de algo determinado, mas de absolutamente tudo, como quer que se compreenda *tudo*.

O *segundo* momento é o fato que *Ser* representa a "dimensão" mais fundamental, aquém da qual não é possível absolutamente recuar. Por "dimensão" entende-se aqui o que se pode denominar o característico de tudo e de qualquer coisa, das chamadas coisas reais, das chamadas entidades ideais, dos conceitos, das teorias, e assim por diante. "Ser" é pressuposto por todas estas dimensões – mas "Ser" não pressupõe absolutamente nenhuma dimensão ulterior, fundamental, mais originária.

A palavra 'nada' na história da filosofia foi objeto de frequentes confusões e mesmo abusos. O exemplo mais importante em função do objetivo do presente trabalho é a maneira como Heidegger empregou esta palavra em muitas asserções centrais, especialmente em seu conhecido texto *Was ist Metaphysik?* Suas considerações a este respeito, que deram azo a muitas especulações, baseiam-se em uma simples confusão entre o nada relativo e absoluto. Isto não pode ser mostrado aqui pormenorizadamente. Baste remeter às longas considerações a este respeito no meu livro *Ser e Deus*.¹⁸

2.2.5 Excurso: "Ser" e 'existência'

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

Pelo contrário, *Ser* é compreendido como a dimensão universal, que abrange tanto a dimensão do Ser objetivo, do Ser de ou dos entes, portanto, do mundo objetivo, portanto, também da *existência* (no sentido há pouco explicado) quanto a dimensão do intelecto/espírito (com tudo o que lhe pertence). Seria, por conseguinte, absolutamente absurdo perguntar p.ex. se esta dimensão universal "existe". Daí ser possível dizer a respeito da questão de Deus, que a

¹⁸ Cf. *ibidem*. 80 ss.

questão: “Deus existe?”, tão difundida e com tanta frequência levantada e discutida, é uma questão profundamente obscura e sujeita a mal entendidos.

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

2.2.6 *Três vias de explicitação da dimensão universal do Ser*

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

2.2.6.1 *Primeira via: a coextensionalidade intencional do espírito humano com a dimensão universal do Ser*

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

Já na antiguidade Aristóteles formulou este pensamento de uma maneira certamente clássica, ao estabelecer a tese $\psi\upsilon\chi\eta\ \tau\eta\ \theta\nu\tau\alpha\ \pi\acute{o}\varsigma\ \theta\sigma\tau\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ (ao pé da letra: “a alma (o espírito) é de certo modo todos os entes”).¹⁹ Na tradição metafísica latina tornou-se uma espécie de axioma: *anima quodammodo omnia*. Mas todo o alcance desta tese alegada com frequência não é de modo algum compreendido e menos ainda valorizado. Contudo, nesta exposição não é possível entrar mais a fundo nesta questão.

2.2.6.2 *Segunda via: a sentença teórica como explicitação da dimensão universal do Ser*

A segunda via é de certo modo a mais imediata e elegante. Ela consiste na explicitação da dimensão universal do Ser pressuposta pelo operador teórico e, assim, articulada por toda sentença teórica. Para esclarecer esta via, deve-se antes de tudo lembrar que alguns filósofos assumiram a tarefa de aclarar a questão do Ser mediante a tentativa de tematizar a cópula “é” presente em toda sentença com a estrutura sujeito-predicado. Como quer que se considere a capacidade de patentear própria da cópula, esta via não será seguida pela filosofia sistemático-estrutural aqui adotada, e isto já pela simples razão que esta filosofia não reconhece tais sentenças com a estrutura sujeito-predicado.

A via sistemático-estrutural baseia-se em um aprofundado patentear, à luz do conjunto do sistema, de todas as implicações do operador teórico, que precede explícita ou pelo menos implicitamente toda sentença teoricamente compreendida. Toda sentença teórica tem a estrutura: “É o caso que (p.ex. ϕ)”²⁰ Pode-se representar o operador teórico usando o símbolo ‘

¹⁹ Aristoteles, *De anima*, Γ 431 b 21.

²⁰ Esta caracterização do operador teórico inspira-se na seguinte passagem do *Tractatus* de Wittgenstein: “4.5 Die allgemeine Form des [deklarativen] Satzes ist: es verhält sich so und so. [A forma geral da sentença (declarativa) é: É o caso que assim e assim...]” (Wittgenstein, L., *Schriften I*, 43).

Ⓣ'. Então a estrutura formalizada da sentença teórica pode ser assim expressa: Ⓣ ϕ . No presente contexto trata-se de interpretar o operador teórico à luz do sistema no seu conjunto. O operador "É o caso que ..." é o operador teórico absolutamente universal, que não é submetido a nenhuma limitação de qualquer espécie. Seu significado para a filosofia ultrapassa de longe sua pura função de constituir o status teórico de uma sentença. Para mostrá-lo, é necessário ir além de análises meramente gramaticais.

A formulação portuguesa do operador teórico reza: "É o caso que ..." É característico de algumas línguas latinas (o português, o espanhol e o italiano) não antepor a certas frases que consistem só de um verbo (como: 'chove') nenhuma partícula verbal, ao contrário do francês que usa 'il' ('il pleut'), do inglês que usa 'it' ('it rains') e sobretudo do alemão que usa 'es' ('es regnet'). Consequentemente a fórmula do operador teórico em português (e em espanhol e italiano) não contém nenhuma partícula antes do verbo 'é': 'É o caso que... es el caso que...' etc.), ao contrário do francês ('il est le cas que...'), do inglês ('it is the case that...') e, sobretudo, do alemão ('es verhält sich so dass...', como mostra a versão original alemã da fórmula de Wittgenstein). Esta partícula ('il, it, es...'), segundo os gramáticos, não é um sujeito gramatical em sentido propriamente dito; é, como se poderia dizer, um "quase-sujeito".

A filosofia sistemático-estrutural analisa o profundo significado *filosófico* desta partícula. No caso da língua portuguesa, a ausência semiótica da partícula pode ser indicada pelo sinal '(...)'. O operador teórico obtém então a formulação: '(...) é o caso que...'. Em base de uma análise filosófica rigorosa chega-se ao seguinte resultado: '(...)' não é, na verdade, um sujeito no sentido da estrutura sujeito-predicado de sentenças. Não obstante, este conjunto de sinais é um "indicativo" universal de uma dimensão que se articula indiretamente em *todas* as sentenças teóricas. Esta dimensão é o irrestrito *universe of discourse*, que, definido mais precisamente, pode e deve ser designado como a dimensão primordial do Ser. A fundamentação desta tese consiste na simples análise da estrutura das sentenças teóricas à luz de suas pressuposições e implicações. Tome-se a bem simples sentença-prima "(...) chove". Imediatamente se percebe que '(...)' aqui é o indicativo não de um objeto ou de algo semelhante, mas de algo *determinado* apenas de modo totalmente *universal*. Ou melhor: um indicativo de uma posição espaço-temporal qualquer. Se se pensa em uma posição inteiramente determinada, o sentido será p.ex.: *chuva* acontece aqui e agora. Na medida em que isto é articulado, estabelece-se já uma referência a outras e em princípio a todas (reais ou possíveis) posições espaço-temporais, "nas quais" (...) chove. De um modo geral pode-se dizer então: Estabelece-se uma referência a toda a "dimensão *chuva*".

Do ponto de vista filosófico é possível e necessário dar mais um passo, enquanto se diz p.ex.: Com o enunciado "(...) chove" estabelece-se uma referência a qualquer outra "dimensão" do chamado mundo ou realidade, i.e. a tudo com o qual há uma relação explícita, mas também àquilo que não é chuva. Quão longe se vai e até onde se chega por esta análise da simples sentença-prima "(...) chove"? No presente contexto esta análise *ulterior* da simples sentença-prima "(...) chove" será empreendida de maneira muito abreviada e muito descomplicada. Isto acontece na medida em que a sentença prima em questão – como em princípio qualquer simples sentença prima – será completamente analisada e explicitada como uma sentença *teórica*. Assim a sentença prima tem o seguinte conteúdo explícito: (...) ₁ é o caso que (...) ₂ chove". Os dois acontecimentos são indexados com '(...)' ₁ resp. '(...)' ₂. '(...)' ₂ é claramente um indicativo de uma posição espaço-temporal especial, p.ex. aquela na qual justamente "(...) chove". Mas '(...)' ₁ é um indicativo de um tipo completamente diferente, i.e. um indicativo de

uma dimensão completamente diferente, ou seja, da dimensão absolutamente universal do irrestrito *universe of discourse*. Isto pode ser mostrado brevemente deste modo: Ao contrário de '(...)₂', que é o indicador imediato de uma determinada posição espaço-temporal, o meta-(...)₁ não se refere a nada determinado, único, limitado, mas é absolutamente aberto a tudo, a todos os casos do operador teórico. (...)₁ é o indicativo da dimensão absolutamente universal.

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

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

2.2.6.3 Terceira via: a dimensão universal do Ser como a configuração máxima de todas as configurações

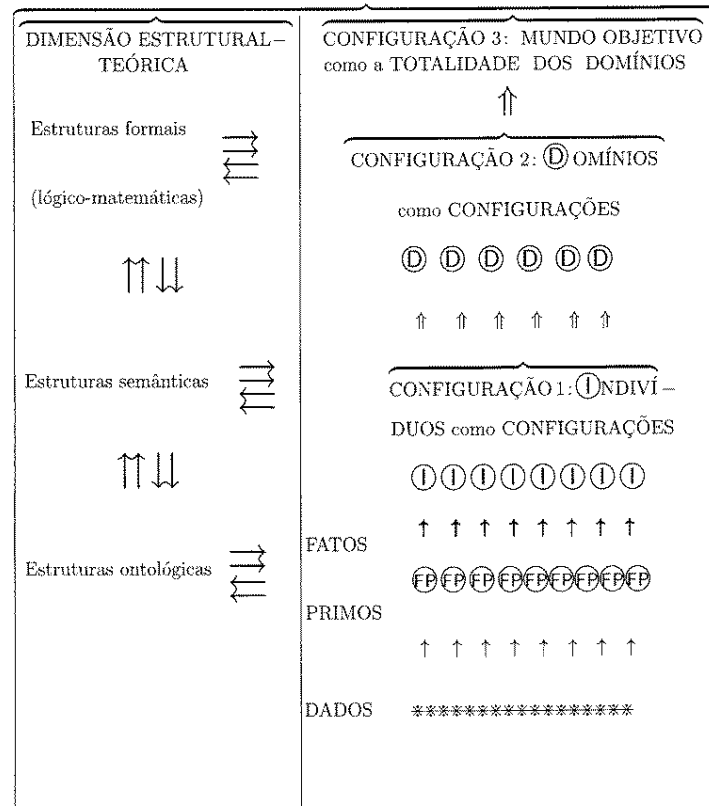
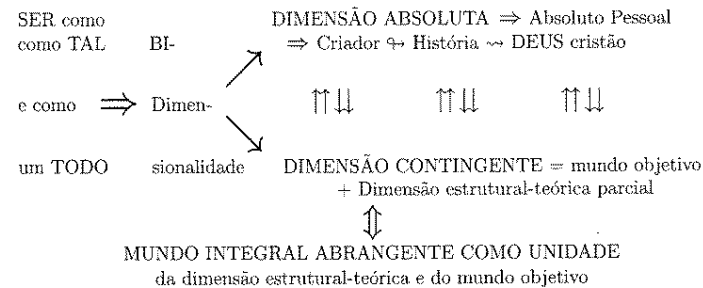
Ao contrário das duas primeiras vias para o descobrimento da dimensão do Ser, a *terceira via* é acentuadamente determinada por considerações relativas ao *conteúdo*. É um processo de construção, um processo de baixo para cima. Não pretende começar com a célebre "questão do Ser". Ao invés, a expressão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

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

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

ARQUITETÔNICA DA TEORIA SISTEMÁTICO-ESTRUTURAL DO SER

DIMENSÃO ABSOLUTAMENTE UNIVERSAL DO SER PRIMORDIAL
COMO CONFIGURAÇÃO MÁXIMA DE TODAS AS CONFIGURAÇÕES



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

O ponto de partida são os *dados* no sentido técnico já esclarecido desta expressão. Estes dados são compreendidos em um primeiro passo como sentenças primas, que exprimem proposições primas, e estas, se verdadeiras, como fatos primos. Os fatos primos, mesmo os

simples, são estruturas ontológicas, mais exatamente estruturas primas ontológicas.²¹ (Em vez de “estruturas” pode-se dizer também “configurações” ou “conexões”; ambas as expressões são entendidas como sinônimas na filosofia sistemático-estrutural). As simples estruturas primas ontológicas são absolutamente as “menores e mínimas” estruturas-conexões. Como tais ou tomadas isoladamente elas representam uma abstração. Mas as estruturas “concretas”, i.e. “complexas”, são *configurações* de fatos primos, i.e. são *fatos primos complexos*. Para um primeiro esclarecimento da filosofia sistemático-estrutural basta partir daquelas configurações que se chamam *indivíduos* (em sentido pleno), como seres vivos, pessoas, etc. Um indivíduo assim entendido, p.ex. um homem determinado, é uma estrutura ou configuração ou, como se dirá aqui na maioria das vezes, conexões, altamente complexas. No diagrama esta configuração é denominada “configuração 1”.

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

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

Ao contrário do significado limitado de “mundo” como “mundo objetivo” (aqui indicado brevemente como “mundo”), mundo no sentido *abrangente* é entendido como o *mundo integral*, que abrange a dimensão sistemático-estrutural e a dimensão do mundo objetivo, ou que indica a unidade das duas dimensões. A distinção entre “mundo” e “Mundo integral” é decisiva para a concepção sistemático-estrutural no seu conjunto. É fácil mostrar, como já se fez acima, como mundo, o mundo objetivo, deve ser compreendido. Mas como se deve compreender o *Mundo integral*?

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

É revelador notar que a filosofia analítica no seu todo mal levanta esta questão. Pelo contrário, essa filosofia desenvolve suas teorias em base da *distinção* entre as duas dimensões, sem que a própria distinção ou diferença seja tematizada. Se hoje a maioria dos filósofos analíticos afirma uma redução do espírito humano à dimensão física, esta posição não deixa de maravilhar. Com efeito, deste modo a dimensão que aqui é designada como teórica, que



XII Simpósio Internacional Filosófico -Teológico "Filosofia e Teologia: relações e tensões"

De 05 a 07 de outubro no campus da FAJE

²¹ Para maiores esclarecimentos cf. Puntel, L. B., *Estrutura e Ser*, capítulo 3.

ordinariamente é chamada a dimensão do espírito, do pensar, do mental, a dimensão ideal etc., é reduzida simplesmente à dimensão física. Com isso se defende de fato uma concepção determinada sobre a relação – e assim também a unidade – de “espírito” e mundo, relação tal, contudo, que não atinge de modo algum o ponto em questão. Com efeito, o espírito (e, portanto, a dimensão teórica) não é simplesmente um “fragmento” ou “elemento” no/do mundo, antes é aquele “ponto” (no) do mundo, que abrange intencionalmente o mundo inteiro, que é coextensivo intencionalmente com o mundo inteiro. No entanto, neste contexto não se avançará mais na discussão desta problemática que se impõe da parte da filosofia analítica.

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

2.3 Traços fundamentais de uma teoria do Ser no seu todo

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

2.3.1 Observações metodológicas

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

2.3.2. A dimensão universal do Ser como bidimensionalidade do Ser

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

[1] Parte-se da ideia amplamente difundida entre muitos, inclusive filósofos e cientistas, segundo a qual *tudo é contingente*. Neste caso, “tudo” designa o que na filosofia sistemático-estrutural é denominado o Ser como tal e no seu todo. A demonstração visa a refutar tal tese, o que acontece pela apresentação de uma prova indireta. À luz da terminologia tradicional, poder-se-ia dizer que o estado-de-coisas explicitado argumentativamente é um estado-de-coisas eminentemente *metafísico*. O argumento não faz nenhum pressuposto absolutamente em nenhuma região concreta ou a respeito de espaço e tempo, ao contrário do que az a terceira via.²² Antes que este argumento seja esclarecido e efetuado, é necessário indicar que ele articula um estado-de-coisas extremamente abstrato e maximamente universal. Extrai daí, porém, uma consequência absolutamente fundamental inaceitável, que a tese da contingência universal (i.e. da tese que tudo é contingente) implica: a possibilidade do nada absoluto.

A demonstração tem a forma da figura lógica chamada *modus tollens*: Se *p*, então *q*; ora, não *q*; logo não *p*. Formulada muito abstratamente, a demonstração tem a estrutura:

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

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

A premissa principal não deveria ser problemática, já que resulta de uma análise dos conceitos de contingência, de possibilidade e de absoluta necessidade. Se absolutamente tudo (todos os entes e o Ser como tal) é contingente, então seria (ou teria sido) possível, que nada fosse. O significado exato da segunda premissa poderia não ser talvez imediatamente patente, mas é muito fácil, demonstrá-lo. “Possível” significa em todo caso “*ser possível*”. Ora, tente-se pensar a sentença “o nada absoluto é/seria possível”. Isto significaria que o nada absoluto

²² Já nesta perspectiva o argumento distingue-se de maneira radical da famosa terceira via que Tomás de Aquino formulou para provar a existência de Deus (cf. *Suma Teológica*, I, q. 2, a.3). Além da diferença já indicada no texto, há outras duas diferenças de caráter absolutamente fundamental. A primeira consiste no fato que o argumento a ser apresentado não é em hipótese nenhuma um argumento para provar a existência de Deus; o tema “Deus” não aparece aqui, como ainda será mostrado. A segunda diferença, filosoficamente mais importante, é o fato que a terceira via do Aquinate só tematiza (os) entes, enquanto que o argumento a ser exposto tematiza o Ser como tal e como um todo.

poderia *ser*. Mas isto é uma perfeita contradição, já que “nada” indica ou significa justamente a exclusão absoluta de “Ser”. Pode-se aqui oferecer ainda outros argumentos. Para tanto se remete ao livro *Estrutura e Ser*.²³

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

2.3.3 O Ser absolutamente necessário como Ser espiritual

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

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

O próximo passo na explicação da relação entre a dimensão absolutamente necessária e a dimensão contingente do Ser consiste em mostrar que a dimensão absolutamente necessária do Ser deve ser concebida como *Ser espiritual*, sendo que “Ser espiritual” significa aqui ser dotado

²³ Para ulteriores esclarecimentos cf. Puntel, L. B., *Estrutura e Ser*, capítulo 3.

de “inteligência, vontade e liberdade”. Pode-se então, apoiando-se numa terminologia hoje muito difundida, dizer também: Ser *peçoal* absolutamente necessário. Neste caso, é preciso, porém, ter em conta que a palavra “peçoal(l)” facilmente pode dar ocasião a mal entendidos muito molestos. Como fundamentar este passo que tem tão amplas consequências?

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

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

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

Pertence à definição dos entes contingentes, que eles de fato são, mas poderiam não ser, portanto, que eles não são necessariamente. Isto significa, porém, que eles não são a partir de si mesmos; dito de outro modo: que o fato que eles sejam, não é explicável por eles mesmos. Se os entes pudessem não ter sido, então se impõe a questão irrecusável, como eles, por assim dizer, “chegaram ao Ser”. Se eles não chegaram ao Ser a partir de si mesmos e por si mesmos, eles chegaram ao Ser a partir *de outro*. Mas o que pode absolutamente falando significar aqui “a partir de outro”? Por suposto, o único que entra em questão e que responde a questão não de qualquer modo, mas definitivamente, é o Ser espiritual absolutamente necessário. Mas, uma vez que este é o Ser *livre* absolutamente necessário, a liberdade entra imediatamente em jogo,

ao se tratar da resposta à questão levantada. A dimensão contingente do Ser chegou ao Ser pela liberdade absoluta do Ser absolutamente necessário.

Este estado-de-coisas deve ser adequadamente expresso assim: O Ser livre absolutamente necessário *pôs no Ser* a dimensão contingente dos entes, e, de fato, *absolutamente* no sentido de que nada anterior ou subjacente ou fosse pressuposto. A *posição* (no sentido ativo: posicionamento) *no Ser da dimensão contingente dos entes pelo Ser livre absolutamente necessário, no sentido explicado*, é o que quer dizer a ideia da *criação* adequadamente articulada.

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

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

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

2.3.4 O Ser absolutamente necessário explicitado como espírito e a "questão de Deus"

No âmbito da metafísica cristã tentou-se sempre ao longo da história chegar a Deus da maneira mais rápida possível. Foi assim que muitos metafísicos sem muita cerimônia identificaram o "Ser" de Heidegger mais ou menos com Deus. Depois que Heidegger desde a metade da década de 30 considerou não mais "Ser", mas "acontecimento apropriativo" (*Ereignis*) como a palavra-

chave de seu pensar, muitos pensadores cristãos de novo identificaram rapidamente “acontecimento apropriativo” com “Deus” ou Deus com “acontecimento apropriativo”. Em meus escritos mostrei extensamente que este procedimento é errôneo, já que assim não se faz jus nem ao *Ser* nem a *Deus*. Somente uma explicação paciente, metódica e rigorosa do Ser, mais exatamente: uma auto-explicação do Ser – entendida inicialmente no sentido daquilo que foi denominado neste trabalho a dimensão originária e universal do Ser – permite esclarecer a questão como se relacionam reciprocamente *Ser* e *Deus*: “Deus” mostra-se então num estágio muito avançado da (auto) explicação do Ser como o Ser *plenamente explicitado*, como *esse plenum*.

Somente neste ponto, i.e. depois que a dimensão absolutamente necessária do Ser foi explicitada como Ser espiritual e pessoal e finalmente criador absolutamente necessário, introduz a filosofia sistemático-estrutural a palavra ‘*Deus*’ e o conceito correspondente “Deus” na exposição filosófica. Este ponto deve ser explicado e fundamentado com muito cuidado, já que tem um significado que mal se pode estimar para a discussão atual da questão de Deus. A concepção sistemático-estrutural é capaz de superar obscuridades fundamentais, mal entendidos, posições unilaterais e falsas do problema neste âmbito e assim criar uma clareza fundamental.

2.4 O percurso discursivo filosófico do Deus Criador ao Deus da Revelação: a cesura metodológica

Tendo a filosofia sistemática avançado até ao ponto de explicitar a dimensão absolutamente necessária do Ser como absoluto-criador, a questão que se coloca é se são possíveis ou até irrenunciáveis determinações mais amplas do absoluto-criador. Nessa altura, ocorre uma profunda cesura metodológica no procedimento sistemático. Pois determinações mais amplas do absoluto-criador, que vão além das determinações da inteligência absoluta, da vontade absoluta ou da liberdade absoluta da vontade e da pessoalidade, não são mais explicitáveis e muito menos deriváveis a partir de nenhum lugar, mas dependem de um fator decisivo, a saber, da liberdade do absoluto-criador.

Esse fator pode ser esclarecido pelo recurso à análise do exemplo “ser humano livre”. Depois de caracterizar o que é um ser humano livre, surge muito naturalmente o desejo de saber mais sobre o que é a liberdade humana e, assim, o ser humano. Este desejo só pode ser satisfeito, se é possível elaborar mais determinações de um “ser humano livre”; para realizar isso, há somente um caminho a seguir: é preciso examinar a *história* das decisões livres do(s) ser(es) humano(s). De modo bem análogo, é o que ocorre com as determinações ulteriores do absoluto-criador livre: suas determinações mais amplas resultam da “história” de sua liberdade e, assim, da sua auto-manifestação. Para descobrir se há tal história ou não, deve-se analisar a *história mundial* e, nela, muito especialmente a história das grandes religiões.

Esse passo, que consiste em trazer à baila a liberdade do absoluto-criador, pode parecer bastante ousado e até incompreensível e inventado. Não é. O passo é absolutamente consequente. Isso pode ser mostrado sucintamente com base em *duas* ponderações.

Quando se aceita com base em argumentos, como faz a filosofia sistemático-estrutural, que o ser *livre* (pessoal) absolutamente necessário de modo *absolutamente livre* criou, isto é, posicionou no Ser a dimensão contingente dos entes, então o mundo – e é isso que é a dimensão contingente dos entes – deve ser visto à luz de uma, mais exatamente: da liberdade absoluta. Nesse caso, a *primeira* grande pergunta a ser levantada será: o raio de ação da liberdade absoluta estendeu-se só até o ponto que chamamos a criação do mundo? Se o raio da

de ação da liberdade absoluta acaba ou não acaba neste ponto, isso depende, como no caso do ser humano livre acima descrito, única e exclusivamente dela mesma, da liberdade absoluta. A decisão livre do absoluto-criador não pode ser “medida” ou “derivada” *a priori* ou como quer que seja, senão não se poderia falar de uma liberdade autêntica. Ela só pode ser apurada com base na história dessa liberdade. Portanto, é forçoso, nesta altura da explicação da dimensão original universal do Ser, trazer à baila a liberdade divina.

Em segundo lugar, torna-se premente aqui de forma direta a pergunta ulterior: se há uma história da liberdade absoluta, onde ela poderia se manifestar – ou ainda mais concretamente: onde ela possivelmente se manifestou? Não podemos determinar *a priori* “as modalidades da liberdade absoluta”, isto é, não se pode dizer *a priori* que a liberdade absoluta de Deus só se pode manifestar desta ou daquela maneira. Porém, de qualquer modo, pode-se e até deve-se dar a essa pergunta a seguinte resposta geral: se e como a liberdade absoluta de Deus se manifestou, só pode ser apurado quando se “estuda” a história mundial. Ora, há na história mundial a história da religião (das religiões). E naturalmente é possível constatar que há religiões que, em sua própria maneira de entender-se, apoiam-se numa suposta história da liberdade absoluta e, assim, de uma auto-manifestação divina. Esse é o caso, embora não exclusivamente, mas em primeiríssimo lugar, da religião judaico-cristã, do judaísmo e do cristianismo.

Nesse ponto, o filósofo que pergunta por uma “determinação” mais ampla do absoluto-criador absolutamente necessário, deve, portanto, dedicar-se ao estudo filosófico da história mundial ou da história da religião (das religiões). Ora, essa dedicação representa uma tremenda virada metodológica e temática, mais exatamente: uma cesura. A partir desse momento, ele está lidando com a história, com fenômenos históricos a serem descritos e interpretados. A partir de agora, o método deve ser, não de modo exclusivo, mas ao menos no início, preponderantemente fenomenológico e hermenêutico. Em todo caso, esse filósofo, ao pensar em termos sistemático-estruturais, interpretará a história mundial ou a história da religião (das religiões) diante de um grande pano de fundo sistemático-filosófico.

O filósofo não pode reconhecer ou respeitar aqui nenhum limite, seja de que espécie for, especialmente limites estabelecidos por comunidades religiosas, sobretudo pelas igrejas cristãs. (Esse tema será abordado na parte 3.) Toda a temática da interpretação das religiões mundiais é uma temática que, em todo caso e em termos fundamentais, diz respeito à filosofia.

No centro da religião judaico-cristã, consta o conceito da revelação de Deus. Este é o *fenômeno, a manifestação par excellence* da liberdade de Deus. E o que se mostra nessa revelação de Deus traz à tona “determinações” mais amplas de Deus. Conforme a longa tradição cristã, aquilo que é interpretado como a revelação de Deus constitui o domínio exclusivo daquela disciplina chamada teologia cristã, sendo negada peremptoriamente à filosofia qualquer possibilidade e competência para tratar desse fenômeno da revelação. A filosofia sistemático-estrutural de nenhuma maneira reconhece esse limite tradicionalmente imposto à filosofia. Mas, como se mostrou na primeira parte desta conferência, também da parte da teologia não pode (mais) ser levantada uma objeção de princípio contra a competência e aptidão da filosofia para tratar o que na teologia é considerada a esfera da auto-comunicação de Deus. Essa problemática será tratada conclusivamente na parte 3, logo a seguir.

3 Considerações conclusivas

3.1 Consequências para a problemática da relação entre “filosofia” e “teologia”

A concepção esboçada tem consequências profundas para a relação entre “filosofia” e “teologia”. Das reflexões feitas deve-se inferir que a compreensão tradicional da relação entre filosofia e teologia (cristã) deve ser redefinida. Filosofia e teologia compõem fundamentalmente *uma única ciência universal*, não no sentido de uma identificação simples, mas no sentido de que o *domínio temático*, com o qual a teologia *cristã* se ocupa(va) tradicionalmente, é entendido como aquela parte da filosofia que esta tematiza *quando* ela executa efetivamente a cesura metodológica acima descrita e o ponto de mutação metodológico dela decorrente. Note-se que se trata de uma identidade *temática*, não de uma identidade da atitude teórica do filósofo e do teólogo, como ainda será explicado. Aqui é meramente possível citar e aclarar quatro problemas ou complexos de problemas, visando excluir ao menos os mal-entendidos mais notórios.

[1] O primeiro problema é de natureza mais terminológica. Seria possível denominar mais exatamente a *ciência universal unitária* aqui sugerida? Deve estar claro desde o início que não se pode simplesmente aplicar a ela uma das duas designações ‘filosofia’ ou ‘teologia’ sem maiores qualificações. Do ponto de vista histórico, oferecer-se-ia de imediato a designação ‘filosofia cristã’. No entanto, essa designação não é aceita aqui, e isto por *duas razões*.

Em primeiro lugar, historicamente, esta expressão foi submetida a tantas interpretações frequentemente tão divergentes e até contraditórias que já por essa razão o uso dessa designação não seria recomendável. Além disso, o epíteto “cristã”, considerado em si mesmo, isto é, independentemente de seu uso histórico nesse contexto, *pode* designar toda uma série de estados de coisas, entre os quais constam: dogmas assumidos, uma determinada postura (a fé), uma determinada ação executada, um determinado fator externo à filosofia e outras coisas mais. Geralmente a expressão ‘filosofia cristã’ neste contexto é entendida no sentido da “*fé* (cristã)”. Mas a palavra ‘fé’, que possui uma história extraordinariamente complexa e polissêmica e que remonta à Bíblia, é um termo usado com extrema frequência, especialmente em fórmulas como “fé e razão”, “filosofia e fé” etc., mas que, por ser indeterminado, ambíguo e confuso, deve ser simplesmente qualificado como imprestável.

Para além deste aspecto, deve-se ressaltar que, segundo a autocompreensão da filosofia sistemático-estrutural, a designação ‘filosofia cristã’ deveria ser rejeitada se se referisse a uma filosofia baseada numa postura, motivação ou inclusive inspiração dada de antemão pela ou desenvolvida “à luz da fé cristã” ou com base explícita no “exercício da fé cristã”. Nenhuma dessas diferentes variantes do significado de “cristã” se coaduna com a filosofia sistemático-estrutural aqui sustentada, de modo que não seria apropriado usá-la aqui.

Em segundo lugar, há dúvidas objetivas. Porque, em princípio é possível que a cesura metodológica apontada acima ou o ponto de mutação metodológico decorrente dela, concretamente: a circunstância de o filósofo sistemático-estrutural “entrar na/ocupar-se com a história”, pode levar a uma interpretação da história do mundo ou da religião bem diferente da cristã. O “*ponto de chegada*” cristão favorecido e sustentado nesta conferência para este último grande passo sistemático representa em princípio apenas *uma* possibilidade. Não seria, portanto, apropriado aplicar a *toda* a filosofia sistemático-estrutural uma qualificação que

designa apenas esse “ponto de chegada”, o ponto de chegada “cristão”. Enquanto não se elabora detalhadamente o percurso discursivo após a aplicação da cesura metodológica – o que até agora a filosofia sistemático-estrutural não fez –, não se podem excluir outras versões (a judaica, a islamista ou a deísta, i. é a versão que rejeita uma revelação de Deus).

A versão cristã foi aqui visada por duas razões. A primeira é o fato que, historicamente até hoje, somente o cristianismo elaborou uma teologia com estatuto estritamente teórico, portanto científica, o que tem como consequência que ele na perspectiva teórica é incomparavelmente mais interessante e importante para a filosofia que as outras duas versões monoteístas. A segunda razão é o fato que, em nosso contexto ocidental (e nesse Simpósio), a problemática entre filosofia e teologia é entendida muito naturalmente como visando a teologia cristã. Na medida em que se pode supor que a tarefa de levar a cabo a teoria da interpretação sistemática da história bíblico-cristã tenha sido realizada ou que possa ser realizada de modo positivo, seria possível e adequado introduzir a formulação ‘*teoria unitária universal cristã*’. Neste caso o epíteto ‘cristã’ teria um sentido claro e inequívoco.

[2] A fonte do *segundo* problema se situa na circunstância de que a teologia cristã sempre se entendeu e se entende como intimamente ligada à comunidade de fé da Igreja e, dentro desta, bem decisivamente com o magistério das autoridades eclesiásticas (o que vale, em todo caso, ainda que não exclusivamente, para a teologia católica). Surge daí a questão: entender a filosofia e a teologia (cristã) como uma ciência universal unitária não traria a consequência de que o filósofo em questão deveria entender-se como estando a serviço de uma comunhão de fé e vinculado ao magistério eclesiástico?

Isso não seria de modo algum aceitável para a filosofia sistemático-estrutural aqui sustentada. Aqui se mantém rigorosamente que uma filosofia que quer realizar-se como tal não pode senão entender-se como totalmente independente de qualquer fator externo, seja de que espécie for. Uma filosofia como tal e em sentido estrito só pode ser *absolutamente livre*. Fatores externos seriam autoridades de toda e qualquer espécie, situações, necessidades, pressões psicológicas, sociais ou outros elementos. Entre esses deve ser incluída também toda espécie de comprometimento ou similar. O único comprometimento da filosofia é o seu “objeto”, como quer que este seja designado. Frequentemente se diz de modo bem adequado: o único comprometimento da filosofia é a verdade.

Da tese acima sustentada de que filosofia e teologia (cristã) devem ser entendidas fundamentalmente como uma ciência universal unitária, de modo algum decorre que o filósofo (no sentido dessa filosofia) deva entender-se como estando a serviço da comunidade de fé cristã e como vinculado ao magistério eclesiástico. O caráter unitário da filosofia e da teologia é entendido e caracterizado aqui com referência ao aspecto *temático* das duas disciplinas. Em consequência, é preciso diferenciar rigorosamente entre o caráter unitário *referente ao domínio temático* e *as formas concretas da articulação* desse domínio temático unitário. O aspecto mais importante para a problemática em pauta visando à determinação do conceito das “formas concretas da articulação” diz respeito à pergunta se, nesse processo, *fatores externos* desempenham um papel constitutivo ou não.

Nesse sentido, é preciso dizer agora que a filosofia sistemático-estrutural aqui sustentada não reconhece, na articulação do domínio temático unitário no sentido acima descrito, *nenhum fator externo* como serviço a uma comunidade de fé, vínculo com o magistério eclesiástico etc. Em contraposição a isso, aquela forma de articulação do domínio temático unitário, cultivada, por exemplo, nas faculdades teológicas católicas, constitui uma forma que se deixa guiar e

determinar decisivamente por fatores externos, como serviço à comunidade de fé, reconhecimento do magistério eclesiástico entre outros.

Dessas ponderações resulta que, a despeito da tese *do caráter temático unitário da filosofia e da teologia cristã*, aqui *hipoteticamente* sustentado, não se deveria ignorar e negligenciar sem mais nem menos e indistintamente a diferença profunda e de graves consequências que subsiste entre as duas atividades e articulações teóricas.

[3] A solução dada ao segundo problema é, fundamentalmente, a mesma a ser dada a um *terceiro* problema que muito naturalmente emerge da admissão de uma *ciência unitária universal* englobando o que tradicionalmente se chama filosofia e teologia. À primeira vista parece que esta ciência teria a consequência que a distinção entre Faculdade(s) de Filosofia e Faculdade(s) de Teologia não estaria justificada, pois uma única disciplina deveria ser cultivada numa única Faculdade. A isso é fácil responder. O conceito de "única disciplina", contra as aparências, é um conceito abstrato que não deveria ser entendido em sentido "rígido". Uma única disciplina não exclui diferenças internas de diferentes formas, como p. ex. o caráter inverso dos dois percursos discursivos acima descritos. Mas o ponto mais essencial é outro. Uma Faculdade de Teologia cristã caracteriza-se por uma estrutura e uma missão que lhe é própria e que a diferencia fundamentalmente da Faculdade de Filosofia. A Faculdade de Teologia com todo o seu corpo docente, toda sua estruturação de ensino e pesquisa bem como sua finalidade institucional está por definição a serviço da comunhão de fé chamada Igreja da qual recebe o encargo, a missão e as diretivas.

[4] Um quarto problema resulta da circunstância que das considerações feitas podem-se tirar consequências bem definidas com respeito a uma possível ou real tríplice posição (ou atitude) teórica na área da temática da relação entre filosofia e teologia. A *primeira posição* é o estatuto teórico do *teólogo cristão* (particularmente do teólogo católico). Esta posição acaba de ser parcialmente caracterizada. É a posição do homem cristão crente que, em sua postura teórica, é guiado totalmente pelo axioma "*fides quaerens intellectum* (a fé em busca de inteligibilidade)". Isso significa que, para ele, a fé cristã constitui a premissa absoluta para o trabalho teórico, premissa que em nenhum sentido e de nenhum modo é por ele questionada. A relação deste homem crente para com a filosofia é puramente instrumental: filosofia é para ele somente um meio (do tipo conceitual, argumentativo etc.) com a finalidade de articular a inteligibilidade da fé. Um crente cristão que se entende e comporta dessa maneira *não pode ser considerado como filósofo em sentido próprio*; trata-se, pelo contrário do estatuto clássico do teólogo cristão.

A *segunda posição* teórica é própria do filósofo que se entende coerentemente e claramente como sendo *filósofo cristão*. Para esclarecer este estatuto apontar-se-á brevemente para o caso de dois filósofos com posições diametralmente opostas: Maurice Blondel e Martin Heidegger. Blondel é o filósofo que, provavelmente, mais claramente e decididamente se considerou e designou a si mesmo como filósofo cristão (Blondel também se chamava "filósofo católico"). Sua intenção explicitamente declarada e ressaltada era de elaborar uma filosofia cristã no sentido que ela não só conduzisse até a fé católica (por ele entendida como "estrita e integralmente cristã") e a fundamentasse, mas que fosse inspirada e guiada por ela. Houve e há uma grande controvérsia sobre essa posição. Aqui não será possível defender adequadamente uma determinada interpretação do pensamento de Blondel. Baste dizer que, pelo menos em um ponto essencial, a posição de Blondel se distingue da posição do teólogo cristão. Diferentemente do teólogo cristão, o ponto de partida de Blondel não é o Deus revelado, mas

sim um fenômeno humano, a saber: a *ação* (*action*), cuja longa análise segundo Blondel conduz a admitir o Deus da fé cristã.

O outro filósofo é Heidegger. Ele escreve:

“[...] pelo fato de o *filosofar propriamente dito, como o perguntar completamente livre do ser humano*, não ser algo possível para a Idade Média, sendo que nela posturas bem diferentes são essenciais, porque, no fundo, não há filosofia da Idade Média, por isso a aceitação da metafísica aristotélica é [...] configurada de antemão de tal maneira que surge uma dogmática não só da fé, mas também da Primeira Filosofia mesma.”²⁴

Heidegger entende o filosofar como “o perguntar livre do ser humano” em um sentido absolutamente ilimitado, na medida em que ele quer excluir do pensar livre toda e qualquer concepção ou convicção de que espécie for, que fosse estabelecida previamente ao – e, desse modo, independentemente do – perguntar livre. Segundo Heidegger o filósofo genuíno entende e efetua o seu “perguntar completamente livre” de tal modo que uma *compatibilidade entre postura filosófica e fé cristã está basicamente excluída*. O “perguntar completamente livre” é entendido e praticado de maneira tão radical que jamais poderia chegar a um resultado que possibilitasse ou comportasse uma ligação ou vinculação positiva com a fé cristã. Para essa posição filosófica a fé cristã é – quando muito – apenas um fenômeno entre muitos outros que se constituem como objeto da formação da teoria filosófica.

Na sua conferência de Freiburg, proferida no semestre de verão de 1935, sobre o tema *Introdução à metafísica*, Heidegger fez alguns enunciados especialmente importantes e à primeira vista claros sobre esse complexo de questões. A seu modo, ele trata da pergunta formulada por Leibniz: “Por que há algo [Heidegger diz: ente] e não, antes, nada?”²⁵, interpretando-a como a pergunta fundamental da metafísica. Entre outras coisas, ele constata que essa pergunta “imediatamente perde o seu posto/grau no entorno de um ser-aí histórico-humano, para o qual *o perguntar como poder originário é algo estranho*”²⁶. Em seguida, ele menciona a pessoa que se atém à Bíblia, escrevendo o seguinte: “Por exemplo, aquele, para quem a Bíblia é revelação divina e verdade, mesmo antes de fazer a pergunta: ‘Por que há ente e não, antes, nada?’, já tem a resposta: o ente, não sendo o próprio Deus, foi criado por este. Deus mesmo ‘é’ como o criador incriado”.²⁷

Tendo em vista a pergunta que está sendo tratada aqui, as afirmações seguintes de Heidegger se revestem de grande importância:

“Quem tem essa fé como base de apoio pode até compreender e acompanhar de certo modo a formulação da nossa pergunta, *mas ele não pode perguntar propriamente sem renunciar a si mesmo como crente com todas as consequências desse passo. Ele só pode fazer de conta que...* [...] Uma ‘filosofia cristã’ é um ferro de madeira [*hölzernes Eisen*] e um mal-entendido.”²⁸

Essa afirmação equivale a um paralogismo/sofisma, por ser o resultado de uma evidente confusão bem simples: Heidegger mistura dois estados de coisas que devem ser rigorosamente diferenciados, a saber, uma atividade teórica (o perguntar filosófico) e uma decisão existencial

²⁴ *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Gesamtausgabe*. Gesamtausgabe, Band 29/30, 1992, p. 68-69 (o itálico não consta no original).

²⁵ “Pourquoy il y a plustôt quelque chose que rien?”, in: G. W. LEIBNIZ, *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison*, ed. de GERHARDT, 1965, v. 6, p. 602.

²⁶ *Einführung in die Metaphysik*. Gesamtausgabe, Band 40, 1983, p. 8.

²⁷ *Ibid.*, p. 8-9

²⁸ *Ibid.*, p. 9 (o itálico não consta no original).

(isto é, uma decisão que compromete a vontade e o agir prático, mas não necessariamente a atividade teórica).

Esse paralogismo/sofisma ganha expressão na afirmação “ele [o crente] não pode perguntar propriamente sem renunciar a si mesmo como crente”. A formulação “renunciar a si mesmo como crente” é ambígua. Ela pode significar: “renunciar a si mesmo como crente *em termos existenciais ou práticos*” e pode significar: “renunciar a si mesmo como crente *em termos somente teóricos*”. Se for entendida no sentido do primeiro significado, a afirmação de Heidegger é simplesmente falsa; mas ela é correta conforme o segundo significado. Isso se explica assim: o crente, que não renuncia à sua fé no sentido de: não renuncia a usar a sua fé cristã como premissa explícita ou implícita em sua atividade *teórica* e, assim, em seu perguntar auto-interpretado como sendo filosófico/teórico, *não se comporta de modo autenticamente filosófico*, o que, nesse contexto, como Heidegger corretamente formula, significa: ele “não pode perguntar *propriamente*” (isto é, ele não pode fazer nem tratar significativamente a pergunta que Heidegger designa como a pergunta básica da metafísica).

A diferenciação feita entre o aspecto *existencial* ou *prático*, por um lado, e o aspecto *teórico*, por outro, possui um significado elementar e fundamental. A atividade teórica propriamente dita é (respectivamente, deve ser) absolutamente livre de todo fator prático seja de que espécie for, como, por exemplo – e sobretudo –, decisões existenciais. É isso o que perfaz o *status* singular de “teoria”, o que, no entanto, raramente é visto e mais raramente ainda é corretamente explicitado. Querer negar a diferenciação feita e seu imenso alcance seria repetir um erro em que incorreram e ainda incorrem muitos filósofos, teólogos, ideólogos etc. O erro é conhecido pelo título “*unidade de teoria e práxis*” e se transformou inclusive numa espécie de dogma da tradição marxista, da teoria crítica da sociedade (da Frankfurter Schule) e de correntes afins e também em muitos círculos teológicos cristãos. O resultado foi ou é este: não se desenvolve nem se realiza nesse tocante – qualquer que seja o domínio – nem teoria autêntica nem práxis autêntica; a única coisa que se gera é retórica e uma tremenda confusão de ambas.

Heidegger não tem razão, ao afirmar de modo bem geral e totalmente indiferenciado que o crente “não pode perguntar propriamente sem renunciar a si mesmo como crente”. O que se mostrou refuta esta afirmação. Foi mostrado que o crente cristão *pode* perguntar filosoficamente de modo absolutamente próprio sem renunciar a si mesmo como crente no plano existencial; o que ele não pode é perguntar filosoficamente de modo absolutamente próprio sem renunciar a si mesmo como crente no plano teórico, i. é: para poder perguntar filosoficamente de modo absolutamente próprio o pensador cristão deve pôr sua fé cristã por assim dizer em parêntesis no plano teórico (e *neste sentido* “renunciar” à sua fé cristã).

Tanto Blondel como Heidegger cometeram um grande erro, ao confundir duas perspectivas ou duas dimensões que devem ser estritamente distinguidas: a perspectiva ou a dimensão teórica e a perspectiva ou a dimensão prática/existencial, mas fazem isso a partir de diferentes enfoques e com consequências bem diversas. Blondel quer uma filosofia essencialmente vinculada *teórica- e existencialmente* à fé cristã. Heidegger, por sua vez, nega que possa haver uma filosofia genuína na dimensão teórica *em coexistência com a fé cristã* na dimensão existencial.²⁹

A filosofia sistemático-estrutural baseia-se numa concepção própria da dimensão teórica, diferenciando-se notavelmente das concepções correntes. Ela admite três grandes dimensões do espírito humano: a teoricidade, a praticidade e a esteticidade; são três dimensões co-originais

²⁹ Veja-se sobre esta temática as longas considerações no livro *Ser e Deus...*

(*gleichursprünglich*), essencialmente entrelaçadas, mas não redutíveis umas às outras, não confundíveis umas com as outras. Em que pese o entrelaçamento com as outras, cada uma delas conserva uma acentuada e intangível autonomia. A filosofia é a articulação universal da dimensão teórica do ser humano. Contrariando de modo frontal uma concepção vastamente espalhada entre filósofos e teólogos, a filosofia sistemático-estrutural afirma: A única “decisão” ou “opção” que o filósofo como tal não só pode, mas deve necessariamente exercer não tem lugar *dentro* da dimensão teórica; ela tem lugar *antes* da entrada na dimensão teórica. Trata-se precisamente da decisão/opção de *entrar na dimensão teórica* e de, então, comportar-se estritamente segundo as exigências deste dimensão. A suprema exigência desta dimensão soa: articular a verdade. Qualquer desvio desta orientação por parte de alguém que se considera filósofo tem como consequência imediata que tal “filósofo” se coloca fora da atividade e da dimensão teóricas. Esta pessoa não mais faz filosofia genuína, faz outra coisa.

3.2 Breves observações sobre o percurso discursivo teológico

Em termos gerais, como foi mostrado, o percurso discursivo teológico é a inversão do percurso discursivo filosófico. Mas essa afirmação geral deve ser diferenciada, para ser bem entendida. Ao contrário do percurso discursivo filosófico, o percurso discursivo teológico, considerado como o inverso do filosófico, não pode ser entendido num sentido retilíneo rígido. A razão é que a articulação teórica de uma determinada verdade teológica (um dogma) pode ter e, em via de regra, tem pressuposições em diferentes áreas e estádios (fases) do percurso discursivo filosófico. Exemplos podem aclarar esta afirmação. Consideremos uma das supremas verdades da fé cristã: a Trindade.

Tomás de Aquino, o teólogo que compôs de longe o mais genial tratado sobre a Trindade, escreve em sua *Suma Teológica*:

“[...] em Deus há somente um Pai, um Filho, um Espírito Santo. – Do que podemos dar quatro razões. – A primeira é tirada das relações pelas quais unicamente as pessoas se distinguem. Pois, sendo as *personas divinas as próprias relações subsistentes*, não poderiam existir vários Pais ou vários Filhos, em Deus, sem existirem várias paternidades e várias filiações.”³⁰

Relações subsistentes? Isso parece ser um conceito paradoxal. Tomás de Aquino sabia disso, precisamente por causa do quadro referencial teórico aristotélico que ele assumiu como base dos seus trabalhos filosóficos e teológicos. Admitindo, como exemplo, que um teólogo hoje assumisse o que Tomás de Aquino propõe, esse teólogo deveria dar-se conta e dar conta que tal afirmação pressupõe uma grande teoria lógica, semântica e ontológica sobre relações. Mas esta grande teoria no percurso discursivo filosófico correspondente estaria situada num determinado ponto ou numa determinada fase de exposição que não corresponde de maneira inversamente simétrica com a exposição teológica da Trindade. Este exemplo mostra que o percurso discursivo teológico é somente num sentido geral o inverso do percurso discursivo filosófico; mas quanto aos detalhes, sua relação ao discurso filosófico não é rigidamente retilínea; é, antes, como se poderia dizer, pluri-situacional.

³⁰ “[...] iIn divinis est tantum unus Pater, unus Filius, unus Spiritus Sanctus. Cuius quidem ratio quadruplex assignari potest. Prima quidem ex parte relationum, quibus solum personae distinguuntur. Cum enim personae divinae sint ipsae relationes subsistentes, non possent esse plures Patres vel plures Filii in divinis, nisi essent plures paternitates et plures filiationes.” (Summa Theologiae I q. 41 a. 6 c.).

Quero ainda explicar brevemente minha afirmação que Tomás de Aquino compôs de longe o mais genial tratado sobre a Trindade. Não significa que eu seja tomista no sentido de aceitar este tratado como a exposição ainda hoje mais adequada e, assim, válida da grande verdade chamada "Trindade". Com isso quero dizer que ele é o autor cristão que de modo mais abrangente e completo apresentou uma exposição teórica detalhada da grande verdade cristã; e fez isso com plena e exemplar coerência no seguinte sentido: baseou-se num bem terminado quadro referencial teórico, a saber: o aristotélico, do qual hauriu todas as suas potencialidades. Mas é claro: com isso também herdou todas as fraquezas e deficiências (e mesmo os erros) do quadro teórico aristotélico. Porém, rejeitar este quadro teórico, como é o meu caso, não impede admirar a grandiosidade do tratado do Aquinate, pois que admiração não força e não implica aceitação.