

SCINTILLA



SÃO
BOAVENTURA

FACULDADE DE FILOSOFIA

SCINTILLA

REVISTA DE FILOSOFIA E MÍSTICA MEDIEVAL

Vol. I, N. 2 – 2004

ISSN 1806-6526

Faculdade de Filosofia São Boaventura - FFSB

Curitiba PR

2004

(Folha de créditos)

FFSB – Faculdade de Filosofia São Boaventura
NPA – Núcleo de Pesquisa Acadêmica (Área de Filosofia medieval
e pensamento franciscano)
Faculdade mantida pela Associação Franciscana de Ensino Senhor
Bom Jesus (AFESBJ).

Rua 24 de maio, 135 – 80230-080 Curitiba PR
E-mail: Scintilla@bomjesus.br

Reitor: Gilberto G. Garcia
Diretor: Vicente Keller
Editor: Enio Paulo Giachini

a) Comissão editorial

João Mannes, FFSB
Emanuel Carneiro Leão, UFRJ
Orlando Bernardi, IFAN
Márcia Sá Cavalcante Schuback, Södertörns University College
Estocolmo (Suécia)
Ulrich Steiner, FFSB
Jaime Spengler, FFSB

b) Conselho editorial

Vagner Sassi, FFSB
Marco Aurélio Fernandes, IFITEG
Glória Ferreira Ribeiro, UFSJR
Jamil Ibrahim Iskandar, PUC-PR
Joel Alves de Souza, UFPR
Gilvan Luiz Fogel, UFRJ
Hermógenes Harada

Revisão e editoração: Enio Paulo Giachini

Diagramação: Sheila Roque

Capa: Luzia Sanches

Sumário

EDITORIAL

ARTIGOS

Ciência e fé: ensaio em busca de uma identidade na diferença

Marcos Aurélio Fernandes

Pascal: Fé e ciência

Jaime Spengler

Heirich Rombach, memória e gratidão

Hermógenes Harada

COMENTÁRIOS

Considerações e digressões acerca da conversação 23 de Mestre Eckhart

Glória Ribeiro

Vida ativa: Comentário de um texto do Beato Egídio de Assis

Hermógenes Harada

TRADUÇÕES

Das obras interiores e exteriores (Conversação 23)

Mestre Eckhart

A fé em Deus e o pensar científico

Heinrich Rombach

EDITORIAL

Enio Paulo Giachini (Editor)

Neste segundo número de *Scintilla* nos deparamos com uma tentativa de aproximação do tema fé e intelecto. Trata-se de aproximações, de algumas sendas e contornos do tema. O que vale dizer que a questão do encontro fé e intelecto está muito além e aquém de nossos arrazoados. Nossa pobreza, nesse caso, torna-se em esperança e alegria. Não pelo pouco que temos, mas pelo inesgotável da fonte que contornamos.

As relações entre fé e saber, religião e ciência não são e nunca foram relações de complementaridade, serviço e ajuda mútua, no sentido de exercer influência uma na outra. Todo encontro verdadeiro entre esses dois âmbitos humanos não está interessado primeiramente no outro. É só em função de e na medida em que se apercebem e buscam sua diferença absoluta que ciência e fé podem encontrar-se. O encontro no entanto não é uma soma enriquecedora, como que de dois âmbitos muito elevados do saber humano. O encontro pode ser tido até como encontrão, topada, choque, onde cada qual é devolvido para o mais íntimo de si mesmo. Os pratos da percussão, ao serem batidos na execução da música reverberam o som de volta para dentro de si mesmos, ecoando o eco cada vez mais aprofundado, e revolteando para o abismo de seu próprio fundo. É só nesse sentido que uma tal relação pode virar diálogo. Ou seja, num diálogo autêntico cada dialogante é perpassado (*dia*) do cimo ao fundo pelo olhar e escuta do si mesmo e pela raiz nasciva de si mesmo (*logos*). Raiz nasciva nesse caso tanto significa princípio como fim. É que nessa envergadura da conversa o fim e o começo sempre se encontram no portal do vir a ser de si mesmo. Costuma-se chamar a esse modo de ser do encontro de começo e fim de finitude. Dialogar assim é sempre reconhecer e celebrar a finitude. O deus do encontro é um deus da finitude, um deus que se dá no apoucado do instante, quer nascer e morrer conosco.

ARTIGOS

Ciência e fé: Ensaio em busca de uma identidade na diferença

Marcos Aurélio Fernandes*

I

A presente reflexão *ensaia* uma tese ousada: a da identidade, na diferença, entre ciência e fé¹. Tese significa posição. Toda posição, porém, só pode ser estabelecida com base em suposições, ou melhor, pressuposições. Pensar é sondar as pressuposições de uma posição. Sondando as pressuposições, o pensar deixa vir à luz o sentido da própria posição. Somente quando o sentido da posição vem à luz, é que se torna possível qualquer contraposição. O mais importante, porém, não é fixar teses ou antíteses, e sim acompanhar o movimento do pensar, ainda que, neste movimento, toda fixação, momentaneamente estabelecida, se dissolva de novo no fluxo do pensar. É que se trata apenas de um ensaio, de um “experimento do pensar”. O decisivo, portanto, no jogo entre a posição e suas possíveis contraposições, não está na força de argumentação, mas na capacidade de visão, ou seja, de deixar esclarecer-se aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo e em si mesmo, com outras palavras, de deixar ser a evidência dos fenômenos. Falamos de ciência e fé. A história da consciência moderna mostra-nos uma cisão: de um lado, a ciência, de outro, a fé (ROMBACH, 1969, p. 192). Entre ambas, parece estabelecer-se, desde o fim da idade média, um abismo. O estranhamento entre ambas resulta, hoje, de tal modo acentuado, que qualquer tentativa de estabelecer uma ponte sobre este precipício aberto entre uma e

* Professor do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás.

¹ A presente reflexão só se faz possível a partir do encontro e do confronto com o pensamento do fenomenólogo alemão H. Rombach, falecido recentemente em Würzburg. É, na verdade, um modo de prestar-lhe uma homenagem. Mesmo não o tendo conhecido pessoalmente, o autor sentiu-se sempre íntimo e familiar em relação ao seu pensamento, apresentado nas vertentes da filosofia da estrutura, da filosofia da imagem e da hermética. O próprio pensamento estabelece a comunidade entre aqueles que se dedicam à sua causa e esta comunidade, por sua vez, propicia e celebra, como um dom, a intimidade e familiaridade, próprias do pensar. Para quem vive nesta comunidade é evidente que a morte de um pensador não faz calar o seu pensamento, antes, fá-lo ressoar de uma maneira nova, como proveniente do fundo imenso do patrimônio espiritual comum da humanidade, a partir do qual, somente, nos é dado pensar.

outra parece, de antemão, fadada ao fracasso. Contudo, se não é possível estabelecer uma ponte entre elas, talvez ao menos seja possível projetar e estender aí uma pinguela. Caminhar sobre uma pinguela, porém, sobretudo quando se tem por baixo um precipício, exige bastante concentração e equilíbrio. É que a travessia mostra-se, em si mesma, perigosa. A passagem, ou ultrapassagem, desta travessia, não se opera sem mais, no modo de uma pura e simples funcionalidade, como acontece com as grandes pontes. Cada passo é um risco. Neste sentido, a própria pinguela, sempre de novo, põe em questão a travessia e, muitas vezes, a si mesma como pinguela. Sendo assim, a nossa tese já não soa como uma posição fixa, rígida. Nela, a firmeza não coincide com a fixidez ou com a rigidez. A firmeza exige, pelo contrário, a condução de si através de uma flexibilidade que não perde de vista o equilíbrio, o pulso e o impulso de uma cadência do andar suficientemente cautelosa e, ao mesmo tempo, ousada. A nossa tese – a nossa posição –, por isto, só pode soar como uma conjectura e como uma conjectura do pensar, mais do que como uma conjectura do conhecer. É que, aqui, ciência e fé são pensadas não propriamente como fatos já simplesmente dados, mas como idéias, isto é, como *possibilidades* essenciais da existência humana e estas, por sua vez, na sua concreção historial *mais elevada*.

Entretanto, por que razão se procuraria uma ligação entre ambas? Não seria importante, justamente, deixar ser a diferença, a distância, sim, até mesmo o estranhamento entre ambas?

De fato, há razões para não se confundir ciência e fé. Todas as vezes que tal confusão acontece, ambas se vêem prejudicadas. Basta olhar os exemplos da polêmica entre Copérnico e a Igreja acerca do sistema do mundo (heliocêntrico ou geocêntrico) e da disputa entre Clarke, representante da física newtoniana, e Leibniz, acerca do absolutismo ou relacionalismo na concepção da natureza do espaço (ROMBACH, 1969, p. 192-193)². São

² Na disputa entre Copérnico e a Igreja, o que estava em causa não era o sistema do mundo a se eleger como o mais verdadeiro, mas a preservação dos critérios de verdade, para a ciência e para a fé. Para a ciência, o decisivo era que o sistema se submetesse ao projeto matematizante e experimental de abordagem da natureza. Para a fé, era que não se viesse a contradizer os dados da revelação bíblica. Não se entendia, porém, que os dados da revelação não visam a elaboração de uma teoria científica, o que desviaria a fé de seu sentido mais próprio; assim também, não se compreendia que uma teoria científica não pode substituir a fé como uma nova crença ou um novo dogma da razão, o que prejudica a própria razão científica. Já no caso da disputa entre Clarke e Leibniz, o que estava em causa era uma compreensão *científica* do espaço. Newton – defendido por Clarke – já havia impostado o problema num horizonte teológico: ele procurava um mediador entre Deus e o mundo e supôs encontrar este mediador no espaço. Isto significava que o espaço seria absoluto e que, assim,

exemplos de como, no início da modernidade, ciência e fé se embaralhavam e não conseguiam achar a relação justa entre si. Cada uma cedia, a seu modo, à tentação de usurpar o domínio da outra; isto, graças a um dogmatismo de fundo, o qual é prejudicial seja para a fé, seja para a ciência; talvez mais para a ciência do que para a fé, pois, embora a fé se confie, por princípio, a uma experiência de verdade, que supõe uma revelação, uma tradição por via de autoridade e uma elaboração em credos e dogmas, não podendo, porém, fixar-se no dogmatismo dos dogmas, das doutrinas, do tradicionalismo e do biblicismo, a ciência, por princípio, deveria ser estranha a todo argumento de autoridade.

A necessidade de separar fé e ciência – e aqui estamos falando sempre da ciência no sentido moderno – é uma exigência movida pela própria natureza da ciência positiva, à medida que ela se mantém fiel ao seu criticismo fundamental e à sua imposição essencialmente aberta, ou seja, à medida que ela não cede ao dogmatismo ou a tentações metafísicas de querer ser um saber absoluto. É que as ciências positivas só podem falar mesmo de fatos ou daquilo que, de alguma maneira, se refere a fatos ou é conforme a fatos. Descritivas ou explicativas, elas são sempre interpretações dos fatos³. Com efeito, para a ciência positiva – e aqui nos remetemos ao *Tractatus logico-philosophicus* (1.1) – “o mundo é a totalidade dos fatos” (WITTGENSTEIN, 1993, p. 134). Ora, o problema é que os sistemas de ordenação de conhecimentos das ciências, por mais que se ampliem e se multipliquem, nunca conseguem abranger a totalidade como tal (ROMBACH, 1969, p. 194-

estava garantida uma medida absoluta dos movimentos. De outro lado, Leibniz defendia a teoria infinitesimal e a interpretação relacional do espaço, antecipando-se, assim, à teoria da relatividade de Einstein.

³ Aqui, a distinção entre ciências descritivas e ciências explicativas, precisa ser revista. Toda ciência é, de alguma maneira, explicativa. Isto quer dizer: toda ciência opera uma determinada hermenêutica, na medida em que o desconhecido é, sempre de novo, reconduzido ao conhecido, e o incompreensível ao compreensível (HEIDEGGER, 1994a, p. 146). E isto é explicar. Neste sentido, já a descrição de fatos é dada na ótica de uma determinada explicação dos mesmos. O típico da investigação científica, com efeito, é a precisão adotada justamente na preparação das condições da própria explicação. Por sua vez, toda explicação já é um ato de interpretação. Neste sentido, em nenhum momento o ser humano deixa de interpretar. É interpretando que ele atua todos os seus comportamentos com aquilo que ele é ou com aquilo que ele não é. Não é assim que, primeiro há o ser humano, e depois vem o interpretar, como um ato incidental ou eventual. Não, ser humano é interpretar (HEIDEGGER, 2001, p. 116-117). Neste sentido, mesmo quando apenas observamos e descrevemos fatos já estamos interpretando. É que não existem fatos que já não sejam dados no horizonte de uma determinada compreensão, ainda que esta compreensão precise ser, cada vez mais, melhorada e, por isto, revisada segundo as suas condições de explicação.

195). Com outras palavras, a totalidade nunca pode aparecer, ela mesma, como um fato, em seu caráter objetivo. À ciência positiva é recusada a possibilidade de um saber da totalidade. Seria um engano, neste sentido, tomar a totalidade como a simples soma ou ajuntamento das partes. Como se bastasse ajuntar os pontos de vista das ciências para se ter uma visão da totalidade. A totalidade dos fatos não é ela mesma um fato, nem a soma de fatos. Neste sentido, o sistema de ordenação de conhecimentos, constitutivo da ciência, nunca se identifica com um saber absoluto da totalidade, mas é sempre um saber relativo e hipotético acerca de fatos. Dentro deste sistema, os fatos apresentam-se concatenados, conectados uns com os outros, de modo que um fato pode sustentar outros fatos. Contudo, partindo-se de fatos, não se pode chegar a outra coisa do que a fatos. E o sistema no seu todo já não pode basear-se em fatos, por conseguinte, não pode ser positivamente demonstrado. É sempre ainda uma hipótese. Neste sentido, pode ser falsificada a qualquer momento. Permanece, por princípio, em aberto. Ora, se à ciência positiva não é dado o acesso a algo assim como totalidade, isto quer dizer que a ela também não é dado o acesso a algo assim como Deus, uma vez que Deus não é um fato. De novo, vale aqui uma remissão ao *Tractatus* (6.432), que diz: “*Como o mundo seja, é de todo indiferente para o mais alto. Deus não se manifesta no mundo*” (WITTGENSTEIN, 1993, p. 278). A ciência não pode afirmar que a totalidade seja, nem que ela não seja. Ela não pode dizer: Deus é; nem: Deus não é. Neste sentido, a ciência só pode concluir com o *Tractatus* (7): “*Daquilo que não se não se pode falar, sobre isto se deve calar*” (WITTGENSTEIN, 1993, p. 280)⁴.

⁴ O silêncio do pensar científico acerca de Deus é consequente. Se toda investigação da ciência positiva – e aqui o modelo da ciência positiva é aquele das ciências naturais, com seu paradigma matematizante – toma a sua arrancada da concepção segundo a qual a linguagem científica se limita a proposições ou enunciados, que, por sua vez, se restringem a fatos e, respectivamente, a estados de coisas; se, por sua vez, todo fato ou todo estado de coisa é já sempre algo de determinado, de definido, de finito; e, se Deus não pode se dar como um fato ou um estado de coisas ao interno do horizonte da totalidade dos fatos (mundo), quer dizer, se o divino corresponde à dimensão do *apeiron*, do não delimitado; então, não faz sentido falar de Deus no pensar científico. Neste sentido, Deus não cai na mirada da ciência e dos campos de objetivação por ela abertos (WELTE, 1978, p. 34-37). De modo correspondente, Deus não pode entrar nos limites de uma linguagem assim determinada (WITTGENSTEIN, 1970, p. 89-115). Não obstante, uma tal imposição atinente à finitude própria do conhecer e da linguagem científica permanece aberta para um âmbito mais fundamental, ou se quisermos, mais elevado, qual seja a dimensão da vida extra- ou pré-científica, na qual se movem os problemas “transcendentais” da estética, da ética e da religião. “Transcendental” – conforme lemos no *Tractatus* (6.421) – é, aqui, aquilo que não se deixa exprimir, a saber, em enunciados lógico-matemáticos ou

Ademais, a necessidade de separar ciência e fé, parece corresponder, na verdade, também, a uma exigência da própria fé. Na antigüidade, o mundo era experimentado como divino. Os elementos do mundo eram momentos do aparecimento do divino em múltiplas formas. Tais momentos vinham à fala na narrativa do mito. Mesmo quando o *mýthos* cede seu lugar ao *lógos*, ou seja, quando a teologia deixa de ser um dizer mítico-poético acerca dos deuses e passa a ser um constitutivo do pensamento filosófico, vale dizer, metafísico, onto-teo-lógico, o divino, enquanto fundamento da totalidade do ente, é, ainda, um momento, ainda que originário, do próprio mundo. Com a revelação bíblica e a fé cristã – e, aqui, nós estamos falando sempre de fé *cristã* – abre-se um novo horizonte de compreensão da dimensão do divino (GUARDINI, 2000, p. 15-20). Esta dimensão é a transcendência. O Deus do cristianismo não é um momento do mundo. Ele nem é o supremo ente, uma vez que a idéia de ente supremo pressupõe uma escala de mais e menos na ordem do ser. Ele não está em conexão com as coisas reais e efetivas do mundo. Dele, nem mesmo se pode dizer que está “fora” do mundo, porque o estar “fora” é ainda pensado a partir do estar dentro, é um ser-relacionado com o mundo efetivo das coisas. Ele nem é “outro” do mundo, pois o ser-outro pressupõe um ser pensado a partir da relação com a identidade do mundo consigo mesmo. Ele é, na acepção de *Nicolau de Cusa*, o *non-aliud*, o não-outro. Tentemos, pois, pontuar esta concepção, cuja gestação se deu no bojo do medievo cristão. O Deus da fé cristã é plenamente Senhor de Si em sua absoluta liberdade. Ele não é nenhuma coisa (em alemão, *Ding*), pois toda coisa é determinada e delimitada e, ao mesmo tempo, condicionada (*bedingt*) em sua relação com outras coisas. Em sua absoluta liberdade, Deus é o *incondicionado* (*Unbedingt*) e o *infinito*. Ele é o que é, na plenitude de sua infinita liberdade.

em proposições científicas (WITTGENSTEIN, 1993, p. 276). Deste âmbito transcendental participa aquela dimensão, aludida em 6.44, denominada “o místico”, que “não é *como* o mundo é, mas *que* ele é”, e que, por sua vez, corresponde ao inefável, conforme 6.522: “Há, entretanto, algo de inefável. Isto se *mostra*, é o místico” (WITTGENSTEIN, 1993, p. 278-280). A linguagem da ciência se atém, pois, ao limite do dizível, do *como* o mundo é. Neste sentido, a ciência já sempre chega tarde: pois dá-se o caso de que o mundo é (WITTGENSTEIN, 1993, p. 135). *Que* o mundo *seja*, *que se dê* mundo, *que aconteça* de haver mundo – este caso (*Fall*, conforme o *Tractatus* 1), diríamos, este evento, surpreendente, admirável, espantoso, sim, às vezes, assombroso – é pressuposto pela ciência e, por conseguinte, nunca pode ser explicado por ela. É o chão no qual ela pode lançar suas raízes e haurir sua seiva. Neste sentido, a ciência nunca está *diante* do mundo, nem o mundo *diante* da ciência, mas a ciência está sempre *dentro* do mundo e o mundo já sempre abarcou a ciência e lhe propiciou as regiões de sua investigação, a partir das quais podem ser setorizados campos de objetivação dos mais diversos tipos.

Ele é aquele que tem a plenitude do ser em si mesmo – *ipsum esse subsistens* – e, por isto, é o que é somente a partir de si, sem nenhuma dependência de um outro – ele é o *ens a se*. A aseidade de Deus é expressão de sua liberdade absoluta. Esta liberdade absoluta diz também que Deus é o Único, o Incomparável, o Singular – mas, aqui, o Singular diz, também e ao mesmo tempo, o Tudo. É o ser mesmo. Nele ser e ente são o mesmo. Nele essência e existência coincidem inteiramente. Ele é totalmente seu próprio ser (*Deus est suum esse*), inteiramente solto na sua aseidade. Toda coisa, porém, é *ab alio*. Ela só tem o seu ser em Deus, na medida em que dele provém. Ademais, ela é, essencialmente, em sua finitude, relacionada com outra coisa. Para toda coisa, ser diz ser-em-relação-com. Daí, para conhecer alguma coisa sempre precisamos determiná-la a partir daquilo que ela não é, quer dizer, toda sua determinação positiva provém de uma comparação com outras coisas. Deus, no entanto, enquanto o ab-soluto, isto é, enquanto o plenamente solto em sua infinita liberdade, enquanto *a se*, é incomparável. É absolutamente si mesmo. Não é um outro-de. É o não-outro (ROMBACH, 1981, p. 151-157)⁵.

Graças a esta incomparabilidade, o que diz, ao mesmo tempo, graças à sua unicidade e singularidade, Deus é o inominável. O Senhor é o Deus do nome impronunciável – representado, na tradição judaica pelo tetragrama YHWH. A teologia mística de Dionísio Pseudo-Areopagita levou a sério esta inefabilidade do Nome divino e ensinou os pensadores medievais a manter todo o discurso teológico sob o poder do pudor de uma tal consciência. No medievo cristão, tal consciência tinha com nitidez, sobretudo na mística dos santos e doutores. Assim, no pensamento especulativo da escolástica, como em Santo Tomás, a teologia guarda seu pudor diante do mistério indizível, inominável, incompreensível de Deus. O pensar teológico, ali, sabe que nós não podemos saber *o que* é Deus, mas somente o que ele *não* é; por conseguinte, não sabemos *como* Deus é, mas somente como ele *não* é. Todo o pensar e falar teológico, portanto, move-se na orla de um oceano do incompreensível e do indizível. Contudo, se é impossível compreender e dizer

⁵ Um outro entendimento possível, mas que não exclui o que se acabou de apresentar, da expressão “não-outro”, fala na direção de uma radical “identificação” de Deus com o mundo da criação, com o ser humano. Apenas não se deve entender esta identificação como igualdade de duas coisas simplesmente dadas, o que resultaria em algo como panteísmo. Ao contrário, a identificação precisa ser entendida a modo de encontro dos diferentes. E este encontro só se dá plenamente no amor. Daí, criação, encarnação, são expressões plenas desta “não-aliuidade” de Deus. Na verdade, aquela compreensão da transcendência de Deus não pode ser entendida como contraditória com a compreensão de sua presença, proximidade e intimidade, em relação ao mundo e a nós mesmos. A mística cristã nos mostra que sua grandeza está justamente em afirmar, ao mesmo tempo, a absoluta transcendência de Deus e sua absoluta proximidade de nós.

o que Deus seja e como ele seja, isto não quer dizer que o pensar e o dizer não sejam tocados pelo mistério do incompreensível e do indizível. Pelo contrário, todo o empenho de pensar e dizer, ali, é tocado justamente pela impossibilidade de si e, deste modo, dispõe-se, nesta impossibilidade, a desembocar na noite luminosa da Deidade. Este é o termo de toda *speculatio*, como nos mostra o *Itinerarium Mentis in Deum*, de S. Boaventura. Mesmo em Tomás de Aquino, a doutrina da *analogia entis*, pressupondo, ao mesmo tempo, *quod deus non sit in aliquo genere*, isto é, que Deus não pode ser determinado a partir de qualquer modo finito de ser, de pensar e de dizer, e que Deus é *principium omnium generum*, que Deus é o princípio que deixa começar e vigorar todos os modos finitos de ser, de pensar e de dizer, conduz a uma compreensão, segundo a qual o mundo é semelhante a Deus, sem que, no entanto, Deus seja semelhante ao mundo. É que o mundo é criado à semelhança de Deus, mas Deus não é configurado em si mesmo à imagem do mundo. Na semelhança, a dissemelhança. A criatura é um vislumbre apenas, somente um lampejo, do totalmente outro, quer dizer, do incomparável, do não-outro (WELTE, 1969, p. 145-152). Levando a sério um tal ponto de partida, segundo o qual Deus se encontra “além de todos os modos”, Mestre Eckhart deixa cair todas as determinações de Deus, inclusive a própria determinação “Deus”, para encontrar, no Nada, o deserto da Deidade. Como pode-se ver, tanto a ciência, quanto a fé, postulam uma separação, para o bem de ambas. Acontece, porém, que a afirmação da radical transcendência de Deus, enquanto exigência da fé, deixa livre o próprio espaço de jogo em que se pode desenvolver o puro relacionismo empírico, próprio das ciências positivas. O mesmo princípio, da transcendência de Deus, favorece, quer a teologia, enquanto afirma a “aliuidade” de Deus, o seu ser absoluto e incondicionado, quer a ciência natural, enquanto afirma o caráter puramente relacional e mutuamente condicionado das coisas, em sua finitude. Não por acaso a ciência moderna nasceu sobre o fundo da fé cristã, de seu pensamento teológico especulativo e de sua mística⁶.

⁶ Rombach mostra, nos dois volumes de sua obra *Substanz, System, Struktur*, como o fundo filosófico da moderna ciência, a ontologia do funcionalismo, emerge justamente de uma transformação do pensamento medieval, através do nominalismo, da idéia de *mathesis universalis*, da mística de Mestre Eckhart e de Nicolau de Cusa (ROMBACH, 1981, p. 57-228). Em *Leben des Geistes*, obra em que nos é apresentada uma *Bildphilosophie* – uma filosofia da imagem como exposição da história fundamental da humanidade –, Rombach, fazendo uma leitura das catedrais góticas, ressalta a importância da luz nos vitrais das catedrais. A partir de então a transparência passa a ser o sentido da criação. A verdade de cada coisa passa a residir na sua *estrutura* interna. O mundo passa a se mostrar como a estruturação, em que cada coisa só é o que é na sua relação com as outras coisas, dentro da grande *ordem* universal. O universo mesmo passa a ser experimentado

Tudo isto quer dizer que, não obstante a separação, existe entre ciência e fé um íntimo parentesco, um elo de ligação, uma concordância, não, certamente, nos enunciados, proposições ou teses, mas no seu estilo fundamental. Hoje, perdemos de vista o sentido da separação, que ela abrigava em si justamente uma comum pertença entre a fé e a ciência. Se queremos ousar a possibilidade de um novo vínculo, a tentativa não pode ir na direção de uma confusão ou de uma mútua intromissão ou, ainda, recíproca usurpação de domínios, mas precisa ir na direção de uma unidade na diversidade, de uma identidade na diferença. Como podemos conjeturar esta possibilidade?

II

Antes de tudo, é preciso partir de uma *concepção crítica da ciência*. Crítica significa, primeiramente, não ingênua (*naive*). A concepção ingênua supõe já saber o que é ciência. Ela generaliza e absolutiza um determinado conceito unilateral de ciência. Pressupõe existir somente um gênero de ciência e uma única espécie de cientificidade. Assim, ora é generalizado e absolutizado um conceito *racionalista* de ciência, tomando como modelo de cientificidade a matemática e a lógica; ora, um conceito *empirista*, tomando a física e a biologia; ora, um *materialista*, tomando a química, ora um *relativista*, tomando a historiografia. Assim, somos conduzidos à “cama de Procrustes” dos diversos positivismos (fiscismo, biologismo, naturalismo, historicismo, psicologismo etc.). Ademais, a concepção ingênua é caracterizada por alguns preconceitos, tais como: *a.* que ciência é uma forma de consciência fixa e imutável; *b.* que, se existe uma historicidade da ciência, então esta consiste num aumento dos conhecimentos; *c.* que existe só um tipo de ciência e que, se

como uma espécie de *creatio continua* imanente. Tudo é somente no *devir* de uma *gênese concriativa* universal. Por isto, o conhecimento se volta para as conjunturas funcionais dos diversos momentos estruturais do universo. Assim, a moderna ciência da natureza seria filha do gótico, da mística, quer ela saiba, quer não. Já Boaventura dizia ser a Escritura um livro, que só nos foi dado porque já não éramos capazes de ler o livro da criação. Também Mestre Eckhart afirmava que quem não conhecesse mais do que as criaturas – isto é, quem tivesse um conhecimento límpido da transparência das criaturas – não precisaria de prédica, pois cada criatura é plena de Deus e é um livro (ROMBACH, 1977, p. 170). Se, mais tarde, Galilei declarava ser a “filosofia” – o saber da uni-totalidade – escrita no livro da natureza em caracteres matemáticos, isto só era possível sobre o fundo da mística medieval, do seu pensamento especulativo e da arte gótica (ROMBACH, 1974b, p. 14).

existe pluralidade de ciências, esta pluralidade é decorrente puramente da diversidade de objetos; *d.* que no caminho do aumento dos conhecimentos os erros se distinguem claramente dos acertos e que as contradições e os equívocos estão excluídos; *e.* que o conhecido pela ciência não pode sofrer uma reinterpretação radical; *f.* que as ciências podem ter como pronta sua cientificidade, sem precisar de rever e reinterpretar a si mesmas; *g.* que a ciência, na sua essência, não muda.

Contra esta concepção, porém, uma concepção crítica da ciência, dá-nos as seguintes indicações: *a.* não há nenhum conceito fixo de ciência, nenhuma forma de “ciência como tal”, mas, ao contrário, a forma total da ciência pode ir se transformando com as suas próprias descobertas; *b.* no progresso científico, não há um aumento unívoco e unitário do conhecimento, uma vez que os critérios do que é conhecimento mudam justamente com o progredir no conhecimento; *c.* não existe um conceito de ciência imutável e aplicável a todas as ciências em particular, e os seus conceitos fundamentais da cientificidade variam de sentido, de ciência para ciência (“experiência”, “fundamentação”, “demonstração”, “teoria” não são o mesmo em cada uma das diversas ciências particulares); *d.* assim como há uma pluralidade de ciências, também pode haver uma pluralidade de métodos nas ciências em particular, partindo-se de diversos arranques; *e.* toda ciência permanece, até nos seus fundamentos mais profundos, em questão; *f.* as ciências se transformam não somente nos seus fundamentos e nas decisões prévias condutoras de seus projetos, mas também nas condições históricas e sociais em que elas se desenvolvem (“percepção”, “experiência”, por exemplo, transformam-se ao longo da história e das sociedades); *g.* também as pressuposições, as decisões prévias e os fundamentos das diversas ciências se transformam historialmente (ROMBACH, 1974a, p. 12-19).

A concepção crítica da ciência postula uma *doutrina do método aberta*. Isto, em decorrência de uma *concepção pluridimensional da realidade do real*. Não se trata, porém, de, pura e simplesmente, opor-se a todo dogmatismo e a uma doutrinação cientificista com um mero perspectivismo e um pluralismo, que perca de vista uma concepção do todo do conhecimento. Antes, trata-se de, na pluralidade das dimensões e das “perspectivas” científicas, descobrir as possíveis e reais correspondências internas, que possam cunhar uma configuração estrutural do conhecimento – o que é a base de todo diálogo interdisciplinar (ROMBACH, 1974a, p. 20-26).

A concepção crítica da ciência é, fundamentalmente, uma *reflexão transcendental acerca da possibilidade de fundação e fundamentação das ciências*. Kant já nos abriu os olhos para isto. Ela sempre de novo pergunta

pelas *condições* de possibilidade do conhecimento humano⁷. A moderna fenomenologia, de um modo todo próprio, recolocou o problema transcendental da fundamentação da ciência. Em relação a Kant, ela tem a vantagem de dispor de um fundo incomparavelmente maior de estruturas a priori do conhecimento, não fixando-se em um determinado modelo de cientificidade (o das ciências naturais). Ela, a partir das investigações de *Husserl*, descobriu que as estruturas *a priori* da subjetividade transcendental dão-se em camadas diversas e se articulam de maneira variada. Assim, por exemplo, o que chamamos de “causa” é, cada vez, diverso, no âmbito da natureza, da sociedade, da história, da vida anímica, da ética etc. Com *Heidegger*, a pesquisa das estruturas *a priori* de determinados campos de experiência, tematizados pelas respectivas ciências, constitui a tarefa das *ontologias regionais*. Nelas, a cada vez, interroga-se o sentido de ser que abre o horizonte da compreensão de determinados fenômenos e, por conseguinte, a possibilidade da instituição de conceitos fundamentais. Assim, fenômenos da natureza são constituídos de maneira bem diversa de fenômenos da história, por exemplo. Ademais, a moderna fenomenologia nos adverte para a *historicidade* das estruturas transcendentais. Faz-nos ter presente que estas estruturas se dão sempre em mundos diferenciados, que cunham, em cada nova situação epocal, uma tipologia diferenciada da experiência humana da realidade e dos modos de comportamento do ser humano para com o todo do real. Deste modo, os fenômenos podem aparecer de modo diferenciado em diversos mundos epocais diacrônicos ou mesmo em diversos mundos socioculturais sincrônicos. O fundo da experiência humana, de fato, a partir do qual é possível algo como ciência, não é unidimensional, mas *pluridimensional*. Somente quando consideramos esta pluridimensionalidade é que torna-se possível, por exemplo, um diálogo intercultural (ROMBACH, 1974a, p. 49-55).

A ciência costuma se iludir, muitas vezes, considerando-se como não historial. Pensa-se ser necessário apenas um progresso do conhecimento dentro de um horizonte que não muda. Contudo, o horizonte mesmo, que abre o espaço de jogo para o projeto científico, em que os objetos podem aparecer deste ou

⁷ Uma tal reflexão ou interrogação transcendental acerca das condições de possibilidade do conhecimento humano como tal ou, concretamente, do saber científico, não se dá somente em *Kant*, mas acontece já antes dele, desde os primórdios do pensamento ocidental. Com efeito, já está presente na distinção de *doxa* e *lógos*, entre os pré-socráticos; emerge decidida em Sócrates, Platão e Aristóteles; afirma-se nas investigações acerca de uma “*Ars generalis*” em Ramón Lull, em Espinosa e em Leibniz; desdobra-se nas discussões acerca do método em Galilei e em Descartes; mostra-se vigorosa na discussão de Pascal com o dogmatismo e com o ceticismo.

daquele modo, muda, sempre de novo, em cada nova instauração de mundo, em cada nova época. A objetividade da ciência está sempre fundada numa determinada subjetividade epocal. Isto não quer dizer reconduzir-nos do objetivismo para o subjetivismo, do dogmatismo para o relativismo, da auto-ilusão de fixidez para o historicismo. Tudo isto é um marcar passo no mesmo nível. É que o subjetivismo, o relativismo, o historicismo são outras formas de objetivismo e de dogmatismo, pois objetivam e fixam, a modo de factualidade, a própria subjetividade, genérica e historial. Já *Husserl* sabia que somente um mergulho mais profundo na subjetividade é que supera o subjetivismo. Reconduzir-nos à subjetividade transcendental, sem tratá-la como objeto, nem como coisa simplesmente dada, é uma exigência para descobrirmos as estruturas *a priori*, condutoras da constituição da forma de consciência denominada ciência. Tais estruturas têm a ver com as decisões históricas prévias, com a forma total configurada segundo o perfil de uma época, com a interpretação da realidade do real e da própria constituição da ciência, com a compreensão do sentido do ser em vigor em toda interpretação da realidade do real. Quando mergulhamos nestas profundidades, a partir das quais emerge a ciência, nós percebemos ser ela uma *modalidade existencial*, uma possibilidade historial do ser humano enquanto a instância do vir à luz ou do ocultamento do sentido do ser. Por tudo isto, não é suficiente fazer ciência e, depois, a modo de curiosidade ou complemento, fazer história da ciência. Ao contrário, a cada momento, a cada novo passo fundamental, a ciência precisa *retomar a sua historicidade* e redefinir o seu lugar na história (ROMBACH, 1974a, p. 114-117).

Cada época traz à luz uma determinada configuração de sua compreensão do ser, da história, do ser humano, do que é saber. Em cada nova época o estilo de cientificidade se transforma. A ciência sempre emerge como uma determinada configuração do todo epocal (ROMBACH, 1974a, p. 151-160). Assim, nos primórdios da história do Ocidente, o saber foi determinado como a correspondência ao *lógos*, em vigor na gênese, no surgimento e desvelamento de todo o real – *physis*. A ciência se determina como *harmonia* com o Todo – *sophon* –, isto é, como *philosophia*. Já na época clássica, com Aristóteles, a ciência, enquanto *episthème*, é determinada como conhecimento da essência (*ousía: substantia, essentia*), conhecimento a partir dos princípios ou causas, como concordância com a realidade do real. Na modernidade, a concepção da realidade já não é mais a da substância, mas a do *sistema*. O saber é determinado como conhecimento sistemático. Em lugar da essência entra o interesse pela lei; em lugar das causas, a determinação; em lugar da concordância com a realidade, a coerência interna do sistema. A substancialidade do real se dissolve no todo funcional do sistema. Correndo

por fora, porém, a modo de uma tradição apócrifa, mas emergindo em primeiro plano em determinados momentos da história, como no fim da idade média e nos dias de hoje, aparece uma outra concepção da realidade do real e da essência do saber, denominada *estrutura*. Ao contrário do sistema, submetido a uma rígida legalidade e a uma determinação exata, a estrutura diz um tipo de configuração da totalidade, mais fluente, dinâmico, flexível. Na estrutura, o todo não é a simples soma das partes, mas ele subsiste, enquanto condição de possibilidade, anterior a cada um de seus momentos particulares, como poder organizador, que dispõe cada momento em vista de uma finalidade do todo e que compõe os diversos momentos em mútua dependência funcional. Na estrutura, cada momento parcial colabora com os outros momentos em vista do todo e só pode ser entendido a partir da disposição fundamental do todo. Os momentos são condicionados mutuamente, mas são, ao mesmo tempo, sempre condicionados pelo todo. No saber da ciência determinada estruturalmente, em lugar da lei entra o ponto de partida ou o lance de arranque (*Ansatz*); em lugar da determinação, a correlação; em lugar da coerência, a fecundidade. Com isto, a ciência já não tem em vista a descoberta do sistema da realidade e a instituição de um sistema do conhecimento, mas ela apreende somente diversas camadas estruturais, diversas dimensões que trazem em seu bojo outros tantos horizontes de pesquisa. Um e mesmo fenômeno pode ser interpretado, de maneira diversa, a partir de diversos arranques, sendo situados em diferentes horizontes de objetivação, como pertencentes em diversas dimensões da realidade, entrando, assim, em diversas correlações e legalidades. A concepção estrutural da ciência liberta a pesquisa da unidimensionalidade e a projeta para uma rica gama de possibilidades através da compreensão da *pluridimensionalidade* do real (ROMBACH, 1974b, p. 7-12). Desde o início da modernidade, a ciência compreendeu o seu empenho como sendo o engajamento da pesquisa (*Forschung*). Uma figura que representa como nenhuma outra o espírito da modernidade é a do pesquisador. O pesquisador fala da disposição humana para uma infinita busca. Isto requer sensibilidade e abertura. Implica também a capacidade de um ver nítido, capacidade que só se conquista no exercício da própria pesquisa. O pesquisador não é somente aquele que sabe ver outras coisas, além daquelas vistas por todo o mundo na cotidianidade, mas é *aquele que sabe ver as coisas de outro modo* (ROMBACH, 1977, p. 39). A idéia de pesquisa supõe um ser humano capaz de ter a coragem de pensar contra todo o aparentemente já estabelecido e fixado como um saber da humanidade. Supõe a liberdade para engajar-se com todas as próprias capacidades intelectuais e com todas as possibilidades de observação disponíveis, no empenho da formação de

hipóteses e teorias. Trata-se de um engajamento autônomo da razão, na abertura de novos horizontes de busca, disposição ausente quer no dogmático-metafísico, quer no especialista-empirista, mero funcionário da ciência (ROMBACH, 1974b, p. 14-18).

Na pesquisa, a experiência é subsumida a partir e dentro do projeto intelectual e, assim, se transforma em experimento e se põe à disposição da formação de hipóteses e teorias, em vista do conhecimento e do saber. O que diz, porém, aqui, experiência⁸?

⁸ O conceito de experiência é muito amplo. Trata-se de uma palavra polissêmica e cujos sentidos podem variar em diversas dimensões e situações epocais. Heidegger, em *Beiträge zur Philosophie*, ao meditar acerca do sentido da ciência, anota algumas observações acerca deste conceito. O que chamamos de experimento pertence a um conceito mais amplo, de diversos níveis e modos, denominado experiência. *Experientar (Erfahren)* diz, antes de tudo, um *esbarrar* em, um topar com, um dar-se contra, um encontrar. Na experiência, porém, em que é que se esbarra, com o que se topa, contra o que se dá, o que é que se encontra? Trata-se de algo que nos golpeia, que nos toca, que nos pressiona, algo que, sem a nossa intervenção, *nos vem de encontro* e nos “afeta”. Assim, neste nível elementar, mais do que fazer experiências, nós *sofremos* experiências. Está em jogo uma certa *passividade* em relação ao real, que nos afeta (Kant falou de *passividade e espontaneidade* como dois componentes do conhecimento; Husserl investigou esta passividade da experiência sob o título de *gênesis passiva*). O sentido de uma tal passividade, no entanto, é a *receptividade*, o deixar-se impressionar por, a abertura da sensibilidade. Num segundo momento, experimentar parece significar um *ir de encontro a* algo que, de *imediato*, *não* nos toca. Trata-se de abrir caminho para uma nova descoberta, através do olhar em volta, do procurar por, do examinar, do espiar, do procurar saber, do passar em revista, a saber, um determinado estado de coisas. Num terceiro momento, este ir ao encontro de, próprio do experimentar no segundo nível, adquire o sentido de um *pôr à prova*, de um provar algo, no horizonte de uma determinada *interrogação*, indagação, inquirição, e isto no modo do “se-então”. Aqui, o examinar se transforma num observar, que, por sua vez, pode lançar mão de outros instrumentos de apreensão e de visualização. O *experimentado*, antes determinado como um *buscado*, agora é caracterizado como algo que é *perseguido e indagado* pela pesquisa. Num quarto momento, por fim, o ir de encontro, que lança mão de recursos de observação e que examina pondo à prova, repetidamente, as conexões e relações dos estados de coisa, visa a apreensão de determinadas regularidades do se-então. Este pôr à prova da *empeiria* (experiência), portanto, lida sempre com o recurso da *hypólepsis* (conjectura). A regra, a lei, porém, só aparece na conjuntura de uma mensuração. Experimento só é possível onde se lida com a precisão de uma mensuração, partindo-se de um projeto matematizante da natureza. Justamente este projeto é a condição para a necessidade e a possibilidade do experimento. O simples lidar com fatos da observação e com a mensuração ainda não constitui o experimento no sentido moderno, mas, precisamente, o projeto de matematização da natureza. Assim, a *empeiria* dos gregos, o *experiri*, a *experientia* e o *experimentum* dos medievais (p. ex., Roger Bacon), ainda não constitui o próprio do experimentalismo moderno (HEIDEGGER, 1994a, p. 159-166).

No contexto da pesquisa científica, a experiência é a *conjunção de múltiplas percepções e representações* (ROMBACH, 1974b, p. 36-42). Nós nunca experimentamos coisas, mas conexões de coisas e conexões de conexões de coisas. O fundo, a partir do qual é possível tais conexões, é constituído pelas *categorias* (causa-efeito, substância-acidente, fim-meio, possibilidade-realização, sentido-expressão etc.). Para que múltiplas representações sejam conectadas numa experiência, é preciso que, de antemão, as categorias possibilitem a comparabilidade das representações. É a regularidade e universalidade da experiência, partilhada de maneira intersubjetiva, que permite emergir o sentido de objetividade do mundo. Contudo, tal não aconteceria se as representações, com as quais lidamos, não estivessem fundadas, por sua vez, em percepções. É que as representações surgem justamente da conjunção de múltiplas percepções. É a dinâmica temporal de expectativas e memória (protensão e retensão) da percepção a nos possibilitar a captação das coisas ao interno das conexões coisasais. Nenhuma percepção, no entanto, seria possível, se não houvesse um ser afetado pelas coisas, característico das sensações. A percepção, com efeito, organiza, guiada pelo sentido do espaço, os “dados hyléticos” (materiais) numa determinada “forma” ou “figura”, por nós percebida como a coisa-e-suas-propriedades. A experiência científica, porém, é algo mais. Ela é *experiência da experiência* (ROMBACH, 1974b, p. 42-46). Uma certa *reflexividade*, portanto, é a condição de possibilidade para a experiência se constituir num experimento. Na ciência, nós não somente fazemos experiências, mas fazemos experiências com nossas experiências, ou seja, experimentos. Experimentos são experiências realizadas e controladas com vistas à observação, vale dizer, à decisão acerca de determinadas perguntas, formuladas com base no projeto de determinadas teorias. A reflexividade da experiência leva, por sua vez, a produzir instrumentos de expansão do raio da observação (microscópios, telescópios, radar etc.) e a desenvolver um *sensorium* muito mais abrangente do que aquele da sensibilidade cotidiana. A reflexividade da experiência exige, ainda, que se aperfeiçoe, do ponto de vista qualitativo e quantitativo, as condições dos experimentos e que se alargue, cada vez mais, a envergadura de seu âmbito. Como se pode ver, a experiência, no âmbito da pesquisa científica, adquire contornos e determinações essenciais, fundamentalmente diferentes daquelas determinações e contornos da experiência cotidiana do mundo da vida. O experimento é uma espécie toda própria, portanto, de experiência, que se distingue qualitativa e decisivamente da experiência cotidiana, pois, enquanto a experiência cotidiana é imediata, a experiência do experimento só pode acontecer graças a diversas mediações.

A interpretação das experiências, na pesquisa, é operada sempre com vistas a responder a determinadas perguntas ou investigações, que, por sua vez, lançam determinadas hipóteses, corroboradoras ou não de determinados projetos teóricos. A pesquisa move o método experimental já sempre no horizonte de um conhecimento, que permanece sempre, do início ao fim, *hipotético* (ROMBACH, 1966, p. 122-134). Com efeito, o conhecimento científico só se desenvolve a partir da renúncia às perguntas pelo sentido. Como podemos aprender com Galilei, na pesquisa, o intelecto projeta hipóteses e os experimentos averiguam a correção ou a falsidade delas. O experimento diz sim ou não ao projeto hipotético. Se diz não, então uma nova hipótese tem que ser lançada. A hipótese vale, enquanto a experiência não a refuta. Não quer dizer, porém, que a hipótese possa ser transformada numa tese verdadeira acerca da realidade. A hipótese permanece hipótese, isto é, em aberto, uma vez que, potencialmente, uma nova experiência pode, a qualquer momento falsificar a hipótese⁹. Toda hipótese, por conseguinte, permanece sempre em suspensão. Ela se mantém na renúncia a ser uma tese sobre a realidade. Na ciência, não existe verdade, enquanto adequação com a realidade, mas existe somente certezas assertórias – não apodíticas –, baseadas, por sua vez, na coerência interna de um sistema teórico, o qual também é, no seu todo, hipotético, uma vez que não pode ser nem refutado, nem confirmado. O todo das hipóteses permanece sempre, no fundo, uma suposição. Certeza só pode haver no interno do sistema das hipóteses, mas não com relação ao sistema como tal. No experimento nós não experimentamos a verdade das coisas, mas apenas a verdade de nossas hipóteses sobre as coisas. A ciência é, ao seu modo, uma espécie de *douta ignorância*. No saber científico, nós conhecemos as coisas em suas mútuas relações, mas não as conhecemos no Todo e na sua verdade originária. Com outras palavras, nós até podemos saber com certeza e segurança algo acerca das coisas, mas não podemos saber o que elas, em sua verdade originária, são. Por tudo isto, a ciência oscila entre o dogmatismo e o ceticismo (ROMBACH, 1966, p. 142-146). O ceticismo tem sua razão de ser, pois vê que o saber é apenas uma pequena ilha no oceano do não-saber. Os primeiros princípios das ciências são indemonstráveis e o todo do seu sistema teórico não pode ser verificado ou falsificado. O dogmatismo, do mesmo modo, tem seu direito,

⁹ O falsificacionismo, que afirma ser a falsificação e não a verificação, o motor da pesquisa científica, não é uma novidade da teoria da ciência contemporânea (Popper e Albert). Já fora desenvolvido com grande acuidade por Pascal, a partir de Descartes e Galilei. Este último, por sua vez, recebeu esta orientação de Giordano Bruno e, através dele, de Nicolau de Cusa, cujas obras principais, no tocante a este tema, são *De Docta Ignorantia* e *De conjecturis*.

pois ele vê que os primeiros princípios das ciências são verdadeiros, pois abrem um mundo de conhecimentos, e que, ao interno dos sistemas teóricos, nós podemos saber algo com certeza acerca de nossas hipóteses, embora não possamos conhecer a verdade acerca da realidade das coisas. No entanto, quer o ceticismo, quer o dogmatismo, como posições absolutas e unilaterais suprimem a possibilidade da ciência e de sua forma moderna, a saber, da infinita pesquisa. Para que a ciência se afirme como tal, ela precisa ter um certo quê de dogmática, sem render-se ao dogmatismo, uma vez que ela precisa, com positividade, dedicar-se ao movimento infinito da pesquisa. Igualmente, ela precisa ter um certo quê de cética, sem render-se ao ceticismo, uma vez que ela precisa, numa atitude de renúncia, manter em suspenso, a modo de hipótese, toda a sua tese ou teoria, abdicando de qualquer proposição sobre o sentido e sobre a verdade última das coisas no seu todo. Somente uma tal concepção crítica da ciência, que evidencia, ao mesmo tempo, suas possibilidades e seus limites, pode situar, de maneira adequada, o conhecimento científico, dentro do âmbito em que ele emerge, denominado mundo da vida.

III

Podemos, agora, perguntar: o que tudo isto tem a ver com a fé? Com Wittgenstein – conforme o *Tractatus*, 6.52 –, podemos dizer que, ainda se todos os problemas científicos tivessem sido respondidos, nossos problemas de vida não teriam sido nem mesmo tocados (WITTGENSTEIN, 1993, p. 278). Na verdade, os “problemas” da vida, as perguntas pelo sentido e pela verdade, não são nem mesmo problemas a serem formulados, mas experiências a serem vividas. Trata-se, porém, de experiências de uma *outra ordem*, em relação àquela ordem, em que se move a *vida cotidiana* e, do mesmo modo, em relação àquela outra, em que se desdobra o *conhecimento científico*. São experiências, que se dão numa dimensão superior da vida¹⁰. Se

¹⁰ Podemos falar, com *Pascal*, de três ordens: a do *corpo*, em que se dá a experiência cotidiana da vida, a do *espírito*, em que se dá o conhecimento científico, e a do *coração*, em que se dão as experiências mais elevadas da existência. A estas três ordens correspondem, antes de tudo, o imediato *tomar conhecimento* (*Kennen*), próprio da experiência cotidiana; o *conhecer* (*Erkennen*) – enquanto experiência da experiência, vale dizer, enquanto experiência que se reflete em relação às condições abertas e possibilitadas pelo seu horizonte, ou melhor, pelo sentido ou modo de ser de sua dimensão –; e o *confessar* (*Bekennen*), enquanto reino da experiência da *gratuidade* da verdade, em última instância, *reino do amor*. Chama-se ordem do coração, porque nela vem à luz o mais íntimo, o âmago, a essência, a verdade mesma do ser humano (ROMBACH, 1996, p. 147-234).

assim é, então precisamos repensar mesmo aquilo que nós, até agora, consideramos como experiência. É que não podemos considerar, por exemplo, as experiências originárias, estéticas, éticas ou religiosas, a partir das experiências cotidianas ou científicas¹¹. Elas precisam ser consideradas nelas mesmas, a partir de si mesmas, como elas mesmas se mostram¹². Cada dimensão constitui uma conexão estrutural, que contém em si uma plenitude de possibilidades de aparecimento de determinados tipos de fenômenos. Cada dimensão tem, de modo correspondente, um certo estilo de *experiência* e um certo modo de *evidência* (ROMBACH, 1969, p. 198). O que quer dizer experiência, neste novo contexto? O conceito de experiência, cunhado a partir de uma orientação do conhecimento científico, parece insuficiente. Aqui, precisamos, alargar o seu âmbito de significado. Na verdade, este âmbito pode ser tão largo, que abranja a totalidade de todo aparecimento do real. Assim, *Hegel* identificava o itinerário da *Fenomenologia do Espírito* com “a ciência da experiência da consciência”. Só que é preciso entender esta expressão não tanto no sentido do genitivo objetivo – como se a fenomenologia fosse uma ciência que tem por objeto a experiência da consciência –, mas sim no sentido do genitivo subjetivo, isto é, como sendo a consciência o “sub-iectum”, isto é, o fundamento que se sabe a si mesmo e, precisamente, no caminho fenomenológico de uma experiência (HEIDEGGER, 1994b, p. 197-204). A fenomenologia do espírito seria, assim,

¹¹ Toda indagação, de cunho científico, ôntico-positivo, da arte, da ética ou da religião, por exemplo, já pressupõe uma redução do fenômeno a objeto de um projeto teórico. Tal redução permite captar o fenômeno somente sob determinados aspectos, a saber, aqueles que interessam, de fato, ao projeto teórico de determinada disciplina científica. Neste caso, a experiência estética, ética ou religiosa é captada somente a partir de uma certa “externidade”, como fato ou função histórica, psíquica, social, antropológica etc. Daí, a necessidade de a investigação ôntico-positiva deixar-se preceder e guiar por uma investigação ontológico-fenomenológica, que sonda o sentido e o modo de ser destes reinos de experiência da existencialidade humana.

¹² Eis o princípio da fenomenologia. Ela deixa ser aquilo que se mostra, tal como se mostra em si mesmo e a partir de si mesmo. Seguindo este princípio, a investigação fenomenológica descobriu uma pluralidade de âmbitos de aparecimento dos fenômenos, captados e esclarecidos em formas diferentes, correspondentes ao modo como eles mesmos se evidenciavam (unidade de *noema* e *nóesis*). Resulta daí que, “realidade”, com um sentido e modo de ser único, é uma ficção. A unidimensionalidade é uma ficção provinda da absolutização de uma determinada dimensão e de uma fixação de seu modo de ser como paradigmático para a compreensão dos demais modos de ser. Por isto, a fenomenologia surge na luta contra os “-ismos”: naturalismo (feticismo, materialismo, biologismo), psicologismo, sociologismo, historicismo, antropologismo etc.

a ciência da experiência que a consciência faz¹³. *Fenomenologia do Espírito*, porque é no caminho da experiência que a totalidade do real se nos dispõe em seu mistério, apresenta-se, mostra-se, em diversas figurações e configurações históricas. Fenomenologia do *Espírito*, porque o que vem à luz no itinerário da experiência é justamente a riqueza da vida histórica, cuja dinâmica se daria no reconhecimento de si mesmo no outro de si; e isto, de tal maneira que o reconhecimento não aconteceria a modo de uma reflexão da própria imagem no espelho do outro, mas sim na experiência da conciliação com o outro. Também *Gadamer* expõe o conceito de experiência numa abrangência maior, tendo em vista uma descrição da hermenêutica como experiência (GADAMER, 1997, p. 401-418)¹⁴. Na fenomenologia da religião, *Welte*, retomou a exposição de *Gadamer* e, enriquecendo-a com novas considerações, interrogou o modo de ser próprio da experiência *religiosa* nos dias de hoje (WELTE, 1990, p. 9-16). Recolhendo o fruto do trabalho destes pensadores, tentemos apresentar, brevemente, algumas considerações em torno de um conceito mais amplo de experiência.

Chamamos de experiência a unidade de experimentado e experimentar. Traço característico desta unidade é o caráter imediato daquilo que se dá ao experimentar. Uma tal imediaticidade, porém, pode mostrar diversos graus e sofrer diversas modificações. O experimentado não precisa ser sempre e somente aquilo que se mostra numa percepção puramente sensível. Mas, assim como existem percepções mais superficiais e percepções mais profundas, qualitativamente diferentes, assim também o experimentado pode ultrapassar o campo das percepções sensoriais. Por princípio, portanto, a imediaticidade da experiência não exclui a mediação da reflexão e da linguagem, nas formas históricas, sociais e culturais de vida. Ademais, o caráter de imediaticidade do experimentado ao experimentar não exclui que a experiência se dê, ora como um evento que irrompe, ora como um processo que se desdobra. Experiências fundamentais – quiçá as mesmas – podem ser consideradas como instantâneas e fulminantes, mas podem também ser vistas como lentas e graduais. Em todo o caso, elas abrangem sempre a totalidade e a profundidade da existência de quem as sofre ou as faz (MIETH, 1978, p. 43-57). Justamente por abranger a

¹³ Em alemão, a palavra experiência – *Erfahren* – fala de uma viagem (*fahren*) originária (*er-*). A compreensão, suposta no étimo, é a de um saber, que se conquista ao longo de um caminho perfeito, isto é, feito do início ao fim.

¹⁴ Para que ele chegasse a uma tal empreitada, foi importante a tentativa anterior de *Husserl*, que, advertiu a unilateralidade do conceito científico de experiência e tentou reconstruir uma genealogia da experiência a partir do mundo da vida, tentativa que, segundo *Gadamer*, não foi suficiente, pois não deixou de ter como critério, sempre, a experiência científica.

totalidade e a profundidade da existência, elas trazem sempre um certo quê de universalidade. Totalidade, porque, em cada experiência fundamental, a vida inteira se redimensiona, expõe-se como um risco da liberdade¹⁵. Profundidade, porque, neste risco, o que se abre é justamente o caráter abissal desta mesma liberdade. A experiência é a repercussão da percussão do mistério da existência, em que toda a vigência e presença do real só se dá a partir do retraimento do fundamento da realidade, retraimento, por assim dizer, para dentro de um fundo imperscrutável. Além do caráter de universalidade e profundidade, as experiências fundamentais são também caracterizadas pela singularidade, pela unicidade, pela irrepetibilidade, uma vez que a existência, que repercute na experiência, é “sempre e, cada vez, minha”. A singularidade, porém, é o índice de que a universalidade, enquanto pertence à existencialidade, só pode se dar no modo do concreto, jamais no modo da generalidade abstrata.

Outro aspecto importante da experiência é seu caráter de processo *negativo*. Em toda experiência há algo de uma “falsificação”, de uma “correção” das expectativas. A experiência nos abre um novo olhar e revela que, até então, nós ainda não tínhamos visto as coisas de uma maneira suficientemente correta e que, agora podemos ver melhor como estão. Trata-se, portanto, de uma negação não puramente negativa, mas de uma simultaneamente positiva, isto é, produtiva de um novo “saber”. Daí o caráter *dialético* da experiência. Não só, porém. O caráter negativo da experiência se funda no fato de ela se dar sempre, de alguma maneira, como um encontro, isto é, como um dar-se contra algo que, em sua facticidade, parece contradizer a interpretação já alcançada da totalidade significativa de nosso mundo da vida. Este momento negativo solicita uma reintegração desta totalidade, a partir, justamente, do acolhimento do elemento negativo na positividade da existência. Isto quer dizer, que o novo elemento trazido pela experiência pode ser recolhido e integrado no todo da vida, pode ser relacionado com os demais momentos da existência, guardados pela memória viva de quem percorreu um caminho historial. Neste sentido, a experiência não é somente dialética, mas é também *analética*. Em todo o caso, o saber da experiência permanece sendo, sempre e de alguma maneira, em suspensão. A toda experiência é inerente algo como uma *epoché*. O saber da experiência permanece sendo, de qualquer forma, um

¹⁵ O étimo para dizer a palavra experiência, no grego e no latim, fala-nos do risco, do caráter “tentador” da experiência. No grego, *empeiria* nos remete a *peirázdo* – submeter à prova, tentar e, no passivo, ser provado, tentado – e também a *peiráo* – provar, pôr à prova, medir-se no confronto com, tentar. Também no latim, *experientia* remete ao verbo *experior* (*experiri*), que tem, basicamente, o significado de ensaiar, tentar, provar, submeter à prova.

saber suspenso no não-saber. Por isto, toda experiência traz consigo uma *sképsis*, não podendo ser nunca dogmatizada ou absolutizada.

Por tudo isto, a experiência sempre traz consigo um caráter *transformador*.

Aquele que faz ou sofre uma experiência, não pode permanecer como era antes. Nós dizemos, muitas vezes, a respeito de alguém que passou por uma experiência fundamental: é um outro, não é o mesmo. E quem passa pela experiência pode dizer: a vida já não é a mesma, está transformada. Tudo soa de outra maneira, agora. Tudo brilha numa outra luz. O comportamento consigo mesmo, com o mundo das coisas, com o mundo dos outros, tudo, se transforma, na repercussão da percussão da experiência.

Outro caráter típico da experiência é sua relação com a *finitude*. Os gregos o sabiam: *páthei máthos*, aprender através do sofrimento. Aquilo que aprendemos através das experiências que sofremos é o saber dos nossos limites, da nossa mortalidade. É experiente, quem sabe dos limites de suas possibilidades, quem sabe não ser senhor da história ou dos tempos, quem sabe não poder pôr sua confiança nos seus recursos, por mais que pareçam seguros. Na forja da experiência, dissolvem-se todos os dogmatismos. Viver na radicalidade da experiência significa, então, acolher, sempre de novo, a possibilidade da impossibilidade, suportar o caráter do “ainda-não” presente em todo “já”, suportar o estar na provisoriedade do caminho, bem como, deixar-se ir de encontro com o inelutável, o inexorável, o incontornável. Em toda a experiência fundamental há sempre um certo quê de um salto para a morte. Mas é justamente neste salto que a vida se recolhe no seu âmago, no seu centro, e se configura como uma totalidade mais nítida e transparente. Neste sentido, o limite diz plenitude e não carência, integridade e não perda. Como pode-se ver, nas experiências fundamentais, assim como na experiência científica, não é permitido nem o dogmatismo nem o ceticismo, mas é exigido um criticismo de princípio. Toda experiência, tanto a científica, quanto a existencial-fundamental, balança, oscila, hesita, entre os dois extremos do ceticismo radical – que, porém, impossibilita a existência pela negação de toda possibilidade de busca –, e do dogmatismo absoluto – que também impossibilita a existência por dispensar toda a necessidade de busca. Toda experiência é autocrítica. Toda experiência é, no fundo, um estremecimento da existência, “um sopro pelo nada, um vibrar em deus, um vento” (RILKE, 1989, p. 25).

A *fé* se enraíza no chão das experiências *fundamentais* da vida – *gratia supponit naturam* –, sobretudo naquelas experiências onde o caráter da *finitude* se mostra de uma maneira mais nítida. Tais são, por exemplo, as experiências do sofrimento, da morte, do mal, da culpa, da indisponibilidade da felicidade (WELTE, 1980, p. 173-176). A experiência da inevitabilidade do sofrimento,

de todos, daqueles que nos são mais íntimos, de nós mesmos, nos abala. Assim como nos abala a proximidade da morte, do ter de morrer, de todos, dos outros mais próximos, e nosso. Neste abalo, são postos em questão toda a nossa felicidade e sucesso. Que sentido tem – assim nos perguntamos – nossa felicidade e sucesso, se sobre nós, mais cedo ou mais tarde, sobrevirá o inevitável da dor e da morte? Acabamos nos percebendo que não podemos “solucionar o problema” do nosso viver e morrer, a partir de nós mesmos. Ademais, a experiência do mal e da culpa, o mistério da iniquidade no mundo, nos abala e nos faz estremecer. Nós sabemos que a humanidade toda, sempre de novo, sucumbe, nos seus esforços de superar o mal. Sentimos que o mal é algo que não deveria existir, mas nunca conseguimos erradicá-lo definitivamente de nossa existência. Não só, muitas vezes o que chamamos de bem se nos revela, no fim, um mal e muito do que encarávamos como um mal se nos manifesta, posteriormente, como um bem. O nosso saber do bem e do mal é incerto, inseguro. Ademais, nós nos surpreendemos, muitas vezes, culpados com os outros, culpados como os outros. Somos tão solidários no bem, quanto no mal. Uma outra experiência, ainda, é aquela da indisponibilidade da felicidade. Todos queremos ser felizes. Algumas vezes até o somos. Mas, repentinamente, a felicidade se nos escapa. Entramos na desventura. Experimentamos que o permanecer na felicidade não depende pura e simplesmente de nós. A vida dá muitas voltas e, de repente ou não, tudo se configura de modo inteiramente diferente: a felicidade cede à desventura ou a desventura cede à felicidade. Fazemos a experiência de que a felicidade é um dom, uma graça. Gostaríamos que a gratuidade desta graça permanecesse para sempre. Eternamente. Mas isto não se consegue com a auto-afirmação de nosso poder. Toda afirmação de poder, aqui, só pode mesmo é nos bloquear para acolher o dom da felicidade em sua graciosidade e gratuidade. Todas estas experiências fundamentais, que em nenhum momento são óbvias e que não permitem, muito menos, tomar a vida por uma coisa óbvia, solicitam do ser humano um desprendimento e uma disponibilidade, que precisam ser conquistados, quer na alegria, quer na dor, quer na ventura, quer na desventura. Nesta disponibilidade ressoa, sempre de novo, um “não sei”, que põe em questão todo nosso pretensão saber acerca da vida. Nesta disponibilidade, nós entramos na “nuvem do não-saber” e lançamos a âncora de nossa existência na dimensão do invisível, do imperscrutável, da impossibilidade impossível.

A fé respira e vive no elemento da *gratuidade* (ROMBACH, 1969, p. 199-204). Uma experiência de gratuidade é aquela de alguém que sofreu uma injustiça. Talvez uma longa injustiça, algo assim como uma opressão que, por durar longamente, passou-se por normal, converteu-se numa aparente justiça.

Quanto mais a injustiça pesa sobre alguém, tanto mais ele aparece em sua inocência, aparece como justificado. Ele pode ver-se protegido em sua dignidade, acolhido e recolhido nela, quanto mais absurda é a violação de seus direitos. No meio da injustiça sofrida, emerge a salvação de sua justiça e dignidade. Onde emerge a dignidade dos sofredores inocentes, ali fita-nos o olhar da justiça, volta-se para nós, do meio da iniquidade, a face da salvação. Salvação, porém, como a graciosidade, que se alude no meio da desgraça. Salvação que é algo assim como misericórdia. Uma misericórdia que parece envolver os miseráveis desta terra. Envolve como um halo. Restauradora e reintegradora como um hálito de nova vida, de vida eterna. Trata-se de uma eternidade que se mostra e que, portanto, não pode ser compreendida no sentido da duração infinita num além. Eternidade, aqui, é algo que se mostra e que se pode ver. Eternidade, aqui, diz recolhimento da inteira existência no instante do lampejo da graça. Uma outra experiência de gratuidade é a de quem se enredou em muitos erros e, quanto mais tentou sair deste enredamento, tanto mais nele se confundiu. Como no mito de Orestes. Da tentativa de corrigir os erros emergem outros erros, da tentativa de não mostrar-se culpado surgem outras culpas. Toda a tentativa de autojustificação faz aprofundar numa injustiça maior. Quando as fúrias da culpa parecem implacáveis, na admissão da própria culpa e da nulidade de todo o empenho de autojustificação, emerge a graça de um novo recomeçar, para dentro de uma absoluta positividade da vida. Como se pode ver no evangelho, aqueles que, perdidos, foram reencontrados pela misericórdia, nos falam de uma moralidade mais elevada do que aquela dos justos.

Entretanto, por que chamamos de experiência de *gratuidade* tais experiências ou semelhantes? É que, em tais experiências, pode-se *ver* que a libertação não é algo que está pura e simplesmente no poder do ser humano. Ela é sempre algo como a possibilidade, que irrompe no meio de uma impossibilidade. *Vê-se* o advento inesperado da liberdade acontecer contra toda a esperança.

Caminhando no meio da impossibilidade, esbarrando-se sempre de novo em aporias, de repente, irrompe a possibilidade da libertação, como algo que nos advém “de fora”, isto é, de fora do âmbito de nossa competência, do saber de nosso poder. Em tais experiências, *vê-se* a irradiação de uma graciosidade que ilumina a inteira existência. Tal irradiação se dá a partir de uma irrupção advinda das profundezas do mistério de nossa existência. É algo assim como um toque, um ser atingido, um repercutir na percussão de um mistério de graça, que nos ultrapassa. Em tais experiências, nós sabemos de não estarmos sós, de não sermos pura e simplesmente nós mesmos, mas de sermos referidos e lançados, já sempre, para além de nós mesmos. Uma tal abertura, este poder

ser lançado para além de si mesmo, constitui o coração de nossa própria existência.

Por sua natureza, as experiências de gratuidade, são experiências *transcendentais* (ROMBACH, 1969, p. 206-207). É que, nelas, o experimentado ultrapassa o âmbito da experiência cotidiana, comum, de todo o mundo. Nelas, o experimentado jamais pode ser conhecido e dominado de antemão. Na verdade, por serem experiências fundamentais, nelas a irrupção do experimentado faz abrir um novo horizonte, uma nova paisagem, um novo reino de sentido e um novo modo de ser. Tal irrupção torna necessário um redimensionamento de todos os outros âmbitos do viver e do conhecer. A irrupção do experimentado, por sua vez, ao inaugurar uma nova dimensão, dá a tudo aquilo que nela aparece o sentido de realidade. É como se se visse o invisível, como se se tocasse o intocável. Tais experiências têm um modo próprio de ser e só podem ser compreendidas quando dispomos das suas pressuposições, isto é, quando já nos foi dado o horizonte por elas aberto. Elas só falam plenamente para quem nelas, de alguma maneira, já está. Daí que toda a pretensão de demonstrar ou de provar é inútil, para quem não está, de certo modo, no horizonte destas experiências. Além disso, todo o falar que delas brota é apenas um aceno para o inefável. Qualquer hipostatização mitológica, metafísica ou teológica já é uma fixação de um falar-sobre, que não deixa ser as falas e os silêncios da experiência mesma.

A fé não é somente um domínio todo próprio de experiência *da verdade da gratuidade*, de sua irrupção iluminadora e libertadora da existência (ROMBACH, 1966, p. 190-196). Ela é também um reino singular de experiência da *gratuidade da verdade*. Na fé, o ser humano faz a experiência de que a verdade é, no fundo, um dom. O ser humano só pode ter acesso à verdade, se a verdade mesma se dá. Mais importante do que o que se nos dá como verdadeiro é o modo como se nos dá a verdade. E a verdade se nos dá como o que nos precede e fundamenta a existência. Não somos nós que temos a verdade, mas é a verdade a nos ter. Nós somos e existimos na verdade, não a verdade em nós. O dogmatismo e o ceticismo são modos de querer afirmar o nosso poder sobre a verdade, possuindo-a ou aniquilando-a; no fundo, modos de não deixar a verdade ser verdade. O dogmatismo vê somente o verdadeiro e pretende poder fixar a verdade – em cuja luz se dá todo o verdadeiro – como o verdadeiro que ela possibilita. Ele não entende que a realidade não é real, que a verdade não é verdadeira. É que o ser real da realidade é diferente do ser real das coisas reais. E o ser verdadeiro da verdade é diferente do ser verdadeiro das coisas verdadeiras. Trata-se de uma diferença, portanto, no modo de ser, de uma diferença ontológica, entre ser e ente, para a qual o dogmatismo é cego. Já o ceticismo está, talvez, mais acordado para esta diferença, vê que a

realidade não é nada de real, que a verdade não é nada de verdadeiro e, por isto mesmo, conclui que a realidade é uma ilusão e que a verdade é uma ficção. Já que a verdade não pode se dar e se mostrar no modo do verdadeiro, ela não pode ser demonstrada, deduzida, verificada ou falsificada. Já que ela não pode se dar a modo daquilo que podemos e sabemos acerca das coisas, então ela seria impossível. Ambos querem ter a verdade como uma propriedade do saber do próprio poder, não querem acolhê-la como a autodoação de uma gratuidade. Ambos querem que a evidência da autodoação gratuita da verdade se reduza à certeza do auto-asseguramento do saber que é poder. Se a verdade, porém, é uma experiência de gratuidade, então ela só pode irromper mesmo é no âmago da existência do ser humano, ela é um evento que se dá na ordem do coração, como diria Pascal. Isto quer dizer, por sua vez, que a experiência da verdade é algo de personalíssimo, isto é, algo que eleva o ser humano, ao mesmo tempo, à máxima universalidade, na máxima singularidade; e isto, dentro de um caminho historial de busca e de encontro, como nos mostram, por exemplo, as *Confissões* de Agostinho. Enquanto experiência da gratuidade da *verdade*, a fé não pode desprezar a razão (ROMBACH, 1966, p. 202-205). Enquanto experiência da *gratuidade* da verdade, a fé não pode absolutizar a razão. Também a fé, como a ciência, precisa evitar os extremos do dogmatismo e do ceticismo. Ela, como a ciência, precisa se manter numa imposição crítica, que atinge todo autoposicionamento. Uma fé que despreza a razão não é propriamente fé, mas superstição, isto é, um estreitamento das possibilidades essenciais do ser humano, em sua abertura para o verdadeiro e a verdade, vale dizer, em sua essencial liberdade. Por outro lado, uma fé que se pretende caber nos moldes da racionalidade pura e simples não subsiste como fé, mas se transforma em incredulidade, pois perde de vista a dimensão de transcendência da gratuidade da verdade (ROMBACH, 1966, p. 248-253). A fé é uma experiência de gratuidade da verdade, uma experiência de acolhida da plenitude do mistério, que se mostra numa clareza e evidência toda própria. Quando a fé quer se restringir à certeza das especulações, ela perde de vista justamente aquela atitude de acolhida da evidência do mistério, que nunca pode se dar como a certeza de um auto-asseguramento do saber de nosso poder e do poder de nosso saber.

IV

Desenha-se, assim, na radical diferença entre ciência e fé, uma identidade. Não se trata de uma igualdade, mas de uma con-sonância, de uma correspondência. Antes de tudo, há uma correspondência entre a experiência no

âmbito científico e no âmbito da fé. Trata-se de experiências transcendentais, que só podem ser esclarecidas e compreendidas na finitude do saber do não-saber; e isto, uma vez que se pressupõe a abertura de horizontes para elas. A verdadeira ciência, como a verdadeira fé, permanecem sempre abertas, suspensas na tensão do saber do não-saber, sem se render ao dogmatismo nem ao ceticismo. Ambas, à medida que se compreendem a si mesmas, são cientes da infabilidade de seu discurso. Tanto enunciados científicos como enunciados de fé são limitados e só podem ser ouvidos e entendidos por quem alcançou a dimensão, ou melhor, foi alcançado pela dimensão em que estes enunciados fazem sentido. *Mathematica mathematicis scribuntur*. Só matemáticos conseguem ler enunciados matemáticos. Só crentes conseguem ler enunciados de fé. Ciência e fé têm línguas diferentes, mas nelas falam um mesmo espírito. Ambas só podem ser o que são, mantendo-se numa impositação crítica, que evita tanto o dogmatismo, quanto o ceticismo. Em ambas precisa haver a infinita positividade da busca, que não se deixa fixar ou cristalizar na comodidade do dogmatismo. Em ambas, a contínua suspensão, uma constante *sképsis*, que não se deixa, porém, desandar no radicalismo niilista do ceticismo; mas que se mantém sempre numa *epoché*, isto é, numa atitude de espera do inesperado, numa atenção para com a irrupção de um novo advento da graça da verdade. De fato, tanto ciência quanto fé são experiências todo próprias da gratuidade da verdade. Isto se evidencia, todas as vezes que a ciência não é somente o agenciamento de um saber ao interno de um horizonte já descoberto, mas que a ciência faz experiência de “crise de fundamentos” e de “abertura de novos horizontes de pesquisa”. Evidencia-se, também, todas as vezes que a fé não se entrega à comodidade do auto-asseguramento religioso, ancorado em credos, dogmas, ritos e normas, mas, como na experiência dos profetas, dos santos e dos místicos, se expõe à radical transcendência do crido, à sua inacessibilidade (*Deus superior summo meo*), a qual, contudo, não se põe como distância do ser humano, mas sim como proximidade mais próxima, como intimidade mais íntima, como presença mais presente, justamente no seu retraimento do seu mistério (*Deus intimior intimo meo*).

REFERÊNCIAS

I -TEXTOS DE ROMBACH

ROMBACH, Heinrich. *Substanz, System, Struktur*. Band I, Freiburg/München: Karl Alber, 1966 (a).

- ROMBACH, Heinrich. *Substanz, System, Struktur*. Band II, Freiburg/München: Karl Alber, 1966 (b).
- ROMBACH, Heinrich. “Der Glaube an Gott und das wissenschaftliche Denken”, In: SCHULTZ, H. J. (Org.). *Wer ist eigentlich Gott?* München, 1969.
- ROMBACH, Heinrich (Org.). *Wissenschaftstheorie*. Band I, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1974 (a).
- ROMBACH, Heinrich (Org.). *Wissenschaftstheorie*. Band II, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1974 (b).
- ROMBACH, Heinrich. *Leben des Geistes*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1977.

II - OUTROS TEXTOS

- GADAMER, Hans Georg. *Verità e metodo*. Milano: Bompiani, 1997.
- GUARDINI, Romano. *O fim da idade moderna*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie*. (GA, Band 65), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 (a).
- HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 (b).
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MIETH, Dietmar. “O que é experiência?”, In: *Concilium*, 173 (1978/3), p. 43-57.
- RILKE, Rainer M. *Sonetos a Orfeu – Elegias de Duíno*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- WELTE, Bernhard. “Antworten der Hochscholastik”, In: SCHULTZ, H. J. (Org.), *Wer ist eigentlich Gott?* München: Sührkamp, 1969.
- WELTE, Bernhard. *Religionsphilosophie*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1978.
- WELTE, Bernhard. “Christlicher Glaube und Erfahrung”, In: *Lebendige Seelsorge* 31 (1980), p. 173-178.
- WELTE, Bernhard. *La luce del nulla*. Brescia: Queriniana, 1990.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1993.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Estética, psicologia e religião*. São Paulo: Cultrix, 1970.

PASCAL: FÉ E CIÊNCIA

*Jaime Spengler**

A relação entre o saber da fé e o saber científico, ao longo da história, apresenta momentos de encontro e desencontro. Hoje, parece que estas duas dimensões do espírito humano se encontram em oposição. O saber científico vem considerado como o reino da racionalidade, enquanto a fé seria aquele da irracionalidade ou do sentimento.

Ora, a fé é algo diferente do saber, particularmente do saber em sentido moderno que se expressa, sobretudo, nas ciências empíricas. A fé é não só uma forma peculiar de saber, mas algo que toca conteúdos próprios, diferentes de todos os demais conteúdos. O saber científico pode ser caracterizado pela objetividade e pelo não envolvimento de quem investiga na consideração desenvolvida. Já a fé se distingue do saber científico, pois seu conteúdo é o Deus inacessível e completamente diferente de qualquer outro conteúdo. Além do mais, a fé requer empenho da liberdade pessoal e por isso é sempre expressão de uma decisão pessoal e livre. O mistério com o qual ela se defronta é algo ao qual o sujeito deve confiar-se, deixando-se envolver completamente. Isto requer, antes de tudo, uma tomada de posição pessoal, devido ao valor da coisa em questão.

Estas caracterizações do saber científico e da fé mostram o modo próprio de atuação de um e do outro saber. Entretanto, para perceber o que os distingue é necessário, antes de tudo, avaliar o sujeito do conhecimento científico e aquele que crê. Isto, talvez, possibilite a percepção do modo próprio do saber científico e aquele do saber da fé, além de traçar algumas indicações a respeito da condição do sujeito de uma e outra, ou seja, o ser humano.

* Professor da Faculdade de Filosofia São Boaventura.

O ser humano pode ser caracterizado como um curioso nato; ele é capaz de se maravilhar com os fenômenos que se lhe apresentam. Esta característica o lança no trabalho de investigação, qual possibilidade para entender algo a respeito de si próprio e do mundo que o circunda. Empenha-se, então, em buscar um sentido e um significado a respeito do todo, qual tendência natural do próprio ser humano. É esta tendência que o faz empenhar-se na sondagem das leis que regem a natureza. Este empenho exige atividade racional rigorosa que, hoje, se expressa de forma vigorosa no saber científico.

Se o homem de ciência precisa desenvolver atividade racional rigorosa, o homem de fé necessitaria desenvolver, antes de tudo, um sentimento também rigoroso. Esta é uma opinião corrente. Assim, se contrapõem, de certa forma, ciência e fé. Todavia, esta pode ser uma tentativa simplista de querer superar a tensão existente entre ciência e fé. Com muita facilidade se esquece que a fé necessita, sim, desenvolver o sentimento, mas também exige a inteligência (Mt 22,16-39; Lc 14,28), pois a fé necessita de motivações profundas e razoáveis. Da mesma forma, o cientista não é simplesmente um homem de cálculos. A própria ciência é rica de entusiasmo, de hipóteses que precisam ser verificadas, de paixão e até mesmo de fantasia. Sua história é marcada por sucessos e insucessos, acertos e erros. Por isso, não se trata de buscar um ponto de conciliação entre fé e ciência, pois tocam mundos heterogêneos e que possuem sua verdade e desafio próprios.

O desenvolvimento da ciência tem muito a ver com a projeção da inteligência ordenadora humana sobre os fenômenos naturais. Certamente é enorme o sucesso proporcionado pela atividade da razão em âmbito científico. Esta atividade tem mostrado, por exemplo, a incrível ordem natural, as interconexões em muitos níveis entre as leis da física e as da química nos processos biológicos da vida. Ela está empenhada em buscar certezas a respeito do “que”, do “onde” e do “como” de cada fenômeno. E isto a razão moderna o faz com grande maestria e competência. Neste âmbito, não se pode negar os inúmeros sucessos obtidos por meio da atividade científica. Devido ao grande prestígio alcançado pela razão científica, os paradigmas

da ciência se introduziram nos muitos campos, ou âmbitos, ou dimensões da vida. Assim, o conhecimento passou a ser considerado verdadeiro quando passa pelo crivo da razão científica. Aquilo que não passa por tal crivo é, então, considerado irreal ou fora de interesse. Esta situação é responsável por uma espécie de antagonismo entre fé e ciência. Seria possível superar este impasse? O que o sustenta? Seria possível buscar uma resposta a estas questões?

Nos primórdios da era moderna, Pascal foi capaz de finas observações da condição humana; homem de ciência e homem de fé, de vida intensamente dedicada à compreensão das possibilidades do conhecimento do humano, das ciências, do sentido profundo do Cristianismo. Legou-nos suas intuições em fragmentos concisos e de profundidade ímpar, capazes de estimular, despertar, conduzir seu leitor até aquele ponto, a partir do qual pode aceitar o evidente. Por isto, é pensador de todos os tempos. Com perspicácia sonda o que é a condição humana. Conduz suas investigações em busca de resposta à questão fundamental “Quem sou eu? Que é o homem?” Esta questão, assumida radicalmente, conduz ao confronto com uma situação de desamparo e de abandono. O homem está ligado ao mundo pelo silêncio e pelo temor. É verdade que a ciência permitiu e continua permitindo alcançar verdades objetivas; todavia, isto não é suficiente para proporcionar ao homem o consolo e a edificação que seu estado o conduz a procurar, pois ele, por si mesmo, não encontra justificção positiva para seu estado.

A obra de Pascal é perpassada por diversos níveis, que se interpretam a partir da compreensão de ordens¹⁶: *O coração tem a sua ordem; o espírito tem a sua, através*

¹⁶ A expressão *ordem* designa uma disposição apropriada dos entes, ou seja, uma configuração de partes, apontando o lugar próprio de cada componente; aponta, ainda, para uma exigência do próprio saber, em que os elementos ou partes de um todo adquirem significação a partir do lugar que ocupam no todo. Surgem, assim, duas compreensões de *ordem*: de um lado, o conhecimento não pode proceder sem ordem, entendida como método; de outro, indica a exigência inerente ao conhecer: evidenciar a ordem presente entre os entes, feitos objetos do conhecimento.

No desenvolvimento do pensamento moderno, o conceito de ordem vai assumindo um caráter mecanicista dos processos naturais e uma função organizadora da razão, até desembocar na distinção do *simples*, primeiro elo de uma corrente dedutiva, que segue uma determinada ordem, em vista de deduções verdadeiras. O próprio

de princípios e demonstrações; o coração tem outra(...). Jesus Cristo e São Paulo tem a ordem da caridade e não a do espírito... (PASCAL, 1984, p. 108). Perceber estes diferentes âmbitos e compreender sua intuição a respeito de um ordenamento que tudo sustenta, requer perspicácia e dedicação. Ele compreendeu as ordens como âmbitos onde atua a existência humana nas suas diversas dimensões:

Há três ordens de coisas: a **carne**, o **espírito**, a **vontade**. Os carnais são os ricos, os reis: tem por objeto o corpo. Os curiosos e ilustrados tem por objeto o **espírito**. Os sábios tem por objeto a justiça. Deus deve reinar sobre tudo, e tudo deve relacionar-se com ele... (PASCAL, 1984, p.151-152).

A existência de ordens representa uma possibilidade de compreensão complexiva e totalizante da realidade:

A distancia infinita dos corpos aos espíritos figura a distância infinitamente mais infinita dos espíritos à caridade, pois ela é sobrenatural.

Todo o brilho das grandezas não tem lustro para as pessoas que se entregam às pesquisas do espírito. A grandeza das pessoas de espírito é invisível aos ricos, aos reis, aos capitães, a todos esses grandes da carne. A grandeza da sabedoria, que não existe em nenhuma parte a não ser em Deus, é invisível aos carnais e às pessoas de espírito. São **três ordens** diferentes em gêneros.

Os grandes gênios possuem o seu império, o seu brilho, a sua grandeza, a sua vitória e o seu lustro, e não precisam das grandezas carnais com as quais não tem relações. São vistos não pelos olhos, mas pelos espíritos; e é o bastante. Os santos possuem o seu império, o

trabalho de investigação exige uma medida, determinação de limites, estrutura de significatividade, para avançar na tarefa que lhe compete. Deve ser perseguida, sondada continuamente, para ser de fato boa, rica, condensada (Lc 6,38). Numa perspectiva negativa, diríamos que a investigação não se processa às cegas, sem moderação e sem medidas. Esta exigência de medidas indica o instrumento, meio e modo através do qual a investigação se orienta em vista de uma medida boa, bem equilibrada, plena.

Segundo Pascal, a exigência de ordem perpassa não só os diversos âmbitos das ciências, mas as dimensões todas da existência humana. Cada dimensão, por sua vez, exige uma ordem. Onde não se tem tal exigência, cai-se na banalidade, sob o domínio da massa. Banalidade significa *indiferença*. A indiferença conduz à perda de vista do *medium* necessário para encontrar a *justa medida* necessária em cada passo que o homem de ciência deve realizar (PASCAL, 1984, p.129, fr. 378). A ciência não se perturba diante da exigência de *justa medida*, mas a exige, porque capaz de fazer irromper um horizonte frutuoso de compreensão dos entes.

A obra de investigar o ente exige uma boa medida. A tensão da exigência de um *medium necessário* não significa absolutamente uma espécie de via-de-meio entre a ignorância natural e o nível de conhecimentos alcançado pelas *grandes almas*, que com afincamento se dedicaram à investigação científica. Trata-se, na verdade, de dois extremos que se tocam (PASCAL, 1984, p. 118, fr. 327). Pascal descreve essa situação. Aponta para a necessidade de “*um pensamento oculto e tudo julgar por ele, falando, entretanto como o povo*” (PASCAL, 1984, p. 120, fr. 336). Esse pensamento oculto possibilita a acolhida ou não da necessidade de correção na ordem de cada ciência, e também da compreensão da ordem de todas.

seu brilho, as suas vitórias, o seu lustro, e não precisam das grandezas carnis ou espirituais com as quais não têm qualquer relação, pois não lhes acrescentam nem tiram nada. São vistos por Deus e pelos anjos, e não pelos corpos nem pelos espíritos curiosos: Deus lhes basta.

Arquimedes, sem brilho, teria a mesma veneração. Ele não deu batalhas para os olhos, mas forneceu a todos os espíritos as suas invenções. Oh! Como brilhou aos espíritos.

Jesus Cristo, sem bens e sem qualquer produção fora da ciência, está na sua **ordem de santidade**. Não fez invenção, não reinou; mas foi humilde, paciente, santo, santo em Deus, terrível para os demônios, sem nenhum pecado. Oh! Como chegou em grande pompa e numa prodigiosa magnificência aos olhos do **coração**, que vêem a sabedoria.

Teria sido inútil a Arquimedes apresentar-se como príncipe nos seus livros de geometria, embora o fosse. Teria sido inútil a Nosso Senhor Jesus Cristo, para brilhar no seu reino de santidade, vir como rei: mas chegou realmente com o brilho de sua **ordem**.

É muito ridículo escandalizar-se da baixeza de Jesus Cristo, como se essa baixeza fosse da mesma **ordem** que a grandeza que ele vinha suscitar. Considere-se essa grandeza, em sua vida, em sua paixão, em sua obscuridade, em sua morte, na eleição dos seus, no abandono, em sua secreta ressurreição e no resto; e vê-la-emos tão grandiosa que não haverá razão para nos escandalizarmos com uma baixeza que não existe.

Mas há os que só podem admirar as grandezas carnis, como se não existissem as espirituais; e outros que só admiram as espirituais como se não existissem infinitamente mais altas na sabedoria.

Todos os corpos, o firmamento, as estrelas, a terra e os seus reinos, não valem o menor dos espíritos; de fato, ele conhece tudo isso e a si; e os corpos, nada. Todos os corpos juntos, e todos os espíritos juntos, e todas as suas produções, não valem o menor movimento de caridade; de fato, ela é de uma **ordem** infinitamente mais elevada.

De todos os corpos juntos, não poderíamos extrair um pequeno pensamento; isso é impossível, e de outra **ordem**. De todos os corpos e espíritos, não poderíamos tirar um movimento de verdadeira caridade; isso é impossível, é de outra **ordem**, sobrenatural (PASCAL, 1984, p. 244).

A compreensão de um ordenamento, que tudo rege, revela um intento em vista de síntese e, ao mesmo tempo, necessidade de intuir modos próprios do humano se apresentar. A partir desta exigência, razão e coração adquirem uma dignidade que os faz reconhecerem-se em uma implicância necessária. A distância infinita entre as

ordens aponta para a autonomia de cada uma. Descobre-se, assim, a emergência de uma temática rica e complexa, capaz de fornecer pistas hermenêuticas e possibilidades de interpretação não só de sua obra, como também da realidade. Nessa perspectiva, a assim denominada dialética pascalina mostra a insuficiência da razão no empenho de buscar um horizonte último que dê sentido a todas as coisas; este horizonte, permanece escondido, porque se trata do Deus absconditus (PASCAL, 1984, p. 101-102), impossível de ser pensado e conhecido a partir das luzes naturais:

(...) Conhecemos a existência e a natureza do finito porque somos finitos e extensos como ele. Conhecemos a existência do infinito e ignoramos a sua natureza, porque tem extensão, como nós, mas não limite como nós. Não conhecemos nem a existência nem a natureza de Deus, porque não tem extensão nem limites. Mas pela fé conhecemos sua existência e pela glória conheceremos a sua natureza. Ora, já demonstrei que se pode conhecer muito bem a existência de uma coisa sem lhe conhecer a natureza. Falemos, agora, segundo as luzes naturais... (PASCAL, 1984, p. 94-96).

Assim, foi concebido um princípio de aproximação da realidade, marcado pelo enigma, ou, se quisermos, por véu ou cifra. Trata-se de encontrar uma via de leitura do mundo que permita um modo autêntico de colher a verdade.

Pascal aplicou-se vigorosamente no conhecimento autêntico e eficaz do todo. Essa decisão, no correr de poucos anos, consumou-lhe a saúde e a vida. Uma vida consagrada à pesquisa científica e à compreensão da fé cristã que *é o fundamento do que se espera e prova das realidades que não se vêem* (Hb 11,1). Além do mais, a fé não é um modo de ser ao lado de outros modos. O testemunho que a fé dá de si tem modo próprio. Não se trata de um saber, pois a fé não passa pelo reino do conhecimento científico, guiado pela razão.

A compreensão de ordens revela contradições presentes na existência humana e uma polaridade insuperável na realidade. A intuição a respeito da existência de ordens exige que cada ordem se mantenha no próprio âmbito e, ao mesmo tempo, permaneça numa tensão própria que não permite superar uma às outras. Trata-se de uma dialética do inconciliável; expressa, desse modo, a fragilidade e a precariedade da existência humana; expressa ainda a insatisfação de alguém que vive não somente

uma inquietude histórica, mas também existencial, própria de quem não se satisfaz com o já alcançado. Trata-se de um empenho decisivo na busca de compreensão unitária do todo que necessita sempre de novo e em forma nova ser investigada, segundo um ordenamento particular. Somente a partir da evidência do paradoxo da existência humana onde desproporção e contradições, miséria e grandeza, razão e coração se encontram numa tensão radical, encontra espaço a possibilidade de pensar, por exemplo, uma ordem da caridade. Isto porque na busca de compreensão do todo são considerados sempre dois níveis: de um lado, o modo próprio das ciências, que se guia pelo princípio de hipóteses e experimentos, procurando descobrir leis que conectam os diversos fenômenos; do outro lado, a dinâmica da existência humana, que vê a realidade segundo os critérios de emoções, sentimentos, desejos e necessidades, aberta à possibilidade de uma revelação divina.

Assim se pode, talvez, compreender que o binômio corpo e alma, essa dualidade, não aponta para uma incoerência ou contradição, mas para uma nova categoria que poderia ser denominada com o termo *corporeidade*, e que indicaria o próprio de quem é criatura capaz da palavra. Esta categoria possibilitar-lhe-ia inserir-se num contexto vital determinado, assumindo sua condição com suas tensões e contradições, suas possibilidades e limites, procurando compreender como se dão as diferentes ordens. Assim, a própria morte é compreendida como intrinsecamente pertencente à estrutura da existência humana: *Cada indivíduo é tudo para si mesmo, pois ao morrer tudo morre para ele* (PASCAL, 1984, p. 151). Empenhando-se na compreensão do humano, o ser humano confronta-se com o vazio, com o nada: (...) *Minha tendência consiste apenas em conhecer o meu nada* (PASCAL, 1984, p. 118). Surgem, assim, interrogações decisivas. Trata-se de uma dimensão em que os paradigmas das ciências e da razão não são suficientes para penetrar no recôndito da factualidade da existência humana: Que é o homem? Como compreendê-lo? Qual o sentido da sua existência? Qual o objetivo da existência humana? O que é a razão humana? Pascal, após confronto decisivo e empenhativo com tais questões, não encontra uma luz senão na fé, e na fé cristã. É a partir deste

referencial que a existência humana, até então marcada por aspecto trágico, alcança dignidade nova, até então jamais experimentada, porque redimida pelo evento *crístico*, qual possibilidade particular do ser humano se autocompreender.

Pascal soube colher com extrema sensibilidade o próprio do humano. O amor, a ciência, o poder, a razão, a doença, a saúde, a inclinação à fé ou o sentimento religioso, constantemente expressam as reais condições humanas, guiadas por um *eu* capaz de tudo corromper:

O eu é odioso. (...) Se eu o odeio porque é injusto que se torne o centro de tudo, odiá-lo-ei sempre. Numa palavra, o eu tem duas qualidades: é injusto em si fazendo-se centro de tudo; é incômodo aos outros, querendo sujeitá-los: pois, cada eu é o inimigo e desejaria ser tirano de todos os outros (PASCAL, 1984, p. 150).

É nesta situação, porém, que Deus misteriosamente se vela e se revela sem, todavia, deixar-se aferrar, pois não é objeto da ciência.

Na aurora da época moderna, a ciência assume um método capaz de assegurar-lhe unidade e pujança. Isto se torna possível graças ao sistema ordenado de conhecimentos que a ciência moderna construiu para si, segundo o qual um feito sustenta o outro. No entanto, da intuição de um ordenamento que tudo rege, emergem possibilidades para uma compreensão rica da existência humana e do saber, pois a própria ciência sabe que a totalidade absoluta se subtrai ao seu domínio. Esta observação evidencia o empenho na investigação e no modo de proceder da consciência moderna, realizando uma sondagem de seus pressupostos e análise da sua estruturação. Isto requer dela processo sério de interiorização, que conduza o próprio pensar a encontrar apoio profundo e seguro. Na insistente busca de fundamento sólido do pensar, se chega, por exemplo, ao confronto com a realidade do coração, qual sede dos sentimentos e centro da vida, ou o homem na sua totalidade, na sua intimidade, no seu ser e na sua capacidade de decisões. Trata-se de uma dimensão da existência humana que não se deixa conduzir simplesmente pela demonstração lógica.

Desponta, assim, uma caracterização da natureza humana e de suas capacidades, segundo a qual o coração, por exemplo, mostra-se como fonte de conhecimento não contrária à razão, mas mais profunda. Desse modo, o âmbito do coração recebe amplidão de possibilidades para além da razão, sem que a ignore. Criticando a razão, pode-se ampliar suas possibilidades:

Submissão. É preciso saber duvidar quando necessário, afirmar quando necessário, submeter-se quando necessário. Quem assim não faz, não entende a força da razão. Há os que pecam contra esses três princípios, ou afirmando tudo como demonstrativo, por falta de conhecimentos em demonstrações; ou duvidando de tudo, por não saberem quando é preciso submeter-se; ou submetendo-se a tudo, por ignorarem quando é preciso julgar” (PASCAL, 1984, p. 106, fr. 268).

Por isso, analisar o coração humano na sua efetiva condição, abre horizonte de possibilidades de investigação da verdade mais amplo que o da simples razão. A partir de tal perspectiva, a razão é convidada a colher o *médium* que aí necessariamente se instala. Trata-se de um horizonte de experiências, onde a razão lógica não pode penetrar. Todavia, esse horizonte toca dados objetivos autênticos, segundo uma ordem própria. Desse modo, surge a possibilidade de se perceber que razão e coração, ciência e fé não se excluem, mas antes se pertencem, justamente devido à diferença que as caracteriza.

Pascal analisa o procedimento científico da modernidade: o que está sob o domínio do homem torna-se digno de ser pensado; e isto sem negar os imensos contributos ao desenvolvimento da compreensão de diferentes âmbitos da existência humana. Sonda a realidade e possibilidades do coração humano. Encontra-se com o cristianismo. Empenha-se em mostrar que no cristianismo é viva uma forma elementar e fecunda de vida marcada por uma inquietude essencial que lhe é própria, estranha à consciência moderna. Não pode, portanto, querer com isto alcançar uma harmonia entre o espírito próprio da consciência moderna e o cristianismo. Busca, sim, por diferentes movimentos, evidenciar as condições de possibilidade dos conteúdos da consciência moderna e da fé cristã. Nasce assim a ordem da *caridade*. Trata-se de uma categoria que se move em nível que ultrapassa as habituais certezas

e oferece um horizonte de liberdade, capaz de fazer irromper possibilidades de compreensão vigorosa da existência humana. A categoria da *caridade* torna-se, então, fator de fecunda iluminação no esforço racional de evidenciar novos fenômenos, que perpassam toda a humanidade e iluminam sua história desde os primórdios. Trata-se de uma força viva, presente nos sulcos da história, mas velada na aurora da modernidade. Daí a necessidade de decisão e esforço para evidenciá-la:

Todos os corpos juntos, e todos os espíritos juntos, e todas as suas produções, não valem o menor movimento de caridade; de fato, ela é de uma **ordem** infinitamente mais elevada (PASCAL, 1984, p. 244-245 fr. 793).

Nesta tarefa a tensão entre o escondido e o revelado ocupa grande importância: nem obscuridade total, nem clareza total; luz, sombras e trevas manifestam-se ao mesmo tempo. Não é justamente por isso que o homem pode ver algo? Atualmente, o homem está destinado a uma visão velada da realidade que o circunda, marcada por um ver que é também um não ver:

(...) Não é preciso que ele não veja absolutamente nada; não é preciso, tampouco, que ele veja o suficiente para crer que o possui; mas, que veja o bastante para perceber que o perdeu: pois para saber que se perdeu, é preciso ver e não ver: e é precisamente neste estado que se encontra a natureza (PASCAL, 1984, p. 172-175, fr. 556).

Este tipo de reflexão assinala inquietude. A própria vida de Pascal reflete um momento histórico prenhe de profunda *inquietação e tensão*. Inquietação e tensão, a angústia¹⁷, caracterizada como sintoma de um processo subterrâneo epocal, de confronto, desencontro e encontro entre *Ciência e Fé*, no qual o cristianismo é chamado a um encontro historial inteiramente novo, e por isso mesmo antigo, do qual deve ressurgir e abrir-se a uma compreensão cada vez mais originária, cristalina e pura de si mesmo. Sua existência é como que reflexo desse confronto nascente,

¹⁷ Quando falamos de angústia epocal, não nos referimos tanto a um fato psicológico, mas sobretudo a um fenômeno existencial de passagem. *Angustia, ae*, em latim significa lugar estreito ou a estreiteza de um lugar. Indica, no entanto, a estreiteza de uma passagem, como por exemplo de um desfiladeiro, através do qual se passa de um lugar fechado para uma imensidão aberta de uma nova paisagem. Não é assim que, cada vez que se dá a passagem de um determinado sentido do ser dominante numa época, para o novo sentido do ser de uma nova época, surge o confronto e o conflito da angústia? (CASTIGLIONI; MARIOTI, 1990).

como um destino, no qual o homem de ciência e o homem de fé, não são outra coisa senão o encaminhamento ordenado e o caminho, o itinerário de busca e encontro do sentido primeiro e último do ser do cristianismo. Tanto a fé quanto a ciência são sustentadas pela experiência que cada vez forja uma situação particular. Ambas são constantemente críticas e criticáveis.

No desdobramento dos diferentes momentos existenciais, desponta, então, a necessidade de deixar-se desafiar também por um princípio que está para além do domínio do pensamento calculante. Surge, assim, o chamado fragmento do “*pari*”¹⁸.

¹⁸ (...) Mas é preciso apostar. Não é coisa que depende, já estamos metidos nisso. Qual escolhereis então? Vejamos. Já que é preciso escolher, vejamos o que interessa. Tendes duas coisas a perder: a verdade e o bem; e duas coisas a empenhar: vossa razão e vossa vontade, vosso conhecimento e vossa beatitude; e vossa natureza tem duas coisas: o erro e a miséria. Vossa razão não se sentirá mais atingida por terdes escolhido uma coisa de preferência à outra, já que é preciso necessariamente escolher. Eis um ponto liquidado. Mas, vossa beatitude? Pensemos o ganho e a perda escolhendo a cruz, que é Deus. Consideremos dois casos: se ganhades, ganhareis tudo; se o perderdes não perdereis nada. Apostai, pois, que ele existe, sem hesitar. - Isso é admirável. Sim, é preciso apostar; mas talvez eu aposte demais. - Vejamos. Já que o acaso entra por igual no ganho e na perda, se tivésseis apenas a ganhar duas vidas por uma, poderíeis ainda apostar; mas se houvesse três a ganhar, seria preciso jogar (já que sois obrigado a jogar), e seríeis imprudente, quando forçado a jogar, se não arriscásseis vossa vida para ganhar três, num jogo em que o acaso entra por igual no e na perda. Mas há uma eternidade de vida e de felicidade. E, sendo assim, mesmo que houvesse uma infinidade de probabilidades, das quais uma somente a vosso favor, teríeis ainda motivo para apostar um para ter dois; e procederíeis sem tino se, obrigado a jogar, e havendo uma infinidade de vida infinitamente feliz a ganhar, recusásseis jogar uma vida contra três num jogo em que numa infinidade há uma a vosso favor. Ora, há aqui uma infinidade de vida infinitamente feliz a ganhar e uma probabilidade de ganho contra um número finito de probabilidades de perda, e o que jogais é finito. Isso exclui qualquer escolha: sempre que temos o infinito, e que não há uma infinidade de probabilidades de perda contra a de ganho, não há que hesitar, é preciso dar tudo. E assim, quando se é forçado a jogar, é preciso renunciar à razão para guardar a vida, em vez de arriscá-la pelo ganho infinito tão prestes a sobrevir quanto a perda do nada.

Não adianta, pois, dizer que é incerto ganhar e que é certo que se arrisca, e que a distância infinita que há entre a certeza do que se aventura, e a incerteza do que se ganhará, iguala o bem finito, que certamente se expõe, ao infinito, que é incerto. Não; todo jogador arrisca com certeza para ganhar com incerteza, e, contudo arrisca certamente o finito, para ganhar incertamente o finito, sem pecar contra a razão. Não há infinidade de distância entre essa certeza do que se joga e a incerteza do que se ganha; isso é falso. Há, na verdade, infinidade entre a certeza de ganhar e a certeza de perder. Mas a incerteza de ganhar é proporcional à certeza do que se arrisca, segundo a proporção das probabilidades de ganho e de perda. De onde se deduz que, se há tantas probabilidades de um lado como do outro, a partida deve ser jogada em paradas iguais; e então a certeza daquilo que se arrisca é igual à incerteza do ganho, pouco se nos dando que esteja infinitamente distante. E assim a nossa proposição tem uma força infinita, (Sheila, esse trecho a seguir até final do parag. Sumiu. Favor inserir) quando há o finito a arriscar num jogo onde há iguais probabilidades de ganho e de perda, e o infinito a ganhar. Isso é demonstrável; e se os homens são capazes de alguma verdade, essa é uma verdade. - Concordo. Mas não haverá ainda um meio de ver o que está atrás do jogo? - Sim, a Escritura, e o resto etc.

- "Está bem, mas tenho as mãos amarradas e a boca fechada; obrigam-me a apostar, e não estou livre; não me soltam. E sou feito de tal maneira que não posso crer. Que quereis, pois, que eu faça?"

- É verdade. Mas aprendei pelo menos vossa impotência para crer, já que a razão a isso vos conduz e que todavia não o podeis. Esforçai-vos, pois, não para vos convencerdes pelo aumento das provas de Deus, mas pela diminuição das vossas paixões. Quereis chegar à fé, e não sabeis o caminho, quereis curar-vos da

Com este passo, irrompe a necessidade de um salto; de um salto capaz de ameaçar toda a determinação arbitrária fática. Ao mesmo tempo, porém, a exigência deste salto permite perceber, a quem interroga e se interroga, o modo como a verdade se manifesta: gratuitamente. Este princípio não permite ao homem permanecer numa espécie de expectativa passiva, mas exige um empenho decisivo e vital na busca da verdade, pois “*esta era, desconhecida, entre os homens. Deus cobriu-a de um véu que a mantém desconhecida dos que não lhe ouvem a voz*” (Pascal, 1984, p. 258s. fr., 843). Semelhante concepção dá um aspecto de tragicidade à busca humana da verdade. Pascal assume este aspecto e o transforma; transforma-o numa possibilidade de movimento existencial na direção do Absoluto como o compreende e propõe a fé cristã. É assim lançada a possibilidade de abandonar tudo o que é finito para poder, talvez, intuir que a verdade autêntica deve estar para além do finito. A partir deste aspecto, irrompe a possibilidade de conceber aquela *ordem* particular capaz de ver as demais sem ser vista: a da *caridade*.

Percebe-se, assim, um esforço imenso para tentar apresentar o próprio da ciência e o próprio da fé cristã. Compreender o próprio de ambos os aspectos, que marcam a existência humana, representa ainda hoje desafio de não pouca monta, pois ambas falam diversas línguas. Sabemos que, já na aurora da modernidade, ciência e fé estavam fortemente empenhadas na busca de uma visão coerente do todo. A dificuldade de ambas, respeitando cada uma o âmbito de competências, em alcançar peculiar visão unitária do todo, cresceu, talvez, devido à falta de

infidelidade, e pedis o remédio: aprendei com os que estiveram atados como vós, e que apostam agora todos os seus bens; são pessoas que conhecem esse caminho que desejaríeis seguir, e que estão curadas do mal de que desejais curar-vos. Segui a maneira pela qual começaram: fazendo tudo como se tivessem fé, tomando água benta, mandando dizer missas etc... Naturalmente isso vos fará crer e vos tornará simples. - "Mas é isso o que eu temo." - E por quê? que tendes a perder?...

E vou mostrar-vos como essas coisas vos levam a diminuir as paixões, que são vossos grandes obstáculos.

Fim deste diálogo - Ora, que mal vos poderá acontecer tomando esse partido!? Sereis fiel, honesto, humilde, reconhecido, bom, amigo sincero, verdadeiro. Em verdade, não ficareis com os prazeres emprestados, com a glória, com as delícias; mas não tereis outras coisas? Digo que com isso ganhareis nesta vida, e que, em cada passo que derdes nesse caminho, vereis tanta certeza no ganho, e tanta nulidade naquilo que arriscaríeis, que reconheceríeis, por fim, que apostastes numa coisa certa, infinita, pela qual nada destes. (...)

Se esse raciocínio vos agrada e vos parece forte, sabeí que é feito por um homem que se pôs de joelhos antes e depois, para suplicar a esse Ser infinito e sem partes, ao qual submete tudo o que é seu, que submeta também

autoconsciência da tarefa específica. Pelo saber distinto de ciência e fé, um não pode invadir o campo de interesses do outro. Talvez se pudesse aqui citar o ditado: *a matemática é somente para os matemáticos e a fé para os crentes*. Cada campo de investigação deverá manter-se fiel ao seu princípio de ação e objetivo. Habitualmente, acentuamos a separação entre ciência e fé, como decorrência de um movimento histórico. Cumpre conduzir um processo de mútua purificação e perfeição, a fim de trazer à luz a concepção originária da relação entre ambas; são caminhos particulares que conduzem para uma meta, segundo procedimento próprio.

A partir da imensidade do universo sem limites, as ciências encontram-se diante do fato de que podem captar inúmeros aspectos da totalidade do real, além de poderem oferecer respostas convincentes a um número imenso de questões até pouco tempo impensáveis. Elas se defrontam com uma pluralidade de aspectos e dimensões, segundo os quais o ente pode ser sempre apreendido. Por isso, a compreensão de ordens aponta para uma possível e frutuosa leitura da condição humana e da totalidade do real. Ao mesmo tempo, impele na direção de diálogo fecundo entre saber científico e fé. Descrevendo e experimentando a condição do homem num mundo sem fronteiras, onde antes cada coisa tinha o seu lugar na totalidade de um mundo finito, é possível perceber que fé e ciência tocam campos específicos e imprescindíveis de atuação. Onde, a necessidade de analisar adequadamente o intelecto e a percepção, razão e coração, o infinitamente pequeno e o infinitamente grande. Tais análises patenteadas categorias, como diferenciação, desenvolvimento, implicação, infra-estrutura, estranhamento que precisariam posteriormente ser analisadas.

A compreensão de ordens oferece uma originária e ampla, clara e distinta visão da condição existencial humana e da totalidade do real, à qual corresponde um estatuto epistemológico. Dicotomias criadas a priori entre teologia, filosofia, física, moral e política são estranhas ao espírito de Pascal. Suas considerações resultam de

o que é vosso, para vosso próprio bem e para sua glória, e que assim a força se concilie com essa baixeza (PASCAL, 1984, p. 95-96, fr. 233).

uma experiência epocal e pessoal. Passo a passo, por diferentes movimentos, procura conduzir o interlocutor à evidência clara e distinta do próprio de cada ordem. Partindo principalmente das conquistas da astronomia e da física, acena para a diferenciação necessária nos âmbitos da investigação científica. O que lhe dá vigor é sempre a dedicação rigorosa no serviço de desvelamento do ente. Nessa dedicação, o homem se reconhece a si mesmo e assim, empenhado no desvelamento do ente, se autodesvela. Trata-se de um espaço fecundo de atuação, apto à necessidade de lúcidas pontualizações sobre a originalidade da condição humana, que ocorre em modulações e que se confronta radicalmente com a revelação cristã, apontando para sua grandeza e âmbito de atuação. Trata-se de uma dimensão que abraça a existência humana e que requer modo próprio de aproximação. Ali a razão é acordada pelo sentimento numa abertura absoluta ao que se revela.

A existência do homem se dá na constituição essencial de ordens. Cada uma se caracteriza por um âmbito de ação e modo próprio de proceder. Cada uma exige rigor e evidência acerca do seu objeto e modo de proceder. No empenho em caracterizar cada uma, percebemos a exigência de articulação delas para compreensão unitária do todo.

Se, de um lado, a razão não é capaz de perceber os limites do infinitamente grande e do infinitamente pequeno, mostrando que nenhuma grandeza finita pode ser concebida como medida absoluta, doutro lado, existe outra *dimensão* do humano como via autêntica e frutuosa de conhecimento: a da fé. O verdadeiro saber requer o devotamento de todas as forças do homem, caracterizadas por ele como *razão* e *coração*, qual sede dos sentimentos. Por isso, Pascal representará sempre uma provocação a todo pensamento que se situe estritamente entre os limites de um racionalismo unidimensional.

A heterogeneidade, por exemplo, da *ordem da caridade*, aponta para uma dimensão da existência aquém de qualquer determinação da razão, e que permaneceu oculta ao pensamento moderno nascente. Decisivo para equilibrada leitura da intuição pascaliana é saber diferenciar: cada âmbito da existência humana

possui modo próprio de aproximação. Nenhum deles tem primazia sobre os demais. Nenhum pode querer alcançar a primazia. Cada um, no seu campo de ação, possui modo próprio de atuação. Esse modo de compreender as diferentes ordens e campos de ação representa o desafio que Pascal apresenta ao seu interlocutor de todos os tempos. Ver a exigência do princípio da unidade das ordens representa o desafio proposto ao homem moderno. Entender que uma existência livre é possível, em todas as dimensões, só é possível onde cada dimensão significa intuir o modo próprio de agir de cada dimensão.

Aceitando, por exemplo, o âmbito da fé como possibilidade da experiência humana, também a teologia carregará em si a necessidade de clareza, uma vez que está em contato real e objetivo com uma dimensão peculiar da realidade do real. Também ela necessita de estatuto singular, capaz de conduzir a uma compreensão totalizante do seu âmbito de competências, sua especificidade e distinção. Seguindo a concepção das ordens, compreende-se, por exemplo, o espírito e a liberdade como partes integrantes de uma dimensão da existência humana, tão real quanto a dimensão do corpo material, sem com isso reduzi-la ao positivismo científico de hipótese e experimento. Assim, a indicação de um ordenamento representa uma possibilidade de diálogo fecundo entre os diversos âmbitos da existência humana, estabelecendo a exigência de reconhecimento das respectivas competências. Ao mesmo tempo, porém, apresentam imenso desafio. Desafio que exige o reconhecimento da autonomia de cada ordem, responsabilização pela tradição recebida, e empenho decidido em vista de uma síntese a elas fiel e não desfigurada.

A partir deste pressuposto, a fé cristã oferece respostas convincentes às exigências interiores do homem, pois vai ao encontro de tudo o que o homem descobre em si. Assim, urge perceber o sentido da fé cristã e sua relação com a existência humana. A análise da condição humana serve de premissa no desenvolvimento de questões decisivas: a verdade, possibilidades das ciências, essência da fé cristã etc. Daí o interesse na elaboração de um princípio capaz de iluminar a condição da existência humana na sua totalidade. As análises da condição

da existência humana, o modo de atuação desta condição, em época histórica na qual o modelo matemático de conhecimento estava se afirmando, quando o mecanicismo nas suas diferentes áreas de atuação tendia a seguir um princípio meramente utilitarista, têm suscitado interesse também em outras culturas (TAKENO, 1962). cremos que Pascal pode ser referencial para um diálogo frutuoso com os diversos âmbitos da cultura ocidental ou não. Seguindo o princípio das ordens, aponta ele para as possibilidades de um conhecimento originário guiado tanto pelo *Espírito de Geometria* quanto pelo *Espírito de Finesse*, além de indicar um horizonte significativo e próprio da experiência cristã iluminada pela *ordem da caridade*. Sua concepção de *ordem* estaria provocando a quem se interessa radicalmente pelas possibilidades de um conhecimento autêntico do todo a evidenciar os limites de um saber que toma em consideração como ponto de partida somente a razão. Ora, se a fé pode ser caracterizada como sendo a *philia* do Uno, a ciência pode ser qualificada como estando empenhada na conquista da *Sophia* do todo. Fé e ciência estando neste movimento, criam as condições necessárias para boa *philo-sophia*. O pensamento de Pascal é marcado pelo empenho em caracterizar este constante movimento; este não é, porém, desmedido. Em cada movimento, Pascal procura, dialeticamente, evidenciar novo aspecto da condição humana e suas possibilidades, mostrando quão próximas estão a fé e a ciência no derradeiro e no mais rigoroso.

Referências

- CASTIGLIONI, L.; MARIOTTI, S. (a cura di). *Vocabulario della lingua latina*. Milão: Loescher, 1990.
- PASCAL, B. *Pensamentos*. São Paulo: Victor Civita, 1984. (Os pensadores).
- TAKENO, K. Un dialogue japonais avec Pascal. Sur le système de la pensée consciente. In: *Archivio di filosofia*, n. 3, 1962. p. 91-106.

Heinrich Rombach, memória e gratidão

Hermógenes Harada¹⁹

I

Vida e Obras*

No dia 5 de fevereiro de 2004, depois de uma longa enfermidade, faleceu Heinrich Rombach, professor catedrático de Filosofia na Universidade alemã de Würzburg na Alemanha.

Heinrich Rombach nasceu em Freiburg. in Br. em 10 de junho de 1923. Seu pai Hans Rombach e sua mãe Hulda Rombach (Behringer) eram conhecidos por dedicação e interesse na área do empreendimento tipográfico-editorial e na atividade educacional. Fez os estudos da escola fundamental e secundária na sua cidade natal, recebendo o certificado final (Abitur) no ano de 1941. Nessa etapa dos estudos, Heinrich Rombach já demonstrava uma forte inclinação para atividades artísticas e ao mesmo tempo para as ciências naturais e a técnica, inclinações essas que sempre de novo aparecem num relacionamento todo próprio e característico nas suas obras. Ainda durante o período desses seus estudos iniciais, ocupou-se também com adquirir conhecimentos e prática no estudo da engenharia de construção e das máquinas, o que lhe permitiu, imediatamente após a Segunda Guerra Mundial, participar eficazmente na reconstrução da cidade de Freiburg, i. Br. Na guerra, combateu no “front”, na África e na Rússia, ferido várias vezes, e por fim gravemente, foi enviado de volta à pátria, de modo que no ano de 1943 pôde retomar seus estudos na Universidade em Freiburg. Estudou Matemática e Física, e depois com Martin Heidegger, Filosofia. Este não somente o acompanhou e orientou nos seus primeiros passos na Filosofia, mas também abriu-lhe os olhos filosóficos, lançando-o para a busca fenomenológica. A sua Dissertação doutoral “*Sobre a origem e a essência da Pergunta*” (*Über Ursprung und Wesen der Frage*,

¹⁹ Pesquisador da Faculdade de Filosofia São Boaventura.

* Dados biográficos que seguem e os dados bibliográficos das obras de H. Rombach foram traduzidos e copiados em grande parte da *Festschrift Philosophie der Struktur – “Fahrzeug” der Zukunft? Für Heinrich Rombach*, editada por Margarete Röhrig e Georg Stenger, editora Karl Albert, Freiburg i. Br. e München, 1995, p. 627-630, e em parte do *Heinrich Rombach/Information Philosophie im Internet, Portrait, Heinrich Romach*. Cf. <http://www.information-philosophie.de/philosophie/rombach.htm>

1949) surgiu de uma sugestão inspiradora de Martin Heidegger, sob cujos cuidados iniciou, e foi continuado, depois da proibição de ensinar imposta a Heidegger pelas autoridades de ocupação aliada, sob os cuidados de Max Müller. Foram Max Müller, aluno de Heidegger, Eugen Fink, antigo assistente de Husserl, e Szilasi que, além de Heidegger, mais o influenciaram na iniciada caminhada filosófica. Segundo observação do próprio Rombach, Max Müller era mais o professor acadêmico, pelo qual de modo exemplar Rombach foi introduzido no pensamento medieval. Fink por sua vez era para Rombach propriamente o fenomenólogo, que sabia trazer à lucidez na e-vidência os fenômenos como tais. Szilasi, que permaneceu mais estritamente ligado a Husserl, com o seu humor eslavo, lhe mostrou que Filosofia não vai bem sem a jovialidade, permanecendo abaixo da sua possibilidade. Dedicou-se também aos estudos de Psicologia, Pedagogia e mais tarde de História e principalmente da História da Arte. Rombach, como docente e mais tarde como catedrático, manteve sempre um contato pessoal de orientação e confronto com Martin Heidegger. Depois da promoção (doutorado) trabalhou como assistente da Cátedra de Filosofia II de Max Müller e ali se habilitou como docente com o trabalho *“Verdade e Finitude. Ensaio de uma interpretação do problema fundamental da Filosofia dos séculos XVII e XVIII (Wharheit und Endlichkeit. Versuch einer Deutung des Grundproblems der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, 1955)*. Ensinou como docente em Freiburg, donde depois de recusar várias chamadas para ser catedrático em outras universidades da Alemanha, aceitou o convite para ocupar a cátedra da Filosofia I na Universidade de Würzburg, em 1964. Em 1972 recusou a chamada para a cátedra da Universidade de Munique, permanecendo como catedrático titular da Cátedra Philosophia I, na Universidade de Würzburg, onde em 1990, tornou-se professor emérito, jubilado.

Desde 1969 foi co-editor da revista *“Phiosophisches Jahrbuch”* (Anuário filosófico). Juntamente com os intelectuais companheiros fundou a *“Deutsche Gesellschaft für Phänomenologische Forschung”* (Sociedade alemã para a pesquisa fenomenológica) e foi o seu primeiro presidente. A serviço dessa sociedade criou a revista *“Phänomenologische Forschungen”* (Pesquisas fenomenológicas), que ainda hoje é publicada na editora Karl Alber em Freiburg, i. Br., que se tornou um centro de publicações de diversificados trabalhos do interesse da fenomenologia de diversas orientações.

Acerca do pensar fenomenológico onipresente nas obras e nas atuações de Rombach, dizem os editores Margarete Röhrig e George Stenger²⁰, da Escrita comemorativa dedicada à festa jubilar, intitulada *Philosophie der Struktur "Fahrzeug" der Zukunft*, nas notas biográficas de Heinrich Rombach:

Na sua atuação e nas suas obras Rombach levou um passo para frente através da sua "Ontologia Estrutural" a orientação fenomenológica inaugurada e fundada por Husserl e Heidegger, dando-lhe uma modulação, que a faz viável em referência às ciências modernas e as fomenta, sem perder de vista o que foi alcançado pela viragem ontológica do passo dado por Heidegger. Rombach, além da posição-inaugural da sua Ontologia Estrutural, desenvolveu mais duas posições-inaugurais filosóficas denominadas: Filosofia da Imagem e a Filosofia Hermética. A Filosofia da Imagem empreende uma tentativa em des-cobrir as "filosofias fundamentais" que se ocultam sob as culturas, em enraizando essas filosofias fundamentais na dimensão-profundidade da "imagem", que precede todos os fenômenos culturais particulares e suas obras literárias. A sucessão-sequência das "filosofias fundamentais" e suas grandes eras perfazem a "História fundamental" da Humanidade. E por fim, a "Filosofia Hermética" apresenta a concepção dos "mundos", que como tais efetuam uma fundamentação filosófica do "pensar intercultural", um pensar que tanto espiritual-, como humano-historialmente está "a tempo". Inspirações decisivas nessa direção recebeu Rombach em 1980 por ocasião de uma estadia no Japão como professor-visitante, como também nas diversas viagens de pesquisas antropológicas à Índia, ao Egito e à África do Sul.

Com suas diversas posições-inaugurais e métodos Rombach abriu campos inteiramente novos e até então não tematizados do trabalho filosófico e assim surgiu em Würzburg uma "Escola", que pode ser considerada como continuação da "Escola de Freiburg" em conexão a Husserl e Heidegger, e que é ao mesmo tempo um lugar filosófico de encontro "intercultural" ou respetivamente de um "diálogo intermudano".

Conforme relato de Georg Stenger, as influências recebidas de Heidegger e posteriormente o diálogo e o confronto com ele nas questões radicais da fenomenologia, não fizeram de Rombach propriamente um discípulo de Heidegger, mas nessa recepção do pensamento de Heidegger se lhe abriu um novo caminho, que o próprio Rombach considerava como uma continuação crítica do pensamento de Heidegger. Assim, segundo Stenger, o relacionamento filosófico de Rombach para com Heidegger em vários pontos é semelhante ao relacionamento de Heidegger para com Husserl, e assim,

²⁰ Dra. Margarete Röhrig foi muito tempo assistente de Rombach e Dr. Georg Stenger é docente na Universidade de Würzburg.

segundo Stenger, Rombach vê no seu próprio pensamento uma espécie de passagem gradual necessária da Fenomenologia Transcendental à la Husserl para a Ontologia fundamental à la Heidegger até a Fenomenologia estrutural à la Rombach.

Obras publicadas como livros

– *Über Ursprung und Wesen der Frage* (= Dissertação de doutorado na Universidade de Freiburg i.Br. 1949; publicado em: *Symposion. Jahrbuch für Philosophie*, Vol. 3 (1952) p. 135-236; e como livro: Freiburg/München (1953); 2ª edição com posfácio para a nova edição 1988.

– *Endlichkeit und Wahrheit. Versuch einer Deutung des Grundproblems der Philosophie im 17. und 18. Jahrhundert. Primeira parte: Descartes und Pascal* (= Dissertação para habilitação da docência na Universidade de Freiburg i.Br. 1955) (inédito). Nos anos de 1965/1966 esse trabalho de habilitação foi publicado numa forma bem ampliada na obra *Substanz, System, Struktur*.

– *Die Gegenwart der Philosophie. Eine geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Studie über den Stand des philosophischen Fragens*, Freiburg/München 1962 (=Symposion 11); 2ª edição revisada, 1964; tradução holandesa: *De actualiteit van de wijsbegeete*, vert. vit het Duits van P. F. Bennink Bolt, woord vooraf van Herman Berger, Amsterdam 1965; tradução japonesa: *Tetsugaku no genzai*, por K. Shino, Tóquio: Kokubunsha 1984; tradução inglesa do último capítulo: *Reflections on Heidegger's Lecture "Time and Being"*, in: *Philosophy Today*, vol. X, n. ¼ (1966) p. 19-29.

– *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, 2 volumes, Freiburg/München 1965/1966; 2ª edição, 1981; tradução japonesa (em preparação): *Jittai, taikei, kôzô*, por K. Sakai, Kyoto.

– *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg/München 1971; 2ª edição com um posfácio (p. 360-373) 1988; tradução japonesa: *Sonzairon no konponmondai. Kôzô sonzairon*, por N. Nakaoka, Kyôto: Kôyô shobô 1983; tradução coreana: *Gujo-Jonjae-ron. Jayu-Hyunsanghak*, por K. – H. Yang, Seoul: Seokwang as (em preparação); tradução francesa do

postfácio: *L'ontologie structurale et le dialogue des mondes*, in: *Révue philosophique de Louvaine*, tomo 92, n. 4 (1994) p. 457-473,

– *Leben des Geistes. Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*, Freiburg/Basel/Wien 1977.

– *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, Freiburg/München 1980; tradução coreana do prefácio: *Hyunjae euishik eui hyunsanghak*, in: *Hyundai chulhak shinhak*. Heidegger, *hyunsanghak kwa shinhak*, por T. –B. Rhie, Seoul: Chongro seojuk, 1987, p. 186-192.

– *Sein und Nichts. Grundbilder westlichen und östlichen Denkens. Mit K.Tsujimura und R.Ohashi*, Freiburg/Basel/ Wien 1981; Keishô wa kataru. *Genshōgaku no atarashii dankai* (Os quadros falam. Um novo degrau da fenomenologia), tradução e introdução de R. Ohashi, Tóquio: Sōbunsha 1982.

– *Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit: Die philosophische Hermetik*, Basel 1983; tradução japonesa: *Sekai to hansekai*, por R. Ohashi/Y. Animura, Tóquio: Riburo Pont 1987.

– *Strukturanthropologie. "Der menschliche Mensch"*, Freiburg/München 1987; 2ª edição revista 1993.

– *Die Gegenwart der Philosophie. Die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtigen Stand des philosophischen Fragens*, 3ª edição revista e reformulada, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1988.

– *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht*, Rombach-Verlag, Freiburg i.Br. 1991.

– *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1994.

– *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*, Rombach-Verlag, Freiburg i.Br. 1994.

– *Drachenkampf. Der philosophische Hintergrund der blutigen Bürgerkriege und die brennenden Zeitfragen*.

– *Die Welt als lebendige Struktur. Probleme und Lösungen der Strukturontologie*.

Obras editadas por Rombach

– *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie*. Festschrift für Max Müller zum 6°. Geburtstag, Freiburg/München 1966.

– *Wissenschaftstheorie*, 2 volumes, Freiburg/Basel/Wien 1974; tradução japonesa: *Kagakuron*, por H. Enzô, Tóquio, Sôbunsha 1980.

– *Philosophisches Jahrbuch*, im Auftrag der Görres-Gesellschaft, editado por H. Krings, H. Rombach (desde 1969), A. Baruzzi, H. M. Baumgartner, A. Halder und K. Jacobi, Freiburg/München.²¹

A seguir reproduzimos em tradução portuguesa a auto-apresentação, feita por próprio Heinrich Rombach acerca do seu “Caminho da Fenomenologia” e de suas obras principais.

II

Heinrich Rombach, tentativa de uma auto-apresentação Por Heinrich Rombach*

No diálogo, convidado a expor a posição inaugural de minha abordagem filosófica, gostaria de tentar dar um esboço da sua conjunção. Nessa tentativa, porém, a dificuldade é que persigo três posições inaugurais: a Ontologia Estrutural, a Filosofia da Imagem e a Hermética. Todas as três têm a ver mutuamente entre si, uma com a outra, mas não formam a dependência de um conjunto. Elas remontam a diferentes tradições e trabalham com diferentes métodos, mas contribuem para uma causa comum. Essa causa cresceu-me da História. Por isso, dela posso falar sem nenhum constrangimento, a ponto de formular essa apresentação na primeira pessoa do singular, na eu-formulação.

1 Fenomenologia

²¹ Para incontáveis artigos, comentários, recensões e contribuições para enciclopédias cf. Georg Stenger e Margarete Röhrig, op. cit. p. 630-635.

* <http://www.google.com.br/search?q=Heinrich+Rombach+Selbstdarstellung&ie=UTF=8&h...16/7/2004>

Considero-me ligado à “Escola de Freiburg”, que se caracteriza, antes de tudo, pelo conjunto determinado por Husserl e Heidegger. A esse conjunto pode-se chamar de fenomenologia, embora aqui se fale de fenômeno, cada vez, de modo diferente. Em Husserl, encontramos a intuição fundamental de que todo o conhecer, compreender e agir está dentro do grande conjunto da “Consciência” e que esta se fundamenta numa estrutura de fundo transcendental. Aqui, fenomenologia é a análise dessa estrutura do fundo permanente e unitário.

Em Heidegger, encontramos o conhecimento de que a estrutura da Consciência está enraizada na estrutura mais fundamental do “Dasein”. Aqui, fenomenologia é a “analítica do Dasein”, a qual pertence a investigação do “compreender” e do “ser”, explicitado nesse compreender. O Heidegger-tardio realiza a conhecida “viragem”, segundo a qual o Ser não é mais considerado fundamentado no Dasein, mas sim o Dasein no Ser. O próprio Ser envia ao Dasein, cada vez, uma aberta²² historial que se expõe em “palavras fundamentais” e perfaz cada vez epocalmente, uma “verdade do Ser”.

Com a minha própria fenomenologia tento receber esse pensamento, mas para ampliá-lo, em vendo a “aberta do Ser” não somente no compreender do Homem, mas em cada forma de realidade da Vida. Também plantas, animais, conjunturas da realidade como tais são cada vez auto-interpretação do Ser, que se expõe aberta em intrincados traços fundamentais, em “estruturas” ou “fenômenos fundamentais”. Todo ser, não somente o Homem, é “expoente”; tudo consiste em estruturas que cada vez realizam um determinado modo do Ser, um determinado fazer-se presente de Ser. A minha “Fenomenologia Estrutural” intenciona considerar os fenômenos fundamentais que sustentam o ser-homem, como mais elementares do que “Dasein” e “Ser”. Os fenômenos fundamentais possuem uma vida própria que se adianta ao Dasein humano e subjazem como “fenômenos de profundidade” a toda a vida humana e historial. Expus a “Fenomenologia das estruturas de profundidade” no livro “Fenomenologia da Consciência presente” (1980)²³. Aqui, o “presente” dessa Consciência consiste em conhecimento lentamente crescente da vida própria das estruturas de profundidade.

2 A pergunta

²² *Offenbarkeit*, traduzimos por a *aberta* na significação de clareira, abertura; nesga do céu que as nuvens, abrindo-se por instante, deixam ver, através da qual vislumbramos o céu aberto.

²³ *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*.

Minha dissertação doctoral de 1949 “Sobre origem e essência da pergunta” (1952, segunda edição 1988), iniciada com M. Heidegger, e terminada com Max Müller, foi a primeira prova da “Fenomenologia Estrutural”. Ela descreve três espécies bem diferentes do perguntar, cada qual pertencente a uma outra estrutura da vida do Homem com o modo próprio de conhecimento e verdade. Às três estruturas fundamentais correspondem três dimensões da vida: a cotidianidade (hoje se diria “mundo circundante da vida”), o mundo do conhecer e do pesquisar, o mundo da decisão e do confessar. O Dasein pode somente achar a sua ordenação, se não misturar dimensões e não absolutizar nenhuma delas. Com a exposição positiva da dimensão da cotidianidade e da dimensão do conhecimento e da ciência, acredito ter dado um passo para além da analítica do Dasein de Heidegger, que subestima essas duas dimensões diante da dimensão da decisão, e ademais desloca o fenômeno da decisão na direção “subjetiva”.

Dessa análise da pergunta surgiu-me uma teoria do conhecimento e da ciência, que mais tarde levei adiante historicamente, mas que também editei em forma sistemática em tratado: “Teoria da Ciência”²⁴, 2 volumes, editados por. H. R. (1972, esgotado).

3 Ontologia estrutural

A Ontologia estrutural quer levar adiante a “Ontologia Fundamental” de Heidegger de modo que encontre a estrutura do “Dasein” não somente no Homem, mas em toda a realidade. Tudo acontece segundo as regras fundamentais de estrutura como tal. Os diferentes degraus do Ser da realidade resultam da simples modificação das leis fundamentais da “estrutura”, não da “constituição do Ser” cada vez diferente, como Heidegger pensou e assim distinguiu rigorosamente entre o ente “existencial” e o ente “simplesmente dado”.²⁵ Essa diferenciação se torna sem validade na Ontologia Estrutural.

O novo aqui está no fato de que a estrutura fundamental ontológica é vista justamente não como “constituição”, mas como “gênese”. Todas as estruturas se encontram num movimento fundamental que precede ao seu “ser”. Uma ontologia “genética” (melhor: uma “geneseologia”, já que se não mais pode falar de *ón*) é por isso mais fundamental do que a “ontologia fundamental” e traz um novo modo de ver o relacionamento de Homem e da Realidade. O fenômeno da “co-criatividade” tornou-se para mim sempre mais importante e

²⁴ Wissenschaftstheorie.

²⁵ O ente “comensurável com o Dasein” e o ente “comensurável com o não-Dasein”.

humano-historialmente sempre mais iluminador. Numa apresentação simplificada poder-se-ia dizer que a Ontologia Estrutural sub-sume a Ontologia Fundamental em direção a uma dimensão ainda mais fundamental, a saber, onde a diferenciação do ente “existencial” e do ente “simplesmente dado” ainda não eclodiu, mas onde o ente pode ser vivido e esclarecido de um modo mais vivo e mais preche de desenvolvimento.

4 Substância Sistema Estrutura

A concepção da Ontologia Estrutural não é somente minha invenção. Ela está em conjunção de um desenvolvimento ocorrente há longo tempo, que remonta ao menos até a Alta-Idade-Média. Esse desenvolvimento, apresento-o no livro “Substância Sistema Estrutura. A Ontologia do funcionalismo e o pano de fundo filosófico da Ciência Moderna” (2 volumes, 1965/1966, Segunda edição 1986)²⁶.

A concepção do “Sistema” no começo do Tempo Moderno absolve a da “Substância”; entre ambas aparece por um breve instante a concepção da “Estrutura”, para então desaparecer de novo e depois de um interlúdio no Idealismo Alemão, irromper de novo com Nietzsche e Heidegger. O pensar do Sistema domina o Tempo Moderno, assim como o pensar da Substância dominou o Antigo e a Idade-Média. No presente, estamos na transformação do pensar do Sistema para o pensar da Estrutura. A Ontologia Estrutural tem a sua proveniência de uma tradição alternativa do pensar, que tem suas raízes na Mística Alemã, seu primeiro aparecimento em Nicolau de Cues e sua possibilidade metódica na Fenomenologia. “Substância Sistema Estrutura” mostra essa “Tradição apócrifa”. Com isso mostra ao mesmo tempo os limites da Ciência moderna, que é possibilitada e ao mesmo tempo delimitada pelo pensar do Sistema que lhe está na sua base. O que vale agora é ultrapassar esses limites. Com isso a Ciência não é abandonada, mas antes justamente só agora encontrada de modo justo.

5 Filosofia Fundamental das épocas

Povos e épocas possuem cada vez uma “Filosofia Fundamental”, que primariamente não é exposta em palavras e conceitos, mas explicitada somente nos modos co-creativos da vida e estruturas culturais fundamentais. A uma “História da Filosofia”, portanto, a uma descrição dos sistemas verbais e terminológicos numa sequência em série, precede uma “História da Filosofia

²⁶ Substanz System Struktur.

Fundamental” que ainda não foi nem tematizada nem destacada. No livro “Presença da Filosofia” (1962, terceira edição 1988) mostrei as filosofias fundamentais da Antigüidade e da Idade-Média, e então as filosofias fundamentais especiais, diferenciadas e críticas do Tempo Moderno. Ali tentei compará-las cada vez com seu modo de aparecimento na filosofia verbal e terminológica. Disso tudo resulta uma nova compreensão da transformação atual, que é uma transformação na filosofia fundamental do tempo e possui raízes bem mais profundas e conseqüências bem mais abrangentes do que se costuma trazer à tona na discussão acerca da crítica da época e do “post-moderno”.

Antes de tudo a presença da Filosofia é vista numa Fenomenologia das estruturas de profundidade e é mostrado como essa Fenomenologia da profundidade se desenvolveu desde o “Declínio do Idealismo”. Através desse novo ponto de vista, o filosofar dos últimos 150 anos se torna compreensível de novo e pode ser orientado e conduzido para um conjunto frutífero. Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Freud, Husserl, Jaspers, Heidegger, Adorno, Wittgenstein e outros aparecem diante da folia de conexão de um problema comum, que certamente somente agora pode ser visualizado na sua envergadura.

6 Filosofia da Imagem

A Filosofia Fundamental dos povos e das épocas vem à fala nas filosofias verbais e terminológicas somente de modo muito incompleto. A sua primeira dimensão expressiva é o mundo da imagem. Para experienciar a Filosofia Fundamental de uma época e de uma cultura, devemos por isso nos ater primeiramente à linguagem da imagem e ao “pensar da imagem”. Minha Filosofia da Imagem remonta a inspirações que recebi em Freiburg como aluno do historiador da arte Kurt Bauch, inspirações que a ele Kurt Bauch cresceram a partir do relacionamento de amizade com Martin Heidegger. A Fenomenologia da profundidade é somente possível como interpretação da imagem; isso tenho mostrado desde os anos 50 em preleções e conferências, e dado para isso em diferentes publicações e exemplos concretos: “Vida do espírito. Um livro de imagens para a História Fundamental da Humanidade” (1977); “Mundo e Anti-Mundo” (1983); “O Mundo do Baroco”, em: *O Mundo do Baroco* (1986).²⁷ Sob o termo *Imagem* entendo, aliás, algo diferente e mais

²⁷ *Leben des Geistes. Ein Buch der Bilder zur Fundamental-Geschichte der Menschheit; Welt und Gegen-Welt; Die Welt des Barock*, in: *Die Welt des Barock* (1986).

do que Kurt Bauch e Martin Heidegger, e devo isso, porque entendo o “Homem” diferente e mais amplamente, a saber, cosmicamente.

7 Hermética

A estrutura da vida do Dasein humano não está aprisionada nem no indivíduo psicológico, nem na “humanidade” histórica, mas implícita de modo “co-criativo” sempre, também, uma natureza desenvolvida de modo determinado, que traz para dentro do desenvolvimento condições transcendentais tanto quanto o Homem. A partir das possibilidades do desenvolvimento de ambos os lados, surge cada vez um “Mundo” histórico, cujo evento da auto-articulação e auto-iluminação precede a todo o acontecer verbal, científico e hermenêutico. Quando entra em ação a hermenêutica (o compreender em todo o sentido), já ocorreram o ser e movimentos elementares de autogestaltização e auto-iluminação de um “Mundo”. Por sobre a hermenêutica, a interpretação filosófica deve ir a fundo para dentro da dimensão *hermética* da autogestaltização da vida. A “hermética filosófica”, que há mais de 20 anos desenvolvi e apresentei em preleções e conferências, mostra as possibilidades e os métodos da captação daqueles mundos elementares, nos quais se realiza a vida estrutural, principalmente do homem historial. Das leis fundamentais da hermética, por assim dizer, quase nada é conhecido, já que as ciências humanas ainda estão presas e fixas na dimensão da hermenêutica. Como uma corrente do espírito a hermética aliás bem está “a vir”. No meu livro “Mundo e Anti-Mundo”(1983) tentei desenvolver a teoria dessa “anti-hermenêutica”.

8 Antropologia Estrutural

Minhas posições inaugurais, Ontologia Estrutural-Filosofia da Imagem-Hermética, significam uma suspensão da posição especial do Homem no Cosmos. O Homem é um modo de aparecimento do ser como também o é cada outro aparecimento, mas isto não quer dizer que o homem é sub-interpretado a modos do ser da existência extra-humana, mas sim que todos os modos do Ser da realidade são sobre-interpretados à altura do degrau do Homem e para mais acima além. Ser-Homem, i. é, auto-gestaltização, acontece em toda parte e no Homem de todo não num modo único, nem num modo o mais acabado e sublime. A transformação presente é vista por mim como aquele acontecer, no qual irrompe a dimensão de um “ser-homem humano” e aparece como dimensão-meta de toda a evolução natural. Um

resumo desses aspectos é dado no livro “Antropologia Estrutural. O Homem humano” (1987)²⁸.

Aqui se dá a recepção da teoria das “estruturas de profundidade” juntamente com uma nova teoria desenvolvida das “estruturas de altitude” para dentro do todo da concepção do Dasein humano e é buscada uma nova autocompreensão do Homem que insere o Homem para dentro do todo do acontecer da natureza, de um modo retomado e ao mesmo tempo colocado mais alto. Essa Antropologia poderia ser uma das primeiras a acolher, como de igual direito com a européia, a auto-interpretação extra-européia do ser-homem, principalmente a do “caminho” no Oriente. Com isso surge uma imagem do Homem essencialmente transformada, que poderia estar apropriada para servir à fundação e auto-aclaração de uma cultura vindoura e comum da humanidade. Nesse sentido tenho fomentado obras em favor do “Diálogo intramundano” e apoiado, através de minhas próprias publicações como p. ex. “Ser e Nada. Imagens fundamentais do pensar do Oriente e do Ocidente” (editado conjuntamente com K. Tsujimura e R. Ohashi 1981).

9 O diálogo

Com essas posições inaugurais tento conduzir o filosofar para fora dos aprisionamentos e reatá-lo ao “Diálogo” que anteriormente ao Presente tinha sido colocado a caminho e que conjunta as diferentes experiências fundamentais das culturas. Martin Heidegger na festividade do jubileu do seu 70. Aniversário em 1959, na Academia Católica de Freiburg i. Br., depois de vários discursos festivos e homenagens pronunciou, concluindo o festejo, a sentença digna de ser pensada: “O Diálogo está interrompido”. Com isso ele queria dizer que os filósofos abandonaram a intrepidez do pensar e se delimitaram à preparação do costumeiro e do corrente. Faltavam-lhe, como uma conversa posterior com ele mostrou, as novas abordagens, que conduzissem para além das suas próprias tentativas e de Husserl, e que não permanecessem atrás deles. O “Diálogo” lhe era o grande conjunto do pensar, o que deveria ser também para nós. Servir ao Diálogo, dentro dos limites das minhas possibilidades, é o móvel das minhas publicações; minhas posições inaugurais, que ao mesmo tempo vivificam pensamentos antigos e os mais antigos, são seu conteúdo; entender a transformação atual elementarmente e ali perseverar é a sua meta.

²⁸ Strukturanthropologie. Der menschliche Mensch.

III

Memória e gratidão

Na língua alemã, memória se diz *Gedächtnis*, gratidão; *Danke*, e comemorar *Andenken*. As palavras, todas elas, *Ge-dächtnis*, *Danke* e *An-denken* têm a ver com a palavra *Denken*, o *Pensar*. Assim, pensar o pensamento de um pensador é re-cordar, tornar-se de novo cordial, agradecer e celebrar a fonte, donde nos salta sempre nova, a vigência do ser da nossa existência. Da *nossa* existência, de cada um, no que há de mais próprio, rigorosamente responsabilizado como o ser da *comunidade* humana, cujo vigor é a busca incansável da verdade do sentido do ser. Pensar como cordialização, agradecimento e celebração da fonte vigente do ser da existência pulsa continuamente no anelo de uma busca toda própria da verdade que perfaz a essência do *aprender*. Em toda a parte, a cada momento, vibrar na jovialidade do recordar, agradecer e celebrar a vida na sua aprendizagem é o próprio do mestre, daquele que tem por tarefa ensinar. Professor Rombach foi pensador e grande mestre no aprender o aprender, na paixão de aprender e ensinar o aprender, no seu relacionamento com seus alunos, seja nos contatos cotidianos, os mais banais, seja nas preleções, seminários, seja nas provocações e desafios que lançava de modo muitas vezes surpreendentes, desconcertantes aos seus alunos. Essa paixão de aprender e ensinar através de todas as coisas, num contacto corpo a corpo com a causa do pensar, pulsa em todos os seus escritos, pequenos e grandes, nas conferências e nos artigos, nas suas obras principais que tentam estruturar o seu pensamento que, segundo os editores e coordenadores da *Festschrift Philosophie der Struktur, Fahrzeug der Zukunft? Für Heinrich Rombach*, vem à luz como as posições-inaugurais intituladas: *Ontologia estrutural*, *Filosofia da Imagem* e *Filosofia Hermética*. Aqui, não é possível expor o pensamento de Rombach, nem o caracterizar em poucas páginas, e isso mais devido à incapacidade de fazê-lo, mesmo que tenha à sua disposição centenas de páginas, por ser essa comunicação bastante diletante na causa da filosofia. Por isso o que segue não quer nem pode dizer muito acerca do pensamento e da Filosofia de Heinrich Rombach. Quer apenas comemorar, cordializar e agradecer a sua presença na vida do pensamento, participando do seu pensar de modo bem apoucado, independente se o que se consegue pensar corresponde ou não, se faz justiça ou não ao que ele nos deixou dito na sua *Ontologia Estrutural*, *Filosofia da Imagem* e na *Filosofia Hermética*.

Professor Rombach gostava de dialogar. Nas preleções, principalmente nos seminários, andando na rua, dando-nos carona, convidando-nos a visitar uma

exposição de arte e no local mesmo ou num bar aberto, propondo-nos a fazer um seminário improvisado acerca das obras vistas. Para nós, seus alunos na década de 1960 (1958-68)²⁹, principalmente quando da sua transferência de Freiburg i. Br. para Würzburg, o estudo da Filosofia junto de Rombach era “mobilização de um *pólemos* total” do pensamento. No início da sua atuação em Würzburg o seminário semanal para alunos do seu círculo mais próximo de doutorandos ia das 19:30 hs. até à meia-noite ou mesmo até 01 h. Seu modo de dialogar era um tanto perturbador, tanto para os iniciantes, como também para todos, mesmo para os iniciados. Poderia se opor tenaz e detalhadamente a uma exposição de um aluno, retalhando-o nas suas pressuposições, de uma maneira bem franca e aberta, sem levar muito em conta se a exposição era de um principiante ou de um doutorando, mas, ao mesmo tempo que assim o confrontava com suas críticas, o animava, o incentivava a resistir, a não ceder facilmente, e muito menos aceitar as críticas do professor, por serem elas do professor, e até ajudava o aluno a se expressar melhor e formular com mais adequação a sua posição, que ele criticava. Dentro desse modo de agir nas discussões, seja nas preleções, seja nos seminários, ou em examinando trabalhos dos alunos, seja que tipo de trabalho for, pequeno, curto, longo ou tese doutoral em preparação, os alunos, principalmente os iniciantes, podiam colocar-lhe perguntas que quisessem, sejam quais forem suas formulações.³⁰ Assim não se incomodava ou melhor até gostava que lhe mandássemos bilhetes, ou mesmo folhas inteiras, formulando questões, dúvidas e principalmente objeções e críticas a suas preleções. E podíamos sempre esperar que os assuntos ventilados nos bilhetes vinham direta ou indiretamente à discussão nas seguintes aulas ou nos seminários.

Entrementes, em re-cordando o Pensamento na pessoa e na atuação passada de Heinrich Rombach, a gente gostaria de, a modo antigo, como eterno principiante, entregar-lhe o seguinte bilhete nas suas mãos, colocando praticamente uma e a mesma pergunta em várias formulações, tentando ver melhor tudo que ele nos deixou, não como doutrinas, teses, ensinamentos, mas

²⁹ Quem escreve essa comunicação ouviu preleções e participou dos seminários de Rombach no período de 1958 a 68.

³⁰ Assim por exemplo numa das preleções sobre as Confissões de Sto. Agostinho – ... Europa, nas suas universidades e escolas viviam os movimentos estudantis de contestação – um grupo de estudantes invadiu a preleção, tendo à frente um líder que gritou contra Rombach: “Uma pergunta: o que tem a ver essa fala alienada do Sr. com a guerra de Vietnam?”, ele respondeu: “Propriamente tudo e nada. E sejam bem-vindos, se suas perguntas forem pergunta”.

sim, limpidamente como tarefa de uma questão. Nesse sentido, o bilhete que segue soa mais ou menos assim:

Senhor Professor Rombach, o Sr. nas suas exposições, coloca a seus predecessores críticas e objeções, principalmente a Martin Heidegger, e caracteriza a Fenomenologia Estrutural como melhoria ou continuação mais concreta e elementar da Ontologia Fundamental do “Ser e Tempo”. Assim, na sua auto-apresentação, ao falar da Ontologia Fundamental de Heidegger, o Sr. afirma:

Em Heidegger, encontramos o conhecimento de que a estrutura da Consciência está enraizada na estrutura mais fundamental do “Dasein”. Aqui, fenomenologia é a “analítica do Dasein”, a qual pertence à investigação do “compreender” e do “ser”, explicitado nesse compreender. O Heidegger-tardio realiza a conhecida “viragem”, segundo a qual, o Ser não é mais considerado fundamentado no Dasein, mas sim o Dasein no Ser. O próprio Ser envia ao Dasein, cada vez, uma aberta historial que se expõe em “palavras fundamentais” e perfaz, cada vez epocalmente, uma “verdade do Ser”.

Com a minha própria fenomenologia tento receber esse pensamento, mas para ampliá-lo, em vendo a “aberta do Ser” não somente no compreender do Homem, mas em cada forma de realidade da Vida. Também plantas, animais, conjunturas da realidade como tais são cada vez auto-interpretação do Ser, que se expõe aberta em intrincados traços fundamentais, em “estruturas ou fenômenos fundamentais”. Todo ser, não somente o homem, é “expoente”; tudo consiste em estruturas, que cada vez realizam um determinado modo de Ser, um determinado fazer-se presente de Ser. A minha “Fenomenologia Estrutural” intenciona considerar os fenômenos fundamentais que sustentam o ser-homem, como mais elementares do que “Dasein” e “Ser”. Os fenômenos fundamentais possuem uma vida própria, que se adianta ao Dasein humano e subjazem como “fenômenos de profundidade” a toda a vida humana e historial. Expus a “Fenomenologia das estruturas de profundidade” no livro “Fenomenologia da Consciência presente” (1980)³¹. Aqui, o “presente” dessa

³¹ Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins”.

Consciência consiste no crescente conhecimento da vida própria das estruturas de profundidade.

Em que consiste essa recepção? O que foi recebido e ampliado é a descoberta do Ser do Homem, o Dasein e sua Analítica? O Sr. formula: *em Heidegger fenomenologia é a “analítica do Dasein”, a qual pertence a investigação do “compreender” e “ser”, explicitado nesse compreender.* Nessa formulação temos o “compreender” e o “ser” e o “Dasein”. Como o Sr. entende aqui o Dasein, em cuja analítica se dá a investigação do “compreender” e “ser”, explicitado nesse compreender? Esse “compreender” e “ser” seria a analítica existencial? Dasein seria a profundidade maior do ser do Homem, que vem à luz como analítica existencial, em cuja estrutura está enraizada a Consciência? Há portanto entre a fenomenologia de Husserl (Consciência) e Heidegger (Dasein) diferença de profundidade dimensional que perfaz o todo de suas estruturações? Isto significaria que a compreensão da realidade total dimensional denominada Ser possui na fenomenologia de Heidegger profundidade, intensidade, volume, “substancialidade”, digamos elementaridade e materialidade maior, mais densa, concreta, “existencial”? Nesse sentido é essa elementaridade que caracteriza o “compreender” e o “ser” explicitado nesse compreender? É na direção dessa densidade do Ser na sua “elementaridade” que o Sr. acolhe a conquista de Heidegger para ampliá-lo, “em vendo “a aberta do Ser”, não somente no compreender do Homem, mas em cada forma da realidade da Vida?

Mas, então, o que significa Ser, quando agora na ampliação da fenomenologia de Heidegger na sua Fenomenologia Estrutural, o Sr. não somente vê “a aberta do Ser” no compreender do Homem, mas em cada forma de realidade da Vida, de sorte que segue a sua tese: Também plantas e animais, conjunturas da realidade como tais são cada vez auto-interpretação do Ser que se expõe aberto em intrincados traços fundamentais, em “estruturas ou fenômenos fundamentais”.

Sem dúvida, perguntar ao Sr. se o *Ser* da acima formulada expressão “auto-interpretação do Ser” é genitivo subjetivo ou objetivo, não tem aqui uma boa adequação, pois Ser aqui jamais pode ser entendido como sujeito e muito menos como objeto. Mas, se o Ser da “auto-interpretação do Ser” não é nem subjetivo nem objetivo, o que e como é o Dasein, enquanto Ser do Homem? Dasein como Ser do Homem, i. é, entendido aqui como Existencialidade da existência (o Ser do Dasein), deve ser ampliado, pois em Heidegger do “Ser e Tempo” o Da-sein se refere apenas ao homem, portanto ao ente *humano*. O ente extra-humano não participa da “descoberta” iniciada no “Ser e Tempo”, e

fica na compreensão do sentido do seu Ser ainda no nível do ontológico categorial como a compreensão do sentido do Ser da Ontologia Tradicional como generalidade do Ente, enquanto entidade do simplesmente dado ocorrente, como objeto diante da Consciência (cf. Husserl). Mas o Sr. quer ampliar o sentido próprio do Ser do Homem, descoberto no “Ser e Tempo” sob o nome de Dasein e analítica do Dasein, descoberta essa que nos oferece um sentido do Ser mais rico, vital, elementar e existencial. Como então entender Dasein, analítica do Dasein, existência, existencialidade? Como então numa tal ampliação da descoberta de Heidegger do “Ser e Tempo” evitar uma atribuição indevida da qualidade ou caracterização humana ao ente não humano? Com outras palavras, tanto o ente existencial como ente não existencial é compreendido a partir e dentro da dimensão existencial... Mas isso no fundo não é reduzir o ser do ente ao modo do ser do homem? Queiramos ou não, não é isso no fundo uma espécie de subjetividade transcendental, embora o seja de densidade vital mais concreta do que a fenomenologia husserliana, mas sempre de alguma forma “subjetiva”? Assim, o Sr. afirma, ao expor a sua Antropologia Estrutural: “O Homem é um modo de aparecimento do Ser como também o é cada outro aparecimento, mas isto não quer dizer que o Homem é sub-interpretado a modo do ser da existência extra-humana, mas sim que todos os modos de Ser da realidade são sobre-interpretados à altura do degrau do Homem e para mais acima além”. Esse degrau do Homem, o Homem assim colocado, evidentemente, não é o Homem interpretado a modo de ser da existência extra-humana, mas sim o Dasein. Mas e o Dasein, aqui como a dimensão a partir e dentro da qual se formam todos os modos do ser da realidade, coincide com o Ser? Na sua exposição o Dasein parece ser entendido como o modo de ser diferencial que se distingue do modo de ser diferencial que caracteriza os entes extra-humanos. Nesse caso o Dasein é interpretado antropologicamente e assim sendo a analítica do Dasein não passa de analítica antropológica. Haveria aqui, anterior ao modo de ser do ente Dasein e o modo de ser do ente extra-Dasein o Ser que abrange a ambos?

Pelo que entendi do Sr., é exatamente essa compreensão do Ser que quer evitar, a saber, a “compreensão” do Ser que abrange a ambos, o modo de ser do homem e o modo de ser do ente extra-humano, como um “algo” comum, geral, anterior a esses modos diferenciais que o Sr. quer evitar. E isso, mesmo que esse “algo” seja interpretado como nada, horizonte, fundo, espaço de possibilidade etc. E parece que a sua recepção do Dasein e da analítica do Dasein de Heidegger do “Ser e Tempo” acontece, porque o Sr. vê no Dasein de Heidegger exatamente o início de uma compreensão do Ser que não é a do Ser comum e geral, nem apriorístico, transcendental e muito menos

metafísico, mas... como? Ou o Sr. vê ainda no Ser da questão do sentido do Ser do “Ser e Tempo” o resto de uma generalidade “camuflada” do sentido do Ser da ontologia tradicional, da qual Husserl não pôde se libertar? Isto significaria que, quando o Sr. usa o termo *Ser*, o Ser não é mais entendido de modo algum ontologicamente, muito menos onticamente, no sentido da entidade (Seiendheit), mas também não, existencial (existenzial) ou existivamente (existenzielle), se o existencial e o existivo for interpretado de alguma forma como se fosse modalidade mais vital, humano, profundo e elementar do ontológico e ôntico categoriais. Isto significa que, quando o Sr. diz que quer levar o pensamento do Dasein e da analítica existencial adiante, o Sr. no primeiro momento parece interpretar a Heidegger como que o subestimando na sua colocação ontológica, interpretando a existência e a existencialidade do “Ser e Tempo” apenas como o existivo, i. é, ou antropológico ou até mesmo psicológico, mas, na realidade, o Sr. não está subestimando a Heidegger nem equivocando-se acerca do caráter ontológico fundamental da fenomenologia de Heidegger. Mas em que sentido? No sentido de salvaguardar a descoberta de Heidegger que de modo algum pode ser interpretado como ontologia no sentido de até agora, seja esse sentido transcendental, fundamental, categorial, existencial, mas pura e simplesmente como *ser* do Da-sein, i. é, puramente como a *dinâmica* do “Da”, a saber: *em sendo* cada vez ex-sistente (je da-seiend). Portanto, o “ontológico” e o “fundamental” da descoberta do “Ser e Tempo” consiste precisamente nisso de aqui o “ontológico” ser *simples* e *puro* “ôntico”: *da-seiend*. Ou dito de outro modo: em sendo cada vez *gênese*. Essa genética, ou melhor, essa nascividade é ser, i. é, o em sendo Da-sein como no ponto de salto da possibilidade de eclodir e ao mesmo tempo retrair-se que vem à fala como mundo: “a aberta do Ser”. Portanto o Ser não é nem antes, nem depois, não é condição de possibilidade de o que quer que seja, não é fundamento, não é o Ente Supremo, absoluto, meta-físico. Ser é apenas ser (*verbo*) simples, precisa e limpidamente apenas em sendo Da, cada vez como dinâmica nasciva cordial do surgir, concrecer e se consumir. É a “realidade”, pura e desnuda, livre do espírito de vindicação i. é, da vingança de todo e qualquer toque “meta-físico”, a tal ponto de a própria metafísica e o seu valor absoluto como o Ente Supremo, uma vez livre do espírito de vingança da suas exigências, se desvelar e se ocultar como derradeiro e vindouro Deus que sabe dançar na linguagem de um Nietzsche³². Repetindo, o Ser é por conseguinte o puro

³² Dança é a espontânea (spons, -tis) soltura da Liberdade de Ser. Cf. Nietzsche, Fried., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. Vom Lesen und Schreiben, p. 49, v. 8; pg. 50, v. 3-4, Nietzsche sämtliche Werke, Band 4, Deutsches Taschenbuchs Verlag de Gruyter, München, 1980.

verbo ser, não no infinitivo, mas nas ou como suas diferenciadas e diferentes conjugações ou conjunturas, em mil e mil modulações e variações diferenciais, a modo da pura empiria da positividade cordial, criativa da Vida. A esse ser-modo, a modo de percussão e repercussão genética no surgir, crescer e se consumir como tonâncias cada vez mais diferenciadas do todo no todo, em mil e mil perspectivas como abertura de novas paisagens, da paisagem na paisagem, cada vez novo e de novo, portanto, a esse ser-modo o Sr. chama de *estrutura*. Assim, Ser, Estrutura, Da-sein, o ente como em-sendo Da, dito de outro modo “os diferentes degraus do Ser da realidade, resultam da simples modificação das “leis fundamentais” da “estrutura”, não da “constituição do Ser” cada vez diferente, como Heidegger pensou e assim distinguiu rigorosamente entre o ente “existencial” e o ente “simplesmente dado”. E assim o Sr. conclui: “Essa diferenciação se torna sem validade na Ontologia Estrutural”. O que na sua intenção equivale a dizer: essa diferenciação se torna somente agora válida e valente, vitalizada, nos desvelando todo um modo próprio da identidade na diferença e diferença na identidade como animação e re-cordação da mesma percussão em suas repercussões e da mesma repercussão em suas percussões. Por isso o Sr. diz: “O novo da fenomenologia ou ‘ontologia’ estrutural está no fato de que a estrutura fundamental ontológica é vista justamente não como ‘constituição’, mas como ‘gênese’”.

Sr. Professor Rombach, a partir de tudo isso podemos dizer que é nessa dinâmica do movimento da estruturação enquanto gênese que a sua Ontologia Estrutural se chama “ontologia da Liberdade”? E nessa syn-tonia estruturante que surge, cresce e se consuma sempre de novo e novo o ente, i. é, o em sendo como coesão finita, i. é, decidida como cada vez mundo na sua perfilação, i. é, como Gestalt, como Imagem, a saber, como concentração e adensamento substantivo único, singular, do uni-verso. E é assim que a Imagem se perfaz como o ponto de salto de uma nova era como protótipo epocal? E que, em assim se “gestaltizando”, cada vez, aqui e agora na concreção historial da finitude epocal, se abre sempre de novo a fenda abissal do vislumbre-instante da imensidão, profundidade e criatividade do insondável poder da Vida? Da Vida que vem à fala ora como inexorável paredão maciço, ao mesmo tempo estranho, oculto, misterioso fundo, ora como terna, jovial e generosa simplicidade na imensidão, ora como insondável profundidade abissal da facticidade? Assim temos as suas abordagens inaugurais: Ontologia Estrutural, Filosofia da Imagem e a Hermética. E, por fim, uma pergunta que certamente não pergunta direta e positivamente em que consiste o seu filosofar, mas é uma pergunta que quer de novo em repetição entender melhor onde é que está propriamente a ampliação e a

continuação que a sua Fenomenologia Estrutural opera na Ontologia Fundamental de Heidegger. Aos nossos ouvidos, lá em Würzburg, soava sempre de novo como minimalista e ôntico-antropológica a sua interpretação do “Ser e Tempo”. Pois, o Sr. insistia em colocar como essencial do pensamento de Heidegger do “Ser e Tempo” o Da-sein e a analítica existencial e destacava a necessidade de ver no Dasein e na sua analítica o seu caráter existencial-ontológico. E apesar dessa sua insistência, o Sr. parecia apreciar em Heidegger o Dasein da analítica existencial somente no seu modo existivo-ôntico, portanto interpretado como ôntico-antropológico. E agora a nossa pergunta: podemos interpretar a sua insistência em colocar como essencial do pensamento do Heidegger do “Ser e Tempo” o Dasein e a analítica do Dasein como a chave da sua interpretação de Heidegger, a saber, o Sr. descobre no Dasein heideggeriano o sentido do Ser, portanto o caráter ontológico, que é a coincidência *Dasein:Ser:ente*? Co-incidência, i. é, não igualação, não identificação, nem complementação ou síntese, nem fundamentação de um no e do outro, mas a pregnância da diferença radical na própria identidade de cada ente, em sendo, como o nascivo, o límpido ser-ali da coisa e causa ela mesma, cada vez no eclodir, crescer e findar na concreção da finitude agraciada, redimida do espírito de vindicância de todo e qualquer pretensão ou exigência de transcendentalidade e transcendência, seja ela qual for? Mas então, como não cair no puro positivismo ôntico, mesmo que se diga que se é mais elementar e vital, mais abrangente e profundo, e salvar e ampliar a guinada ontológico-existencial da descoberta de Heidegger no “Ser e Tempo”, operada sob o termo Dasein, Existência, Ek-sistência, existencialidade e analítica do Dasein, e não recair na colocação tradicional do Ser do Homem como ser-entidade como diferença ôntica entre o ente-humano e o ente extra-humano? Essa pergunta já foi colocada acima, mas agora, é repetida sob a suspeita de que a novidade e a amplitude da sua colocação diante da de Heidegger consiste nisso que com o Sr. Dasein e Ser coincidem de modo *subtilmente todo próprio*. O que o Sr. indica, quando diz na sua auto-apresentação ao falar da Ontologia Estrutural: “A Ontologia Estrutural quer ampliar a ‘Ontologia Fundamental’ de Heidegger, de modo a encontrar a estrutura do ‘Dasein’ não somente no Homem, mas em toda a realidade”. Podemos interpretar essa suposta coincidência *Dasein:Ser:ente* dizendo assim? Aqui, nessa coincidência, o ponto de incidência não consiste em ser um ponto, fixo constituído, mas sim em tornar-se sempre de novo “ponto de salto”. Isto significa que esse ponto não é um quê, mas sim contenção, continência no tinir vigente de prontidão e disposição da espera do inesperado, em cuja instância, no instante, i. é, no piscar de olhos, em alemão, *im Augenblick*, cintila

cada vez o evento, o Ereignis³³. O evento, i. é, o ente, a saber, o em sendo a presença in-stante do já chegado do ainda por vir, a temporalidade, a tempestas, o tempo oportuno como o próprio (eigen) prenhe de ressonância da percussão e repercussão de um toque ou de uma toada, próxima e longínqua. Isto é a aberta do eclodir da clareira, estranhamente simultânea da serenidade e imensidão solta da Liberdade e ao mesmo tempo um risco, qual raio a rasgar o cintilar de um choque do espanto de uma fenda inexorável a fazer permanecer todas as coisas no susto instantâneo da nitidez da perfilação de cada coisa, a saber, o ente na densidade inexorável da sua identidade como diferença, para de repente, afundar tudo no silêncio do abismo “sem fundo” de uma “caligine” inominável.

Podemos dizer que a dinâmica dessa coincidência Dasein:Ser:ente³⁴, assim descrita de modo desengonçado, é o sentido propriamente dito da famosa “Khere” heideggeriana³⁵, que não está a dizer a reviravolta da atividade literária e mutação ou transmutação ou evolução das idéias de Heidegger, mas sim a estruturação interna do *ente ser*. O Ser é: o *Da* do *da-seiend*, ao aparecer concreto no pudor da contenção das implicâncias do evento (Ereignis) como este próprio ente, aquele próprio ente, na “naturalidade” imediata. Na modéstia, no insignificante do dar-se simplesmente, como cada vez o próprio, como em sendo co-criação viva do pulsar tênue no nascer, crescer e consumir-se, como estremecer do viver, o cintilar “do olho” de cada coisa forma em composições estruturais, a imensa superfície aparentemente opaca e óbvia do cotidiano e comum, i. é, da maioria e do imediato do ente, sob cuja pele na tênue vibração, nesse *da-seiend*, se oculta o frêmito de vida do ser. Frêmito de vida do ser! É a vigência da Vida, que no abalo instantâneo, se revela superfície e abismo, serenidade e ira contida, ternura e vigor, nascimento e morte do estremecer e do abrir os olhos do renascimento, a se anunciar na penumbra do declínio ocidental e no cinzento claro do arrebol

³³ Er-eignen = ur-äugen; er-eignis = Ur-äugnis. Cf. Inwood, Michel, *Dicionário Heidegger*, Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro 1944, p. 2. O Sr. menciona no início da sua “auto-apresentação”: “O Heidegger-tardio realiza a conhecida “viragem”, segundo a qual, o Ser não é mais considerado fundamentado no Dasein, mas sim o Dasein no Ser”. Não se poderia dizer que a sua tarefa de ampliar a descoberta do “Ser e Tempo” é um trabalho afim com uma “releitura” do “Ser e Tempo” a partir e dentro da expectativa do aceno do “Ereignis. Beiträge zur Philosophie”?

³⁴ Poderíamos dizer em alemão das *da-seiende*.

³⁵ *Kehre* como também *Überwindung* (*winden*) não está acenando para o entorce para dentro e para fora de si no movimento de crescimento e retraimento espiral, qual movimento do globo ocular em si, dentro de si, no revirar-se na mira de uma piscada cintilante: mira contemplativa, i. é, teorética?

vindouro; é o incoativo retorno do outro início ao entardecer do primeiro início: o oriente do ocidente: esse sempre de novo e novo, cada vez da-seiend, i. é, o ente. Se de alguma forma a positividade da sua Ontologia Estrutural é o positum no des-velar-se do in-stante desse cintilar da aberta co-creativa concreta como evento, então Ser, Tempo, Vida, coincide como, no e a partir do “ponto de salto”, cuja mira, se dá na contenção e continência, no espanto e no pudor, no titubear de uma tênue vibração que ao assim se pôr constitui a empiria nasciva da aberta do retraimento na verdade do ser, acolhida e recolhimento da vigência do sabor humano, demasiadamente humano do “Homem humano”, o ser-in de todas as coisas, a novidade do saber do concreto positivismo e da sua “lógica” analítica, cujo início longínquo ecoa e diz: το ον λεγεται πολλαχως³⁶.

Estimado Professor Rombach, uma sentida saudação e um saudoso muito obrigado na profunda gratidão. Foi e é ainda hoje, bom demais, poder ter participado e poder participar nas suas obras do convívio do Pensamento no filosofar que é o Sr. Heinrich Rombach.

Ao entregar esse bilhete de pergunta ao Professor Rombach, recordemos com gratidão que a vigência do Ser, o pensar, e o recolhimento do pudor do Pensar, o ser nas obras e nas atuações acadêmicas de um pensador, nos envia, cada vez de modo próprio, diferente e inesperado para dentro da percussão e repercussão de um “saber”, convidando-nos a participarmos da baila de uma Vida Nova, onde, convalescentes ou curados do espírito da vingança do “muito saber” no ser e no pensar, possamos cair na gandaia de um Deus último e desconhecido que sabe dançar a alegria de ser e não ser da divina finitude na gaya scienza de um Deus vindouro.

Em memória, recordando, na profunda gratidão, ofertemos ao professor Heinrich Rombach da “Escola fenomenológica de Würzburg”, um outro eco longínquo da ontologia estrutural do Oriente, do pensador chinês Chuang-Tzu:

O sopro da natureza

Quando a Natureza magnânima suspira

Ouvimos os ventos

Que, silenciosos,

Despertam as vozes dos outros seres,

Soprando neles.

³⁶ Aristóteles, *Metafísica*, Γ, 2, 1003a 33.

De toda fresta
Soam altas vozes. Já não ouvistes
O marulhar dos tons?
Lá está a floresta pendente
Na íngreme montanha:
Velhas árvores com buracos e rachaduras,
Como focinhos, goelas e orelhas,
Como orifícios, cálices,
Sulcos na madeira, buracos cheios d'água:
Ouve-se o mugir e o estrondo, assobios,
Gritos de comando, lamentações, zumbidos
Profundos, flautas plangentes.
Um chamado desperta o outro no diálogo.
Ventos suaves cantam timidamente,
E os fortes estrondam sem obstáculos.
E então o vento abranda. As aberturas
Deixam sair o último som.
Yu respondeu: Compreendo:
A música terrestre canta por mil frestas.
A música humana é feita de flautas e de instrumentos.
Que proporciona a música celeste?
Mestre Ki respondeu:
Algo está soprando por mil frestas diferentes.
Alguma força está por trás de tudo isso e faz
Com que os sons esmoreçam.
Que força é esta?³⁷

³⁷ Tomas Merton, *A Via de Chuang Tzu*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 52-53.

COMENTÁRIOS

Considerações e digressões acerca da conversação 23

*Glória Ribeiro**

As Conversações Espirituais são textos colhidos das conversas entre Mestre Eckhart, então prior de Erfurt, e seus discípulos. Trata-se de observações sobre questões que ficaram em aberto durante as aulas do Mestre. O que nos cabe investigar, nesse ensaio, é a conversação 23 referente a obras exteriores e interiores.

Dentro dessa Conversação nos interessa, sobremaneira, a questão posta pelo Mestre, logo no início. Questão que se refere à situação daquele que, com todas as suas forças interiores e exteriores, deseja retirar-se para dentro de si mesmo, de forma que nada o mova para uma ação – interior ou exterior. Contudo, o Mestre nos alerta que é preciso que o homem, que se encontre impelido por esse desejo, se force para alguma ação para que ele assim aprenda a colaborar com Deus. Para nos inserirmos nessa conversa, nos perguntamos: o que Eckhart compreende por Deus e como nos é dado com ele colaborar? Inserção que já de antemão parece fadada ao fracasso porque a nossa pergunta se indispõe àquilo que almeja compreender. Isso porque Deus não é nada que possa ser definido, compreendido desde a criatura. Mas como nos é dado então, enquanto criaturas, colaborar com Deus? Como nos é dado apreendê-lo?

1 Digressões iniciais – Deus e as criaturas

Para Eckhart, Deus é sumo ser e, portanto, (...) não é algo de distinto ou de próprio desta ou daquela natureza, mas ao contrário, é comum a todas as coisas. Ele está, com efeito, fora e acima de todos os gêneros.³⁸ Deus emerge, pois, como pura indistinção - o puro indiferenciado no qual todas as coisas se encontram presentes, não

* Professora da Universidade Federal de São João del Rei.

³⁸ ECKHART, J., Commentaire sur Le Prologue de Jean in: *L'Ouvre Latine de Maître Eckhart*. Texte latin, avant-propos, traductions et notes par Alain de Libera et Édouard wéber O.p. Paris: Les Éditions du CERF, 1989, p.205.

como isto ou aquilo, mas como pura possibilidade de ser, como um poder que lhe pertence essencialmente. Deus é a unidade de tudo o que é. Por isso não podemos sequer nomeá-lo, pois ao nomeá-lo já o estaríamos determinando como isto ou aquilo, isto é, como algo de criado - pois “é necessário observar que tudo que é criado, é alguma coisa de distinto, próprio a um certo gênero, a uma espécie ou a um ser particular”.³⁹ Acerca de Deus só podemos dizer que é. Fala sucinta, econômica. Deus é o puro Ser, é a essência do fundamento de todo ser criado. Fundamento infundado, fundo sem fundo - o abissal. É através do Ser de Deus que tudo vem a ser, é, e deixa de ser. Isso equivale dizer que Deus é princípio: a coincidência do começo e do fim de todas as coisas. É dele que tudo parte e é para Ele que tudo retorna. Quando o Evangelho de São João diz: (...) no princípio estaria o Verbo, isto significa: antes da criação do mundo, estaria o Verbo, ou seja, o efeito estaria na sua causa essencial e primordialmente.⁴⁰ Isso porque antes mesmo de ser criada (antes de ser isto ou aquilo) a criatura já se encontra unida na essência de Deus, no ser de Deus – a que Eckhart chama deidade. Por sua vez, a criatura (ao ser criada) reflete o ser de Deus, mas como uma imagem se reflete na superfície de um espelho. Imagem que, no ato da reflexão, se inverte, vindo o lado esquerdo coincidir com o direito e vice-versa. Imagem sempre assimétrica, onde o mesmo aparece como o outro. Nesta relação é a assimetria da imagem que impõe a diferença no seio do mesmo. O assimétrico, o não simétrico nos remete para o limite que caracteriza a criatura em seu ser - que é sempre finito e temporal à diferença do ser de Deus - que é infinito e eterno.

Enquanto imagem, o ser da criatura se mantém essencialmente referido ao ser de Deus, se mostrando como um ser imperfeito. Ou melhor: como um ser que constantemente se perfaz no ser de Deus. Por essa sua constituição fundamental, o homem ao tentar compreender-se em si mesmo, apartado dessa sua relação íntima com Deus, se percebe em sua existência como pura contingência – isso porque na existência do homem e de toda criatura nada se revela como necessário, como essencial. A existência se mostra sempre como algo que depende do outro para existir. É nessa referência

³⁹ *Op. cit.*, p. 203.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 99.

contínua ao Outro que a existência se mantém. É preciso que ela constantemente retorne para o ser, constantemente retorne para Deus – sendo que nesse retorno, é preciso que ela constantemente esteja sendo desfeita.

A criatura é assim tomada numa espécie de polaridade, onde ela se opõe ao nada graças à participação analógica no ser. Como ela recebe o ser num devir permanente, ela conhece uma dependência ontológica total.⁴¹

A criatura recebe o ser sempre em devir, o que faz dela um ser temporal. O tempo é sempre e a cada vez aquilo que foi. Aquilo que a todo o momento deixa de ser para poder ser. Deixa de ser futuro para poder ser presente, deixa de ser presente para poder ser passado; que, por sua vez, projeta novamente o presente em direção ao futuro. Donde, é na negação e como negação que se pode conceber a totalidade, o fim, o limite do ser temporal. Limite através do qual a criatura vem a ser o que ela é, pura exteriorização do ser de Deus, onde Este se diferencia, se dimensionando, se concretizando como o outro de si mesmo. Vemos então que a criatura não é, não pode ser sem Deus. O ser da criatura é uma dimensão do ser de Deus. Uma dimensão do princípio, que está sempre de novo começando a ser. Por isto se diz que a criação de Deus é eterna. É o mestre quem nos diz: “Deus gera todas as suas obras em si mesmo e a partir de si mesmo num mesmo instante”⁴²: Consoante Eckhart, o instante é o limite ou o fim do tempo em que se traduz a totalidade do ser temporal. Ou se se quer: o fim do tempo é o não, a morte (das criaturas) onde co-incide, e, nesta co-incidência se unem todas as dimensões temporais. A morte enquanto o limite do tempo é o limiar entre o que foi e é, e o que será - a morte é o horizonte no qual estamos continuamente nos projetando. O instante, ao dizer este limite - este limiar - expressa o princípio como negação do tempo. Deus é (em si mesmo, enquanto princípio) negação da negação. A negação da diversidade, a negação do não, implícito em toda criatura. O instante é o agora da eternidade, o que significa: é o momento em que esta se concretiza na e como criatura; o momento mesmo em que

⁴¹ WACKERNAGEL, Wolfgang, *Ymagine Denudari - Éthique de l'Image et Metaphysique de l'Abstraction chez Maître Eckhart*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, p.104.

⁴² ECKHART, M. O silêncio da Criação. In: *O livro da consolação divina e outros textos seletos*. Petrópolis: Editora Vozes, 1991, p. 185.

Deus comunica o seu ser a tudo o que é. Diremos então: Deus, ao criar tudo o que é num mesmo instante e, sendo este a unidade (a coincidência) de todas as dimensões temporais, cria, concomitantemente, no passado, no presente e no futuro. Por isto nos diz o mestre: “nada há de mais próximo do dia de hoje do que o dia da criação do mundo”⁴³. Deus está todo inteiro naquilo que foi, é e será.

Por sua vez, o instante, a negação, a plenitude do tempo, expressa a geração do Filho, que antecede a toda criação. Esta geração se dá no fundo, na parte mais nobre da alma. Geração na qual se dá o (re) nascimento do Filho e de todas as criaturas. Por isso,

(...) devemos ser um só filho que o Pai gerou eternamente. Quando o Pai gerou todas as criaturas, gerou-me a mim e eu emanei com todas as criaturas e permaneci, apesar disto dentro do Pai.⁴⁴

Geração que, pensada em sua forma original, não é senão o ato em que Deus se diferencia de si mesmo, se fazendo Pai e Filho na graça do Espírito Santo. Caberia-nos então perguntar, quando se dá esta geração? E como Deus se faz Pai, Filho e Espírito?

“Quando os tempos forem terminados”, ou seja, (Pr.11,d.W.I,p.177-78), quando a alma superar o tempo, reunindo-se à eternidade, “Deus enviará seu filho ao mundo” (in mundum), entenda-se: no coração puro (mundum) (Pr.54,D.w.I,p.80). Assim nascemos como filhos de Deus, quando o Filho nasce do pai em nós.⁴⁵

Ora, segundo Eckhart os tempos são terminados quando não há mais tempo, são terminados quando o tempo chega ao seu limite, ou seja, a morte: o instante que expressa o encontro entre o tempo e a eternidade: a criatura e Deus. Pois bem, é neste instante que Deus envia o seu Filho ao mundo. Ou melhor, é neste instante que Deus gera, confere existência ao seu Filho como mundo. Faz com que Aquele se concretize Neste. Por isto o Filho é a expressão mesma do princípio:

⁴³ *Op. cit.*, p. 185.

⁴⁴ ECKHART. M. *Sermon 22 - Ave, Gratia Plena* in: Sermons. Introduction et traduction de Jeanne Ancelet-Hustache. Paris: Éditions du Seuil, 1974, p. 192.

⁴⁵ BRUNN, Émilée zum; LIBERA, Alain de, *Metaphysique du Verbe et Théologie Negative*. Préface de M.-D. Chenu. Paris: Beauschesne, 1984, p. 154.

Todas as coisas foram feitas por ele, ou seja, pelo Filho, e nada foi feito sem ele. E mesmo quando se diz: “no princípio”, a saber no Filho, Deus criou o céu e a terra. “Pois a geração do Filho precede necessariamente toda ação em todas as coisas, seja na natureza, ou na arte, no ser como no conhecer, de sorte que por ele, o Filho, todas as coisas foram feitas, o céu e a terra, e sem ele nada foi feito”, “pois deus as fez a partir do Nada”.⁴⁶

Na geração do Filho se observa uma relação de igualdade, pois Deus ao se diferenciar de si mesmo, ao gerar o seu Filho, mantém com este uma identidade\igualdade de natureza. A diferenciação que se verifica é apenas de pessoa. O Filho é, representa o momento em que Deus se singulariza, se estabiliza como tempo. O Filho é a imagem do Pai, imagem de simetria perfeita, que representa o momento em que Deus, enquanto o puro indiferenciado, se estabiliza como singularidade na figura do Filho. Contudo, este estabilizar não se confunde com um durar, um permanecer estático, mas possui a duração de uma piscada de olhos. A duração de um instante. O Filho como imagem do Pai, expressa a identidade no interior da alteridade. Pois,

(...) a imagem enquanto imagem, não recebe nada disto que lhe pertence do objeto, na qual ela se encontra refletida, ao contrário, ela recebe todo o seu ser daquilo que ela é imagem.⁴⁷

Retomando o que havíamos dito acerca da relação que se estabelece entre as criaturas e Deus, nos é dado dizer agora que a criatura mantém uma relação de dependência total de Deus. Essa dependência ganha expressão na imagem do Filho – da qual a criatura recebe o ser. O Filho sendo imagem do Pai mantém com esse uma relação indissociável de ser. O Filho é Filho no Pai - e o Pai só se mantém nessa condição numa relação direta com o Filho (não existe pai se não existir filho e vice-versa). Por sua vez, a criatura se faz a imagem assimétrica de Deus, porque O reflete mediante o Filho, porque é imagem da imagem. Enquanto que o Filho se mantém numa relação de igualdade com Deus à medida que deste recebe o ser

⁴⁶ ECKHART, M. Commentaire sur le Prologue de Jean. In: *L'Ouvre Latine de Maître Eckhart*. Texte latin, avant-propost, traduction et notes par Alain de Libera et Édouard Wéber O. P. Paris: éditions du CERF, 1989, p. 121.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 59.

diretamente. O Filho é assim a imagem perfeita do Pai. Pois bem, essa estrutura especular traduz a própria estrutura trinitária - que nos permite compreender o modo como da essência de Deus emanam as pessoas do Pai, do Filho e do Santo Espírito.

Retomando o início desse escrito, temos que: a essência de Deus é a deidade - o fundamento do fundamento, o abissal: o sem fundo. A deidade é Deus, considerado em si mesmo, é princípio sem começo, é por si mesmo, provém de si mesmo. É tão somente a dinâmica de manifestação do mundo. É, precisamente, este Deus abissal que se faz Pai, à medida que gera: que dá ser ao Filho - sendo que nesta geração, o Filho comunica o seu ser a todas as criaturas; cria tudo o que é. Poderíamos mesmo dizer, que Deus se faz Pai à medida exata que cria o mundo. Deus é Filho, enquanto aquilo que é gerado. Ou melhor, Deus se faz Filho ao se concretizar como fundamento, como ser dos entes. Por conseguinte, Deus, ao se fazer Filho, perde o seu caráter abissal à medida que se estabiliza num ser finito, num ser que se singulariza: ganha base, ganha fundo como mundo. Assim, o Pai se retrai (se nega) ao se manifestar no Filho; retrai-se na existência, na concretude das criaturas. Contudo, Deus: o abissal, permanece nesta retração, permanece latente na superfície do mundo – permanece retraído nesse processo de exteriorização no qual o mundo ganha visibilidade.

Deus é Espírito enquanto diz, revela, o modo como o Pai gera o Filho. O Espírito é a própria ação de fundamentar enquanto expressa a relação de co-pertinência entre o Filho (que ao permanecer dentro do Pai, ao ser desse mesmo Pai se iguala) e o Pai (Pai no qual permanecem unidos o Filho e todas as criaturas que desse Filho emanam). Assim, o Espírito nada mais é do que a relação de intimidade, de radical proximidade que se estabelece entre o Pai e o Filho e todas as criaturas.

Ora, a geração do Filho, ou melhor: o acontecimento Filho\mundo desde o qual tudo vem a ser, como vimos, acontece no fundo, na parte mais nobre da alma. Antes desse acontecimento, tudo estaria na mais absoluta indeterminação, na mais absoluta unidade na qual toda criatura se encontra no *ser como quando ainda não era*. Unidade que expressa a própria deidade, a essência de Deus. O fundo da alma é o âmbito em que radica essa unidade – se expressando como o vazio, a

pura abertura na qual e desde a qual nos é dado permanecer em Deus – seja na sua unidade\identidade, seja na sua diversidade\alteridade.

Pois bem, a dinâmica na qual Deus gera o seu Filho, se mostra como o próprio ato de fundar. Ato que se triparte, e não obstante, é um e o mesmo ato. Por sua vez, esse ato de fundar se expressa na estrutura da especulação. Ou seja, Deus, em sua essência abissal se diferencia de si mesmo, traduzindo nessa diferenciação a sua própria dinâmica da reflexão, da exteriorização. Nesta dinâmica, Deus gera a si mesmo como uma Imagem na pessoa do Filho, que se põe como o fundamento do mundo, do qual as criaturas são o reflexo imperfeito, assimétrico. O Espírito expressa a relação entre essência (a deidade) e existência (Deus enquanto Pai\Filho), desde a qual se torna possível toda a alteridade. Assim, o papel da imagem, dentro da dinâmica de fundação é o de estabilizar na Imagem do Filho e de dimensionar na Imagem da criatura a própria essência de Deus. Essência que diz a pura indistinção, a pura indeterminação se expressando no vazio que permanece latente em toda imagem enquanto a dinâmica que a mantém na sua condição de espectro. Vazio em que o fundo da alma reverbera.

2 Retomando o fio da nossa conversa - o exterior e o interior: diversidade e unidade

2.1 A obra exterior

Pois bem, a dinâmica de exteriorização (em que o mundo se manifesta, tornando-se visível) nos remete para a gênese do movimento desde o qual nasce toda obra exterior. Mas qual a “textura” dessa obra?

Ora, desde a compreensão do jogo especular, a criatura que devém do ser de Deus através do Filho, se mostra sempre como algo que ganha o seu ser, a sua identidade desde o outro. A própria dinâmica na qual se dá a criação é essa experiência da alteridade, da diversidade. A criatura está sempre referida a outro que não ela mesma. O seu “ser” é ser nessa referência – “ser” que assim não se confunde com nada de substancial.

Isso implica dizer que esse ser, em si mesmo é nada, ou melhor: esse ser se constitui única e exclusivamente desde a sua relação com o outro - pura remissão ao outro⁴⁸. A criatura é, assim, marcada pelo não – por um limite que lhe é imposto desde essa relação da qual devém. Ou seja, pelo limite do outro (da outra criatura) a que se encontra remetida. Limite esse que se impõe sempre desde a relação que se institui. Assim, por exemplo, a cadeira ganha a sua determinação em função da sua remissão ao outro, que não ela mesma. A cadeira é cadeira porque ela não é o assoalho sobre o qual ela repousa, tampouco se confunde com a sala na qual se encontra ou com aqueles que deverão usá-la. A cadeira é cadeira porque ganha o seu limite (o seu não) desde a teia de remissões na qual se encontra. Ou seja: ela é cadeira porque se remete, em sua função, àqueles que deverão usá-la, à sala que a abriga, ao assoalho que a sustém. O “ser” que lhe é imputado é, mais propriamente, um ser “relacional” – ser que se mantém somente na e como relação; relação que em si mesma, é tão-somente o jogo de indizíveis remissões. O mundo criado emerge, desde essa compreensão, como a trama formada por essas remissões. Ou melhor: o mundo é sempre o irromper da possibilidade dessas relações: do indizível dessas remissões.

Ora, como foi dito a pouco, o fundamento do mundo é instaurado quando Deus gera o Filho (e nessa geração se triparte em Pai, Filho e Espírito). O Filho é, ele mesmo, quem dá base, fundamento ao mundo à medida que dá de “empréstimo” o seu ser às criaturas. Contudo, o ser que o Filho dá às criaturas, é o mesmo ser em que o Filho co-habita com o Pai. Ser que só se mantém em função desse co-pertencimento; que só se mantém pela graça do Espírito (que representa a força de união, de conexão entre um e outro). Ser que se mostra, ele nele mesmo, como um jogo especular. Jogo que tem a sua origem no vazio, no puro possível – que para Eckhart traduz a essência de Deus. Esse jogo especular em Eckhart, se mostra como o próprio jogo do começo enquanto a experiência do deixar-ser o outro de si mesmo. Jogo que emerge como o exercício da serenidade⁴⁹. -

⁴⁸ GIACHINI, Enio Paulo. *Unidade e multiplicidade em Mestre Eckhart*. Um Estudo a partir dos Sermões Alemães. Tese de Doutorado. UFRJ: Rio de Janeiro, 2004.

⁴⁹ Para Eckhart, a serenidade (a *Gelassenheit*) expressa a liberdade mais radical de ser, cujo sentido se deixa auscultar na experiência na qual Deus nega a sua deidade, o seu caráter abissal, ao se fazer fundamento ao gerar o seu Filho. Esta negação da deidade concentra em si um radical

Jogo que se dissimula na calada das nossas ações cotidianas. Jogo que se joga em silêncio, se joga no silêncio do mundo.

Podemos concluir que dentro desse jogo, o outro se revela, radicalmente, como o Filho – que como vimos o tópico I, confere, por especulação, o “ser” a toda criatura. Nessa relação íntima e instintiva está implícito o esquecimento da origem desde a qual esse “ser” proveio. Ou melhor: por estarmos desde sempre (desde a criação) condicionados pelo outro, sequer nos damos conta disso. Em nosso cotidiano nos apossamos do “ser” e nele nos alojamos como quem está na familiaridade da sua casa. É precisamente essa familiaridade que faz com que não percebamos a presença de Deus – como a unidade desde a qual tudo ganha determinação. Unidade desde a qual devém a alteridade que nos caracteriza como criatura. Essa familiaridade marca o modo como de imediato nos encontramos no mundo – somos no mundo. Por isso nos diz São João: “Estava no mundo e o mundo foi feito por Ele e o mundo não O conheceu” (Prólogo, I, 10). Esse desconhecimento de Deus pelo mundo – que por esse mesmo Deus foi criado – se explicita pelo próprio processo desde o qual Deus se retrai (se oculta) ao se fazer Pai na figura do Filho. Essa retração, desde a qual ele se exterioriza (através da criação) no mundo e como mundo é que nos faz desconhecê-lo como origem. Enquanto permanecermos nessa exteriorização de Deus, Dele esquecidos, permaneceremos reduzidos à diversidade e à contingência.

Ora, a obra – cujo ser que devém desse jogo de remissões (que se funda na própria natureza do jogo especular) – é, em nossa compreensão, o que Eckhart chama de obra exterior. Obra cuja “textura” é a do esquecimento do esquecimento da unidade da qual essa obra mesmo devém.

Segundo Mestre Eckhart, é preciso voltar-se para o interior se se quer retornar para a unidade de Deus. O interior – que nos remete para a

desprendimento, à medida que Deus nega a si mesmo para deixar ser o outro. Para deixar ser o homem, Deus se nega, se retrai na concretude do nosso dia-a-dia. Nesse desprendimento Deus se mostra radicalmente livre como a pura vontade de querer-se a si mesmo, querer-se até mesmo na forma do outro de si mesmo – outro que se manifesta na figura do (seu) Filho. A *Gelassenheit* no Mestre nos fala do acontecer dessa liberdade que o homem sempre de novo experiencia como um não-saber.

parte mais nobre da alma – se revela como o “lugar” no qual Deus se revela na pureza da sua essência, se revela como a unidade de tudo o que é. Mas o que nos é dado compreender por interior?

2.2 A obra interior

Retornando a conversa que deu início a essa digressão, conversa na qual o Mestre nos fala da excelência das obras interiores sobre as exteriores, Eckhart nos alerta que não basta retirar-se para dentro de si mesmo, e nesse ensimesmamento, permanecer inerte. Segundo ele, é preciso que se realize alguma ação – seja ela interior ou exterior. E, muito embora haja uma excelência da ação interior sobre a exterior, o ideal é que o homem aprenda *a agir de modo que o interior ecloda para a ação e a ação se reintroduza no seu interior*. O que nos inquieta nessa conversa é tentar compreender de que modo o homem pode retirar-se para dentro de si mesmo e desde essa interioridade expor-se numa ação? De que modo essa ação, ao exteriorizar-se, assim o faz de tal modo que ainda se mantenha a sua característica de interioridade?

A nossa inquietação tem origem no fato de que isso que o Mestre entende por interior, não se refere a algo que nos remeta para a idéia de um *dentro* e de um *fora*, como quando se diz que o lápis está no interior do estojo. O interior, para nós, possui o mesmo sentido do nervo que, ao enervar a pele, nessa mesma pele se expõe. O interior a que Eckhart alude, se refere à própria retração na qual a deidade se mantém, ao deixar acontecer o mundo. Por sua vez, o exterior se refere ao mundo – que no nosso exemplo diz a pele na qual se expõe o próprio nervo (o interior) que a mantém viva. O interior, e as obras que aí nascem, nos fala então da própria dinâmica de retração de Deus. Dinâmica na qual Deus, como a unidade de tudo o que é, se retrai para dar nascimento ao mundo. O interior é o estar recolhido, retraído nessa unidade. O que equivale a dizer: é estar retraído, junto a Deus, na pele mesma do mundo. Desde essa perspectiva, voltar-se para o interior significa se pôr no mundo, desde a dinâmica da qual esse mesmo mundo provém. Mas como isso é possível? Segundo o Mestre isso se torna possível à medida que o homem se torna radicalmente pobre de todas as coisas.

Ser radicalmente pobre é não possuir nem mesmo o ser com o qual nos havemos no mundo. Ser do qual devemos cuidar mas que não nos pertence verdadeiramente como se fosse algo de substancial. Ser que consiste sempre num fazer-se como isto ou como aquilo – *Quem quiser ser aquilo, deve procurar ser isto. O “ser” aquilo só se encontra no ser isto.*⁵⁰ Ser pobre é saborear esse ser como algo que continuamente nos escapa e que temos que conquistar. Nessa pobreza de espírito devemos estar nesse ser, sempre como um viajante, sempre de passagem – como um eterno estrangeiro. Não devemos nos apegar a ele como se fosse algo que nos pertencesse, algo que nos fosse familiar. Antes, somos nós que pertencemos a esse ser – se existe uma familiaridade com ele, essa é a da mais profunda intimidade. Intimidade que só se mantém porque continuamente estamos nos retomando no ser e desde o ser de Deus.

Ser pobre é estar nessa indigência no ser de Deus. O homem que assim se encontra, nada sabe de si – nada sabe dessa sua condição. Ele simplesmente a essa condição se abandona. Por isso esse homem nada quer e nada pode. Ele nada sabe de si mesmo ou de Deus. Por conseguinte, esse homem pobre, que se encontra no interior, no fundo da alma, não pode almejar se dedicar a uma ação, não pode sequer não querer praticá-la, isso porque a negação da vontade é ela mesma a expressão (negativa) de um querer. O homem pobre é aquele que se encontra na renúncia perfeita de todos os bens e vontades. Estar nessa renúncia é *ser como quando ainda não era*. O que equivale a dizer: é obedecer ao momento que se encontra aquém da criação; momento em que toda diferença se cala, em que tudo se encontra perfeitamente unido a Deus. Nesse sentido a obediência se manifesta como uma total disponibilidade para Deus. Estar nessa disponibilidade é já estar no cerne dessa pobreza que nos caracteriza em nossa relação com a deidade.

2.3 O ideal: “agir de modo que o interior ecloda para a ação e a ação se reintroduza no seu interior”

Segundo Eckhart é preciso que o interior, no qual radica essa pobreza, ecloda para uma ação exterior. Mas como é isso possível? De que

⁵⁰ *Op. cit.* p. 140.

modo se faz possível dar-se qualquer ação, desde essa ausência de vontade ? E mais: que ação é essa em que o interior e o exterior devem coincidir? Em que obra essa ação se expressa?

Resposta: Uma obra é ainda conveniente e justa: a desmontagem de si mesmo. E ainda assim, por mais radical que seja esse morrer a si mesmo e ter-se por pequeno, sempre será insuficiente, se Deus não levar a termo esta ação em nós. A humildade só será suficientemente perfeita quando Deus humilhar o homem pelo homem, ele mesmo. Só então se faz justiça ao homem, e a virtude; não antes.⁵¹

A desmontagem de si mesmo é a direção em que acena Eckhart. Desmontagem que consiste em voltar-se para baixo, para a terra da qual esse mesmo homem é feito. O que equivale a morrer: a deixar de ser desde essa ou aquela determinação, se pôr desde e como o movimento no qual Deus, em si mesmo, opera. Nisso consiste a humildade: o curvar-se do homem ante a unidade da qual tudo provém. Contudo, segundo o Mestre, isso ainda se mostra insuficiente se essa desmontagem não for operada por Deus. Para que a humildade (esse retorno, esse se curvar do homem diante de Deus) seja perfeita é preciso que Deus *humilhe o homem pelo homem*.

A verdadeira humilhação consiste em estar na intimidade de Deus, o que equivale para o homem estar no abismo, perceber-se destituído do fundamento de todas as certezas com as quais lidava com os outros e as coisas que perfaziam o seu mundo; significa ver-se destituído de tudo e de todos, de todo saber e de todo pertencer. Humilhar-se significa aqui: ter a experiência radical da pobreza da nossa existência, ter a experiência da perda da familiaridade com a qual costumamos, cotidianamente lidar com o mundo – ver essa familiaridade convertida na mais profunda estranheza. O estranho, o outro é Deus na pureza da sua manifestação. *Humilhar o homem pelo homem* significa fazê-lo compreender, desde a sua própria existência, que ele não é nada – que o seu ser (aquilo que seria para ele o mais familiar e próximo) é sempre o ser do Outro (do estranho). O homem e tudo o que lhe é familiar e próximo, retira a sua essência dessa proximidade do estranho. Por isso quanto mais o homem se curvar diante da estranheza manifestada pela presença de Deus no homem,

⁵¹ ECKHART, M. Conversações espirituais. In: *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Editora vozes, 1991, p. 139 e 140.

quanto mais o homem se humilhar (diante da grandeza dessa presença), mais próximo ele se encontrará de Deus.

Humilhar-se, significa, numa última instância, estar lançado na profundidade do abismo, do abissal que é Deus. Por isso aquele que verdadeiramente se humilhar, será exaltado porque verdadeiramente estará em Deus. Estar no abismo é não ter onde pôr os pés, onde apoiar essa ou aquela explicação apaziguadora sobre o que somos ou sobre o que é o mundo. Estar lançado no abismo é estar lançado na presença de Deus – presença que não poderá nunca ser explicada por nenhum conceito ou imagem criada pelo homem, mas somente pela radical dissemelhança que impera entre a deidade e o homem. Dissemelhança que radica no fundo de todas as imagens e conceitos com os quais o homem procura explicar-se. Por isso o Mestre nos diz “a mais sublime altura da exaltação está precisamente no mais profundo abismo da humilhação”⁵².

2.4 A existência como obra de solidão

Para nós a radicalidade dessa obra de desmontagem do homem se deixa e faz ver quando a vida se faz obra de solidão. Isso aqui significa: quando o homem se encontra tão radicalmente centrado, concentrado no abismo em que Deus essencialmente se revela, que toda e qualquer ação que ele venha a praticar se converte numa prece. Toda obra oriunda dessa ação se mostra como a comemoração da pobreza em que radicamos. Assim é para todo homem que se entrega a um fazer, saboreando a sua inutilidade. Nada querendo ou podendo para fora do próprio fazer. Manter-se assim, no interesse (inter=meio; esse= ser) de uma ação é a forma de obedecer à dinâmica desde a qual a criatura se mantém referida ao ser de Deus. Dinâmica desde a qual esse ser tem de ser sempre de novo reconquistado desde o fazer-se da criatura no mundo.

Em Eckhart a imagem do deserto nos permite visualizar a experiência da solidão que permite, igualmente, a possibilidade da tentação e da serenidade. A tentação de querer mais do que se pode ter ou ser (Isto é: a tentação de querer “explicar” a estranheza instaurada pela

⁵² *Idem*, p. 140.

proximidade que Deus mantém com o homem. Explicação que sempre nos faz decair numa compreensão que Dele nos afasta) e a serenidade (de deixar ser isso que éramos antes de termos sido) de simplesmente estarmos na unidade de Deus.

Talvez um apoftegma nos ajude a visualizar essa experiência de tentação e serenidade que nos é trazida pela imagem do deserto:

O santo abade Antão, certa vez sentado no deserto, foi acometido de acedia e grande turbilhão de pensamentos; disse então a Deus: “Senhor, quero ser salvo, e não me deixam os pensamentos; que farei na minha tribulação? Como serei salvo?” Pouco depois, levantando-se para sair, Antão viu alguém, semelhante a ele mesmo, sentado e trabalhando, a seguir levantando-se do trabalho e rezando, para de novo sentar-se e tecer a corda, e mais uma vez levantar-se para a oração; era um anjo do Senhor mandado para reerguer e robustecer Antão. Ora, este ouviu o Anjo dizer: “Faze assim, e serás salvo”. Ao ouvir isto, Antão muito se alegrou e animou, e, assim fazendo, era salvo.⁵³

O que a imagem do apoftegma nos deixa ver? Como esse dito sobre o abade Antão, nos permite compreender o fenômeno da solidão – e a experiência de tentação e serenidade que esse fenômeno implica?

A experiência de solidão é aquela que revela *como nós éramos antes de ter sido*. Experiência que nos revela o meio da alma, isto é: o seu fundo, a sua parte mais nobre. Nesse meio da alma se encontram todas as criaturas “diluídas” no indiferenciado de Deus – presentes na unidade de Deus. Contudo, é desde esse mesmo “meio” que devém toda a diversidade. Por isso é que, mesmo quando o abade Antão, estando sentado no deserto – no meio da solidão e do silêncio – isto não impede que ele seja acochado por um *turbilhão de pensamentos*, que para ele colocava em risco a possibilidade da sua salvação. Salvação que é estar na unidade de Deus. Mas, quando Antão se prepara para sair (do deserto), O anjo do Senhor, o deixa e o faz ver, o caminho da sua salvação. Caminho este que consiste em ser tal como ele mesmo era – ser todo dentro dos seus afazeres cotidianos: na reza e na feitura da corda. Ser desde o fazer-se no mundo, fazer-se sim, desde o outro como outro. Ou seja, fazer-se continuamente e continuamente se desfazer. Fazer, não para ser salvo, mas para

⁵³ BETTENCOURT, D. Estevão. *Apoftegmas, a sabedoria dos antigos monges*. Rio de Janeiro: Edições *Lumen Christi*, 1979, p. 11.

simplesmente ser conforme a vontade de Deus - o que equivale dizer: ser desde o Outro – o Outro saboreado desde a sua mais radical estranheza. Isso porque o Outro que assim saboreado é Deus :o possível - aquilo que escapa a todo cálculo e medida. O que não se pode prever, medir, quantificar. Só podemos nos dispor à espera do seu acontecimento. O aguardo, a espera desse acontecimento é a solidão. Fazer da existência tarefa de solidão é torná-la o aguardo e acolhimento do acontecimento do Outro. É existir ao sabor de Deus. Talvez seja isso que o anjo do Senhor mostra ao abade Antão: que nesse abandonar-se a Deus uma prece tem o mesmo peso e importância de se tecer a corda; que o único impedimento para que o homem seja salvo é querer que o mundo seja mais do que a simples teia de remissões na qual reverbera o vazio de Deus; que a salvação consiste simplesmente em se abandonar a Deus – o que também significa: abandonar-se ao vazio que se faz presente na teia do mundo.

Concluindo as nossas considerações e digressões acerca da Conversação 23 diremos que a maneira de *agir de modo que o interior ecloda para a ação e a ação se reintroduza no seu interior* é agir como Antão, é se abandonar á vontade de Deus; se abandonar ao vazio e à inutilidade das ações cotidianas, de modo a retornarmos para Deus, que se encontra retraído na superfície do mundo.

Gostaríamos de finalizar com um poema de Rainer Maria Rilke:

Todos os que movimentam as mãos,
não no tempo, mas na cidade pobre;
todos os que põem as mãos de leve
n'algum lugar, distante dos caminhos,
e que mal chega a ter um nome:
todos falam de ti, benção diurna,
e de uma folha com doçura dizem:

O que no fundo existe é apenas prece,
e assim as mãos que nos são consagradas
coisa alguma criam que não implore;
se antes alguma pintava ou ceifava,
já na circunscrição das ferramentas
era a devoção que se desdobrava.

O tempo é uma mão de muitas formas.
Muitas vezes no tempo nós ouvimos

*o eterno e o antigo se fazendo;
e sabemos que um deus nos envolvia,
como uma grande barba e um grande manto.
Nós somos como veias de basalto
sobre a mais dura eminência de deus.*

REFERÊNCIAS

ANCELET-HUSTACHE. *Maître Eckhart et Mystique Rhénane*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.

BETTENCOURT, Estevão. *Apoftegmas, a Sabedoria dos antigos monges*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1979.

BRUNN, Emile Zum. *Voici Maître Eckhart*. Grenoble: Jérôme Millon, 1994.

BRUNN, Emile Zum; LIBERA, Alain de. *Maître Eckhart*. Métaphysique du Verbe et Théologie Négative. Paris: Beauchesne, 1984.

CAVALCANTE, Schuback, Márcia. O medieval e o saber da Abnegação. In: *Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval*. Curitiba: FFSB, 2004.

ECKHART, M. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1991.

ECKHART, M. *Commentaire de l'Évangile selon Jean*. Paris: Éditions du Cerf, 1984.

ECKHART, M. *Le Grain de Sénevé*. Paris: Arfuen, 1996.

ECKHART, M. *Sermons Traités*. Paris: Galliar, 1987.

FAGGIN, Giuseppe. *Meister Eckhart e a mística medieval alemã*. São Paulo: ECE, 1984.

FOGEL, Gilvan; HANS, Ruin; SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. *Por uma fenomenologia do silêncio*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

GIACHINI, Enio Paulo. *Unidade e multiplicidade em Mestre Eckhart*. Um estudo a partir dos sermões alemães. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

HARADA, Hermógenes. O meio silêncio. In: *Arte e Palavra*. Rio de Janeiro: Forum de Ciência e Cultura UFRJ, 1987.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70, 1998.

HEIDEGGER, Martin. L'Expérience de la pensée. In: *Questios III*. Paris: Gallimard, 1976.

HEIDEGGER, Martin. *Pour servir de commentaire à sérénité*. Paris: Gallimard, 1976.

HEIDEGGER, Martin. *Sérénite*. Paris: Gallimard, 1976.

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. O jogo como elemento da cultura. São Paulo: Perspectiva, 1980.

LIBERA, Alain. *Introduction a la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris: O.E.I.L., 1984.

SCHÜRMAN, Reiner. *Maître Eckhart ou la joie errante*. Paris: Planète, 1972.

VIGNAUX, Paul. *Philosophie au Moyen-Age*. Paris: Librairie Armand Colin, 1958.

WACKERNAGEL, Wolfgang. *Éthique de l'image et métaphysique de abstraction chez Maître Eckhart*. Paris: Librairie J. Vrin, 1991.

Vida Ativa

Comentário de um texto do Beato Egídio de Assis

Hermógenes Harada*

1 Texto

O texto a ser comentado é medieval. É atribuído a frei Egídio de Assis e se intitula: *Da vida ativa*.⁵⁴ Diz frei Egídio da Vida Ativa:

Ninguém ouse aproximar-se da vida contemplativa, se antes não se exercitou fiel e devotamente através da vida ativa. Por isso, é necessário se estar no uso da vida ativa com empenho e toda solícitude.

É de boa vida ativa, aquele que, se fosse possível, alimentava e vestia todos os pobres desse mundo, lhes dava em abundância tudo que lhes fosse necessário e construía todas as igrejas, todos os hospitais e pontes deste mundo. E então, se,

* Pesquisador da Faculdade de Filosofia São Boaventura.

⁵⁴ Cf. Egídio de Assis, *Dicta Beati Aegidii Assisiensis*, 2ª edição, Ad Claras Aquas, Quaracchi- Firenze 1939, p. 51-52. Os dados das citações dos textos, aqui comentados, embora em português, seguem o acima mencionado *Dicta Beati Aegidii Assisiensis*, em latim, de Quaracchi. A tradução em português de *Dicta Beati Aegidii Assisiensis* se encontra em: *Vida do Bem-aventurado frei Egídio; Vida de frei Egídio – Homem Santíssimo e Contemplativo; Ditos do Bem-aventurado frei Egídio; Vida de frei Junípero*, Fontes Franciscanas 4, Santo André: Editora Mensageiro de Santo Antônio, 2001; *Fontes Franciscanas e Clarianas*, Petrópolis: Editora Vozes e FFB, 2004, *Ditos do Beato Egídio*, p. 1634 -1684. Beato frei Egídio de Assis foi um dos primeiros companheiros de São Francisco de Assis. Foi camponês. Possuía uma pequena propriedade nos arredores de Assis. Nunca aprendeu a ler e a escrever. Conservou por toda a vida o modo de ser tosco, sóbrio, simples e autêntico do campo. Tornou-se companheiro de São Francisco no ano de 1209. Faleceu em Perugia no dia 23 de Abril de 1262. Segundo o prefácio dos padres editores do *Dicta Beati Aegidii Assisiensis*, Egídio, “embora mal dado aos estudos, pela assídua contemplação das coisas celestiais, e pelo amor divino no qual ardia, hauriu aquela plenitude da santa sabedoria que foi de admiração para o mundo”. *Os Ditos do Beato Egídio de Assis* é coleção das palavras e orientações de Egídio sobre a espiritualidade, transmitidas pelos confrades, seus discípulos. Mais detalhes acerca da vida de frei Egídio e Os Ditos, veja a bibliografia fornecida por Lothar Hardick em: *Leben und “Goldene Worte” des Bruders Ägidius*, Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verlag, 1953; por Leonardus Lemmens, em: *Documenta Antiqua Franciscana*, Pars I. Scripta Fratris Leonis, Socii S.Patris Francisci, Ad Claras Aquas (Quaracchi), ex typographia collegii S. Bonaventurae 1901.

depois de tudo isso, fosse tido por homem mau por todos os homens deste mundo, e ele, sabendo muito bem disso, não quisesse ser tido senão por mau, se após tudo isso – e por causa de tudo isso não se afastasse de boa obra, antes, pelo contrário, se exercitasse com mais fervor em toda e qualquer obra como aquele que não quer nem deseja e nem espera nenhum mérito nesse mundo – tendo os olhos fixos no exemplo de Marta que, solícita em servir bem ao Senhor, d’Ele recebe reprimenda, ao pedir a ajuda da irmã. E, no entanto, não deixou de fazer a boa obra. Assim, também o bom ativo não deve deixar a boa obra por nenhuma reprimenda nem por nenhum desprezo. Pois ele não espera nenhum prêmio terreno, mas sim, o eterno.

“Se encontras graça na oração, reza; se não encontras graça, reza, porque Deus também aceitava pêlos das cabras no holocausto” (Ex 25,4).

2 Comentário

A *vida ativa* se distingue da *vida contemplativa* de vários modos.

Hoje, usualmente, a *vida ativa* é colocada ao lado da *vida contemplativa*, se não como oposta, ao menos como distinta, ou no melhor dos casos como complementar. Nessa última acepção é famosa a expressão beneditina: *ora et labora*. Como em todos os binômios desse tipo, o pivô da questão está no termo de ligação *et*. Nessa presente interpretação do dito de frei Egídio, entendemos a relação *vida ativa e vida contemplativa*, portanto o conjuntivo *e* não como relação de oposição nem de complementação, mas sim de *identificação diferencial*.⁵⁵ Nesse sentido, tentemos escutar o que Egídio diz:

Que ninguém ouse se aproximar da vida contemplativa, se antes não se exercitou fiel e devotamente através da vida ativa. Por isso, é necessário se estar no uso da vida ativa com empenho e toda solícitude.

Não ouse é alerta, “imperativo” de chamada de atenção: é admoestação e exortação. Aqui é um alerta para o risco. Risco de encetar uma caminhada,

⁵⁵ Identificação diferencial significa ser o *mesmo* (idem) na diferença. *Mesmidade* não é *igualdade*. Esta é uma categoria somente válida para o ente que vem de encontro a nós, a partir e dentro do horizonte do sentido do ser, usualmente dito pelo termo *coisa, objeto, algo*. Quando se trata, porém, de “coisa” do ser da profundidade humana, o contacto de dois ou mais dimensões na sua possibilidade se dá na identificação no mesmo. Aqui cada dimensão, em vez de perder sua diferença numa igualdade “comum” de uma classificação generalizante, se perfila na diferença que é profundidade da identidade de cada dimensão. E nessa identidade da profundidade de si mesma, cada dimensão co-entoa a ressonância da diferença da(s) outra(s) no toque da mesma percussão do abismo de possibilidade de ser.

cheia de perigos. É um alerta, porém, para quem já está decidido a lançar-se livremente, como *opção de uma vocação*, i. é, com *inteligência e vontade*, para dentro do *gênero de vida* denominado *vida contemplativa*. Portanto é um alerta que apela para a *compreensão da inteligência e decisão da vontade* de quem, livremente por opção de uma vocação, está prestes a entrar pelo “cano” de um perfazer-se no per-curso do caminho, i. é, na história da vida chamada *vida contemplativa cristã*.⁵⁶ Aqui, em Egídio que foi um frade, seguidor de São Francisco, que por sua vez foi seguidor de Jesus Cristo, quando se fala de *vida e opção* da vida, devemos entender esses termos *dentro da mundividência medieval cristã*. *Vida* significa aqui o mesmo que *existência*, na acepção da palavra, quando queremos indicar a *vida* de alguém que doa a uma *causa* toda a sua vida, em tudo que pensa, sente, faz e é, engajando todas as suas potencialidades, inteligência, sentimento e vontade; e vê nessa causa o sentido do seu viver. Assim, livremente, i. é, com a compreensão da inteligência e decisão da vontade assume a *existência*, incluindo todas as implicâncias que um tal destinar-se, um tal historiar-se possa acarretar, disposto a não olhar para trás, mas ir até o fim⁵⁷, jamais se negando a si na decisão da afirmação positiva e cordial da sua in-serção. É nessa acepção que temos expressões como: existência religiosa, existência científica, existência humanitária. Dito de outro modo, o termo *vida* deve ser, aqui em Egídio, entendido não biologicamente nem psico-somaticamente, mas *existencialmente*. Dentro dessa perspectiva da mundividência medieval cristã, *opção* não é simplesmente uma *escolha* do sujeito-eu, mas sim *disposição de doação total* a um apelo, a uma convocação, não para *ideal, meta, ou objetivo*, mas sim para *vocação*, i. é, literalmente *chamamento* que *chama*, num imperativo categórico todo próprio: *vem, segue-me*, convocação *vindo de* uma *pessoa* que nessa mesma mundividência medieval cristã se chama *Jesus Cristo*, um *Deus feito Homem*.⁵⁸ Por isso acima usamos a expressão *opção de uma vocação*.

O alerta, expresso na formulação negativa *ninguém ouse*, é uma convocação positiva: de assumir para valer o trabalho de se aviar devidamente no caminho

⁵⁶ Encetar o caminho da *vida cristã* é decisão de um engajamento todo próprio que tem o característico de “entrar por um cano”, i. é, não admite alternativa de escolha a partir de uma posição neutra.

⁵⁷ Per-fazer-se, i. é, fazer-se, tornar-se através de, perseverando até o fim.

⁵⁸ Independentemente de, se aceitamos ou não uma tal mundividência cristã, é de importância decisiva ver toda essa implicação existente no pano de fundo do pensamento medieval que no seu tom fundamental se tinha por cristão. Do contrário não conseguimos ver claro a lógica desse modo de ser e pensar. Aqui *Deus feito homem* não deveria ser entendido como meta-física da divinização do homem, mas como humanização de Deus.

a seguir. O modo de agir o destinar-se ou historiar-se na vida como num trabalho artesanal no perfazer-se⁵⁹ de uma obra perfeita se chama em Egídio, *ciência útil*⁶⁰. Ciência aqui significa um *saber* colocar-se retamente na abordagem de uma tarefa e na elaboração de sua obra. Esse modo de saber o quê e como trabalhar numa obra se chama em latim *ars*, em grego *téchne*; e fazer uma obra, *práttein*, donde vêm *práxis*, *prática* e *pragma* (obra). Aqui a ciência está intimamente ligada à prática e vice-versa. De tal modo que *ciência* e *prática* parecem ser dois momento de uma mesma ação. Para nós hoje, a teoria e a prática estão separadas. A prática pertence à ação, teoria, à intelecção. Pela intelecção sabemos da coisa. Pela ação a realizamos. E dizemos: não basta saber, o que importa é fazer, realizar. E, de imediato e na maioria dos casos, a gente entende por saber, informar-se, possuir muitas informações sobre uma coisa. Nessa colocação o que custa não é tanto o saber, mas sim o fazer. Por isso se diz freqüentes vezes: chega de teoria, é necessário a prática! O que vale a teoria, se não se alcança a realidade?

Frei Egídio foi analfabeto. Não era culto nem estudado. Foi camponês. E saiu da labuta do campo, para seguir São Francisco de Assis. Dele, portanto, é de esperar que faça apologia do *fazer* contra o *saber* e *falar* muito *sobre*. Conta-se, pois que, “ao ouvir de um certo dono de uma vinha, junto da qual habitava, a palavra *Faite* dita contra os trabalhadores da vinha, saindo da cela, gritava no fervor de espírito: Ouvi, irmãos, a palavra que deve ser: *faite, faite, no parlare* (façam, façam, não falem!)”. E, numa outra ocasião, ensinou a um pregador a dizer na praça de Perusa: “*Bo, bo, multo dico, poco fo*” (Bah, bah! Muito digo, pouco faço!)⁶¹. Entretanto... quando se trata de *vida* (leia-se *existência*) *contemplativa* o Egídio analfabeto, ignorante do saber e da ciência, apela de modo insistente à compreensão da inteligência e decisão da vontade:

Que ninguém ouse se aproximar da vida (leia-se existência) contemplativa, se antes não se exercitou fiel e devotamente através da vida (leia-se existência) ativa. Por isso, é necessário se estar no uso da vida ativa com empenho e toda solícitude.

⁵⁹ Perfeição diz *per-feição*, i. é, o que foi feito num perfazer, i. é, atravessando (per) todas as vicissitudes do caminho, a saber, iniciar-se, crescer e se consumir, de tal modo que, o que foi iniciado chegue ao seu acabamento: à *perfeição*. Esse modo de fazer é sempre um perfazer-se. No perfazer-se ou na ação do *caminho da per-feição* nenhuma energia se esvai no desgaste de um trabalho *transitivo*, i. é, que passa toda a sua energia só para dentro do objeto ou objetivo de busca, mas cada vez e sempre de novo tem o seu retorno no crescimento de quem trabalha.

⁶⁰ Cf. Egídio de Assis, op. cit. p. 55-57.

⁶¹ Cf. Egídio de Assis, op. cit. p. 91-92.

É importante aqui observar que a *vida ativa* no ativo do seu fazer seja uma etapa para a *vida contemplativa*. Nessa perspectiva, podemos suspeitar que a existência contemplativa, longe de ser pouco, menos ou nada ativa, requer vigência de uma *atividade* que transcende a excelência do ativo da existência ativa? Daí, a conclusão: antes de ir para a contemplação, é necessário, é indispensável se ter *exercitado fiel e devotamente*. Mas, observemos: não na vida ativa mas *através (per) da vida ativa*, i. é: estar *no uso da vida ativa com empenho e toda solicitude*.

O que é, porém, *exercício fiel e devoto*? Exercitar-se pouco ou nada tem a ver com adestrar-se. Adestramento é o que fazemos com ente cujo horizonte do sentido do ser está no nível do modo de ser da energética *vegetal* ou *animal*. Aqui se constrói em cima da força espontânea “natural”, digamos “instintiva”, ainda no estado primitivo, para tirar dela o desenvolvimento máximo, optimal, através de infindas repetições do reflexo condicionado, através de malhações, dirigidas para um determinado objetivo, prefixado de antemão como meta. O adestramento pode ser aplicado também ao ser humano, mas nesse caso tanto a inteligência como a vontade está reduzida ao modo de ser da “racionalidade cerebral”, i. é, do potencial de energia psicossomática mais desenvolvida no processo de evolução da energia vegetal, para energia animal, da energia animal para energia cérebro-racional etc.⁶²

Mas, há pouco, acima, não cometemos um erro, ao afirmar: quando se trata de *vida* (leia-se *existência*) contemplativa o Egídio analfabeto, ignorante do saber e da ciência, apela de modo inequívoco à *compreensão da inteligência e decisão da vontade*? Não é assim que o texto de Egídio nos alerta a nos exercitarmos fiel e devotamente através *da vida ativa* e assim estarmos no *uso da vida ativa* com empenho e solicitude. Não fala nada da *compreensão da inteligência e decisão da vontade*! Como é que se contrabandeou sem mais nem menos *inteligência* e *vontade* na *vida ativa*? Entrementes, frei Egídio está falando de *vida* ativa e *vida* contemplativa. Aqui é necessário não esquecer que para o medieval, frei Egídio, *vida* significa *vida humana*, i. é: *existência*. Ao falar da vida enquanto *existência* que é o ser próprio da *vida humana*, Egídio não está pensando na vigência da vitalidade vegetal, nem animal, mas

⁶² Esse encaixe da *inteligência e vontade humanas* no projeto do adestramento não as fomenta, mas as reduz ao modo de ser da energética ao modo da *racionalidade cerebral*, cujo fomento e desenvolvimento estão no horizonte do sentido do ser, próprio do processamento dos materiais, dos recursos humanos para a produção optimal, ao serviço da tecnologia de auto-asseguramento da auto-interpretação do homem com sujeito e agente da realidade nas suas realizações, no cálculo e agenciamento.

racional, segundo a definição medieval do homem como *animal racional*.⁶³ No *racional* nomeado nessa definição está subentendida como realidade da realização essencial, tanto a *inteligência* como a *vontade* num grau excelente.⁶⁴ Por isso diz Egídio no capítulo da Ciência útil e inútil:⁶⁵ “*O sumo de toda ciência é temer e amar a Deus*”. *Temer* é o *timor Domini* do Salmo 110: *Initium sapientiae timor Domini* (O início da sabedoria é o temor do Senhor). *Temor* aqui se refere à reverência que marca o início de referência da dimensão do saber à dimensão da sabedoria.⁶⁶ Essa referência não é propriamente passagem. Passagem como transição só é possível entre ente e ente de uma determinada dimensão. Pois dimensão indica uma totalidade. Entre totalidade e totalidade não há passagem. Para que haja passagem, dever-se-ia sair de uma totalidade e entrar numa outra. Se, posso sair ou entrar na totalidade, a totalidade em questão não é totalidade. Numa totalidade se está já sempre, nela. Se há aqui de algum modo uma referência de uma dimensão a uma outra, ela é algo como ressonância no âmago de uma dimensão que levada à plenitude de sua consumação dá espaço dentro da própria dimensão à interioridade como sensibilidade à flor da pele na plenitude da totalidade, em cuja interioridade principia o aceno da outra dimensão. Essa sensibilidade no saber⁶⁷ é *temer*, no querer é *amar*. Portanto, exercitar-se fiel e devotamente, através da vida ativa e estar no uso da vida ativa com empenho e toda solícitude pressupõe e exige que se esteja no pleno uso da responsabilização pelo saber e querer, pela compreensão e volição, pela inteligência e vontade

⁶³ Cf. a ordenação medieval do universo em ser-coisa (substância); ser-vegetal (anima); ser-animal (sensibilitas); ser-homem (animal rationale); espírito etc. A definição *animal rationale* medieval é tradução do grego *tò zōon lōgon échon* (o vivente atinente ao lōgos). Animal aqui não significa bruto, mas sim *animus*, vigência do ânimo (=vivente) impregnado pela *ratio* ou *spiritus*. É anacronismo entender *ratio* e *rationale* dos medievais como se fossem idênticos com a razão e o racional do racionalismo moderno, na acepção pouco analisada da essência da Razão.

⁶⁴ Por isso não é muito clarividente opor ao racional dos medievais o irracional, classificando p. ex. vontade, sentimento, coração, afetividade etc. como irracionais. Com isso nos equivocamos tanto em referência ao racional como em referência ao não racional, compreendendo tanto um como outro dentro do horizonte do racional entendido a modo racionalista (irracionalista).

⁶⁵ Egídio de Assis, op. cit. p. 55.

⁶⁶ A “grosso modo”, em vez de *dimensão*, podemos também usar o termo *horizonte* ou *mundo* ou até mesmo *ser*. Não há passagem entre dimensão e dimensão.

⁶⁷ Cf. em Nicolau de Cusa, a experiência do que ele chama de *docta ignorantia*, e *coincidentia oppositorum*. Cf. Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia, Philosophische-Theologische Schriften*, Studien- und Jubiläumsausgabe, lateinisch-deutsch, Band I, Verlag Herder, Wien 1982, pp. 191-297.

que pertencem essencialmente ao ser, próprio do homem, no seu perfazer-se como existência humana. E isto de tal modo *ativo* que se esteja na plenitude da consumação do saber e do querer do engajamento pela vida (leia-se existência) ativa da opção de uma vocação. Ali, então surge o espaço de sensibilidade do *temer e amar*, início da sabedoria, do prelúdio da vida (leia-se existência) contemplativa. Exercitar-se no temer e amar, portanto na compreensão e na volição ou na inteligência e vontade até à sua consumação se chama *aprendizagem*. Nessa aprendizagem, toda a ação que atua numa obra sempre reverte no crescimento de quem aprende, de tal modo que faça ele o que fizer, a própria ação não é outra coisa do que se perfazer na obra perfeita do crescimento de si como existência. Isto é bem diferente do adestramento, no qual a energia da ação se esvai no objetivo e na coisa produzida. O perfazer-se em e como obra, e permanecer sempre atento a esse modo de ser, para não se dispersar no desgaste da energia de ser e tornar-se, distraído do modo próprio de ser ativo, é o trabalhar, o exercitar-se *fiel*⁶⁸ e *devotamente*.⁶⁹ Alguém que nesse modo de se trabalhar a si mesmo, i. é, quem se exercita através da vida ativa, entra no *uso* da vida ativa. O uso aqui, a utilidade, o útil, não tem conotação de um *instrumento*. Estar no uso não significa, portanto, estar empregando, utilizando a vida ativa como meio para fim ou como instrumento, na acepção atual da palavra instrumento. Para o medieval útil significa bom, perfeito, estar na “bondade”, na perfeição, i. é, na plenitude, no ponto de sua serventia. Serventia aqui não é propriamente um meio para o fim de um projeto predeterminado para um objetivo, mas sim *ser confiável* na identidade de algo ou de alguém que está à disposição de serviço. Em português a palavra *servir* se presta a indicar esse modo próprio de ser bom, perfeito e confiável na serventia, quando dizemos: “aquela pessoa é muito boa e caridosa, e tem um grande desejo de *servir* aos pobres, mas ela não *serve*,”⁷⁰ pois não percebe que sua caridade e seu desejo, no fundo são uma espécie de autocompensação”. Para o medieval, o humano que é *bom*, útil e perfeito é aquele que *dá no couro*, i. é, se trabalhou a si mesmo, positiva e cordialmente, com fidelidade e dedicação, corpo a corpo, como se trabalha ao perfazer uma

⁶⁸ *Fidelidade* nada tem a ver com fixação de um bitolamento ideológico de um ideal ou de uma causa como projeção fanática (de fã) da própria subjetividade, a que se apega como táboa de salvação do auto-asseguramento. Fidelidade é estar assentado, enraizado numa confiabilidade na dimensão a que se pertence, de tal sorte que não se deixa continuamente des-locar da sua identidade, em tentações e tentativas arbitrárias, vãs e aflitas por dúvidas e desejos ensimesmados na subjetividade do eu.

⁶⁹ *Devoto* do *devotamente* não se refere à devoção na acepção do devocionismo nem piedade na acepção do pietismo, mas sim ao *voto*, disposição da decisão clara como querer dedicar-se inteira e incondicionalmente.

⁷⁰ Numa linguagem popular dizemos: não dá no couro.

obra. Ser tomado por esse modo de agir, esse modo da dinâmica de ação é estar *no uso* da vida ativa.

Portanto, resumindo o que viemos dizendo até agora, a admoestação, a exortação inicial do texto de Egidio entende por vida ativa a existência humana, na qual se tem pleno conhecimento de como se deve trabalhar a si mesmo em tudo que faz e não faz, em tudo que se é e não se é.

Mas em que consiste o pivô dessa existência que recebe a qualificação *ativa*, cujo ser é *ser-ativo*? Como resposta, frei Egidio formula o texto acima citado que começa: “*É de boa vida ativa*” e vai até “*Se encontras graça na oração, reza; se não encontras graça, reza, porque Deus também aceitava pêlos das cabras no holocausto*” (Ex 25,4).

Destaquemos do texto alguns pensamentos importantes.

É *ativo*:

- Aquele que, *se fosse possível*, faria *tudo*, ou *mais do que tudo*.
- Aquele que se exercita com cada vez mais fervor em toda e qualquer obra como aquele que não quer nem deseja e nem espera nenhum mérito nesse mundo. Dito de outro modo: como aquele que não espera nenhum prêmio terreno, mas sim, o eterno.
- Aquele que tem como exemplos da vida ativa a Marta⁷¹ e o próprio Deus.⁷²

Fazer tudo ou mais do que tudo, se fosse possível indica uma disposição de prontidão para assumir a totalidade do compromisso, de antemão, com total generosidade e gratuidade da liberdade. Usualmente o limite da possibilidade é impossibilidade. Se entendermos a liberdade como ser ou estar *livre de* impedimentos, liberdade significa apenas ser espontaneamente, digamos, instintivamente “natural”, sem nenhuma coação, delimitação, ou imposição, assim solto na necessidade vital. Aqui a impossibilidade condicionada pela necessidade vital impede a possibilidade. Posso entender no texto de frei Egidio a frase condicional “se fosse possível” nessa acepção. Mas posso entender essa aparente delimitação da possibilidade, formulada na frase

⁷¹ *Marta que, solícita em servir bem ao Senhor, d’Ele recebe reprimenda, ao pedir a ajuda da irmã. E, no entanto, não deixou de fazer a boa obra.*

⁷² *Deus, que também aceitava pêlos das cabras no holocausto.*

condicional “se fosse possível”, de modo bem diferente. Como? Em que sentido? No sentido da dinâmica da *essência da liberdade como ser disposto para*. De que se trata, pois? É interessante observar a dinâmica da disposição para *faz o que pode*. Mas aqui *pode* não significa *possibilidade* no sentido usual de não se estar delimitado por, impedido, ou não estar livre de. Significa o que os gregos denominavam de *dynamis*, i. é, o dínamo do agir, a dinâmica da ação de perfazer-se e perfazer a obra, ou numa formulação diferente o *querer agir*. Aqui *compreender e querer ou simplesmente querer coincide com agir ou fazer*. Num modo banal se diz: quis, fez. Mas, e... se não pode fazer? Não deixa de querer fazer, i. é, aumenta o desejo de querer fazer, de fazer, o mais cedo possível, logo que puder. Ou melhor, enquanto não pode fazer, não fica de braços cruzados, começa a buscar alternativas, modalidades, estuda⁷³ de todos os modos para ver o que se pode fazer, por mínima ou nula que seja a chance de fazer.⁷⁴ E se não pode fazer nada por enquanto, aumenta a ação de jamais se esmorecer no querer, continua dinamizando o querer, a ponto de o querer nessa espera se adensar em direção ao ponto de salto. Esse modo de ser da liberdade-para ou disposição-para, recebe em Egídio o nome de *fé*, que em latim é *fides*, que não significa propriamente fé no sentido de crença, mas sim fidelidade.⁷⁵

Entrementes, *fidelidade* não pode ser compreendida a não ser dentro da dimensão onde está em casa o sentido do ser que é o próprio do “relacionamento” “inter-pessoal do encontro” como se dá na dimensão da existência humana, na sua profundidade, a mais íntima e abissal. Esse característico todo próprio do ser da fidelidade está expresso no texto de Egídio como agir por agir; jamais deixar de agir; agir, não por causa de um prêmio terreno, mas sim de um eterno.

Aqui pode nos surgir uma dúvida. Esse alguém chamado o ativo, cuja ação é de tal modo que se fosse possível, faria tudo e mais do que tudo, continuaria agindo, mesmo que não receba nenhuma recompensa nem reconhecimento, portanto, esse alguém não estaria, no fundo, numa postura interesseira, na qual de antemão tem por objetivo final, receber o prêmio de Deus? Mas, se, nem Deus o recompensar? Se o castigar por causa da sua fidelidade e seu empenho? Responde frei Egídio: o homem ativo continuaria agindo, com maior fervor, ainda mais e cada vez mais, pois tem por exemplo a Marta, a

⁷³ Usa a cabeça, i. é, aciona a potência chamada inteligência da melhor maneira possível: é o ativo do saber.

⁷⁴ É o ativo do querer.

⁷⁵ Cf. Egídio de Assis, op. cit. p. 6-8.

mestra da *vida ativa* e principalmente a Deus, sim a Ele próprio, cujo modo de ser está expresso na admoestação: “Se encontras graça na oração, reza; se não encontras graça, reza, porque Deus também aceitava pêlos das cabras no holocausto” (Ex 25,4). Isto quer dizer: Deus, quando recebe de nós holocausto, Ele, na imensidão, profundidade e na cordialidade da sua gratuidade, i. é, da sua Liberdade, se abre a nós com toda a dinâmica ativa do seu bem querer, portanto da sua boa vontade, de tal modo que inala e aspira com gosto tanto cheiro agradável de um churrasco como o fedor horrível de pêlos queimados, i. é, todas as nossas boas e más vontades, “de lambuja”.

Que tal, se essa *positividade* da *boa vontade* divina na sua dinâmica de doação de si, simples, imediata e sem porquê for *Vida Ativa*? Aqui o *sem porquê* não significa *irracional*. Pelo contrário se refere à clarividência da compreensão acerca da identidade da essência do homem como *imagem e semelhança de Deus*, na dinâmica ativa da inteligência e vontade, do saber e querer, na sua consumação, do *temer* e *amar*. *Vida Ativa* é viver no modo de ser e trabalhar da generosidade da Liberdade jovial divina que está em toda a parte, cuidando, sustentando, servindo a tudo quanto é e pode ser. Por isso, se alguém quiser chegar-se a Deus, na contemplação, e querer conhecê-lo na intimidade abissal *da sua Liberdade* é necessário, custe o que custar, exercitar-se, de todo o coração, todo o tempo, sempre de novo na vigência ativa da positividade do modo de ser da boa vontade divina que está nele, ou melhor é a essência da sua existência⁷⁶.

Se a *vida ativa* é tudo isso que frei Egídio de Assis nos expõe, como deve ser então a atividade da pura e límpida recepção da gratuidade e cordialidade da Liberdade divina, a contemplação? Talvez enquanto permanecermos na colocação da *vida ativa* e da *vida contemplativa* como oposição, complementação ou equilíbrio entre as duas, como possibilidades, uma ao lado, em cima ou debaixo da outra, jamais teremos um bom acesso à questão da *vida ativa* e *vida contemplativa*.

⁷⁶ Esse exercitar-se para Egídio é decisivo e de importância tão grande que ele pode se indignar e começar a vociferar *a la italiana*, se alguém faz pouco caso desse tesouro precioso. Um dia alguém se aproximou de Frei Egídio e lhe disse: “O que faço para sentir a suavidade de Deus?” E Egídio: “A ti, Deus, alguma vez, te inspirou boa vontade?” “Ora, muitas vezes...!”, respondeu o homem. Egídio começou a vociferar: “Por que, então, não guardaste aquela boa vontade que te conduziria ao bem maior?!” Cf. Egídio de Assis, op. cit. p. 70.

Traduções

MESTRE ECKHART

Das obras interiores e exteriores*

Se um homem quisesse retirar-se para dentro de si mesmo, com todas as suas forças, as interiores e as exteriores, e no mesmo estivesse de tal modo que nele não houvesse imagem nem coação alguma e ele estivesse ali sem qualquer obra, interior ou exterior: então deve-se observar bem se não se quer empreender alguma coisa por si mesmo. Mas se acontecer de o homem não querer empreender nenhuma obra e nada assumir, então deve ser forçado a alguma obra, seja interior ou exterior – pois o homem não deve largar-se como satisfeito em nada, por mais que pareça bom ou o seja – pois quando ele se encontrar em forte pressão ou em constrangimento, de modo que se possa admitir que nesse caso o homem é mais coagido do que age, que então aprenda a co-atuar com seu Deus. Não que se deva evadir-se, fugir ou negar o interior, mas antes deve-se aprender a atuar nele, com ele e a partir dele, de modo que a interioridade irrompa na atuação (*würklichkeit*) e a atuação remonte para dentro da interioridade e que se conquiste atuar de modo desprendido. Pois deve-se voltar os olhos para essa obra interior e atuar a partir daí, seja ler, rezar, ou se for conveniente obras exteriores. Mas se a obra exterior quiser destruir a interior, deve-se seguir a interior. Se ambas, porém, puderem estar numa só, isso seria o melhor, para que se tenha um co-atuar com Deus.

Mas aí surge uma pergunta: como é possível ter ainda um co-atuar, quando o homem se retirou de si mesmo e de todas as coisas e – como diz São Dionísio: fala de Deus, do modo mais belo de todos, aquele que diante da plenitude da riqueza interior pode calar sobre ela de maneira mais profunda – onde caem fora todas as imagens e obras, louvor e agradecimento ou seja lá o que alguém possa operar.

* Tradução de Enio Paulo Giachini.

Extraído de *Meister Eckharts Traktate*. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint. Stuttgart: Kohlhammer, 1963 (Reden der Unterweisung, n. 23).

Resposta: *Uma* obra continua, entretantes, sendo conveniente e justa: esta é, a si mesmo tornar-se nada. Entretanto, por mais que esse tornar-se nada e diminuir a si mesmo seja grandioso, permanece falho se não for realizado em nós pelo próprio Deus. A humildade só é suficientemente perfeita quando Deus humilha o homem pelo próprio homem, e só assim se faz juz ao homem e também à virtude, e não antes.

Uma pergunta: como porém Deus deverá aniquilar o homem por si próprio? Parece, como se esse aniquilar do homem fosse um exaltar por Deus, pois o Evangelho diz: “Quem se rebaixa, esse será exaltado” (Mt 23,12; Lc 14,11).

Resposta: Sim e não. Ele deve “rebaixar” a si mesmo, e isso não pode se dar de modo suficiente a não ser que Deus o faça; e ele deve “ser exaltado”, mas não ao modo como se esse rebaixar fosse um e o exaltar, um outro. Antes, a altura mais elevada da exaltação encontra-se no chão profundo da humilhação. Pois quanto mais profundo e mais baixo for o chão, tanto mais alta e incomensurável a elevação e a altura; e quanto mais profundo é o poço, igualmente tanto mais alto; a altura e a profundidade são um. Por isso, quanto mais alguém pode se rebaixar, tanto mais elevado ele é. E é por isso que Nosso Senhor disse: “quem quiser ser o maior torne-se o menor entre vós” (Mc 9,34). Quem quiser ser *aquele* deve tornar-se *esse*. *Aquele* ser só pode ser encontrado *nesse* tornar-se. Quem *se torna* o menor *é* verdadeiramente o maior; mas quem *se tornou* o menor já *é* (agora) o maior de todos. E assim se verifica e se plenifica a palavra do evangelista: “Quem se humilha será exaltado” (Mt 23,12; Lc 14,11). Pois todo nosso ser essencial não está fundamentado em nada mais do que num tornar-se nada.

“Eles tornaram-se ricos em todas as virtudes” (1Cor 1,5), assim está escrito. Entretanto, isso jamais pode acontecer, se antes não nos tornarmos pobres de todas as coisas. Quem quiser receber todas as coisas deve também doar todas as coisas. É uma compra e uma retribuição eqüitativas, como eu disse muito tempo atrás. Por isso, quando Deus quer se nos doar, a si mesmo e a todas as coisas, como um bem próprio e livre ao nosso dispor, então ele quer tomar-nos plena e inteiramente toda propriedade. Sim, na verdade, Deus não quer que possuamos de próprio nem mesmo o tanto que meu olho pudesse conter. Pois todos os dons que ele um dia nos deu, sejam dons da natureza ou dons da graça, ele não os deu senão porque queria que nada tivéssemos de próprio. E para *essa* finalidade, ele jamais os doou, de modo algum, nem à sua mãe, nem a algum homem e a nenhuma criatura. E, para nos ensinar e nos admoestar, seguidamente ele nos priva de ambos, bens físicos e espirituais; pois a posse da honra não deve ser nossa, mas somente sua. Antes, devemos ter todas as

coisas como se nos fossem emprestadas e não dadas, sem qualquer propriedade, seja corpo ou alma, sentidos, forças, bens exteriores ou honra, amigos, parentes, casa, terras todas as coisas.

O que tem em mente Deus, pois, que insiste tanto nisso?

Ali ele mesmo e somente ele quer ser inteiramente nosso próprio. É isso que ele quer e é o que ele tem em mente, e somente insiste em que ele o possa ser e o deva ser. Nisso reside seu maior deleite e prazer. E quanto mais e mais amplamente ele pode ser isso, tanto maior é seu deleite e sua alegria. Pois quanto mais temos todas as coisas como próprias, tanto menos O temos como próprio, e quanto menos amor tivermos a todas as coisas, tanto mais O teremos com tudo que ele pode oferecer. Por isso, quando Nosso Senhor queria falar de todas as coisas bem-aventuradas, então colocava a pobreza de espírito como cabeça de todas, e a primeira era como um sinal de que toda bem-aventurança e plenitude, plena e integral, tem um começo na pobreza do espírito. E na verdade: se houvesse um chão onde se pudesse construir todo bem, então não poderia ser sem isso.

Por nos mantermos desprendidos das coisas que estão fora de nós, para isso Deus quer nos dar como próprio tudo que está no céu e o céu com toda sua força, sim, tudo que um dia já efluiu dele e tudo que possuem todos os anjos e santos, para que seja tão nosso como é deles, sim, mais intensamente do que qualquer coisa que me pertence. Pelo fato de eu sair de mim mesmo por ele, por isso Deus deve ser inteiramente meu próprio, com tudo que ele pode oferecer, igualmente meu como é seu, nem menos nem mais. Ele será meu próprio mil vezes mais do que quando um homem conquista qualquer coisa, tendo-a guardada numa caixa, ou de que ele se apropriou de si mesmo. Nada jamais foi tão próprio como Deus deverá ser meu com tudo que ele pode e é.

Esse próprio devemos conquistar por vivermos aqui sem nos apropriarmos de nós mesmos e de tudo que não é ele; e quanto mais plena e desprendida for essa pobreza, tanto mais próprio será esse próprio. Mas não se deve ter em vista nem olhar para essa recompensa, e o olho jamais deverá voltar-se para perguntar se iremos ganhar ou receber algo, a não ser pelo amor à virtude. Pois quanto mais desprendido, tanto mais próprio, como diz o nobre Paulo: “devemos ter como se não tivéssemos, e no entanto possuir todas as coisas” (2 Cor 6,10). Não possui propriedade quem nada deseja nem quer ter, seja nele mesmo ou em tudo que está fora dele, seja em Deus ou em todas as coisas.

Queres saber o que é um verdadeiro homem pobre?

Verdadeiramente pobre de espírito é *aquele* homem que pode renunciar a tudo que não é necessário. É por isso que aquele que se encontrava nu, dentro de um barril, disse a Alexandre o grande, o qual tinha o mundo sob seu domínio: “Eu sou, disse ele, um homem muito maior do que és, pois eu renunciei mais do que tu possuíste. O que consideras como algo grande para se possuir, é para mim muito pequeno para desprezar”. Muito mais bem-aventurado é aquele que pode renunciar a todas as coisas e não precisa delas, do que aquele que, necessitado, está de posse de todas as coisas. O melhor homem é *aquele* que pode renunciar àquilo de que não necessita. Por isso, mais pode renunciar e desprezar aquele que mais deixou. Parece grande coisa um homem doar mil marcos de ouro por Deus e com seus bens construir muitos eremitérios e mosteiros e alimentar todos os pobres; isso seria uma grande coisa. No entanto, seria muito mais bem-aventurado aquele que desprezasse o mesmo tanto por Deus. Teria um verdadeiro reino celeste aquele homem que através do conhecimento de Deus saísse de todas as coisas, quer do que Deus desse ou não desse.

Então dizes: Sim, Senhor, mas eu, com minhas falhas, não seria causa disso e impedimento?

Se tens falhas, peça insistentemente a Deus, se for sua honra e se lhe agrada, que ele as retire de ti, pois sem ele não podes fazê-lo. Mas se ele as retira, então agradeça-o; e se ele não o fizer, então suporte-as por ele; porém não como falhas de um pecado, mas como um grande exercício, pelo qual deverás receber recompensa e deverás exercitar a paciência. Deves estar em paz, se ele te der seus dons ou se ele não os der.

Ele doa a cada um segundo aquilo que é seu melhor e o que se acomoda a ele. Quando se deve cortar uma veste a alguém, deve-se fazê-lo segundo sua medida; aquilo que serve a um não serve a outro. Mede-se a cada um segundo isso, e isso se acomoda a ele. Portanto, Deus dá a cada um o melhor de tudo, segundo aquilo que ele reconhece ser o mais apropriado. Na verdade, aquele que confia totalmente nisso, toma e possui o mesmo, tanto no mínimo quanto no máximo. Se Deus quisesse dar-me o que ele deu a São Paulo, se fosse sua vontade, eu o receberia com prazer. Mas, uma vez que ele não quer doar – pois a muito poucas pessoas ele quer conceder esse saber nessa vida –, uma vez que Deus não mo dá, por isso, me é igualmente agradável e agradeço-lhe grandemente e estou muito satisfeito por ele ter me recusado isso, como se mo tivesse dado; e fico satisfeito com isso e me é tão agradável como se ele mo concedesse, se me conviesse de outro modo. Na verdade, pois, deveria bastar-me a vontade de Deus: em tudo que Deus quisesse operar ou doar, sua vontade

deveria ser-me de tal modo agradável e valiosa, que, para mim, isso não fosse menor do que se ele me doasse os dons e os realizasse em mim. Então, todas as coisas e todas as obras de Deus seriam minhas, e mesmo que todas as criaturas fizessem o seu melhor ou o seu pior para isso, elas absolutamente não poderiam me tirar isso. Como poderia me queixar então se todos os dons de todos os homens são meu próprio? Na verdade, me satisfaz tanto aquilo que Deus me faria ou me doaria ou deixaria de me doar, que não quereria retribuir-lhe sequer um centavo por levar uma vida que pudesse imaginar como a melhor.

Então dizes: Temo não me esforçar o bastante para isso e não o cultivo como gostaria!

Sofre isso e suporta-o com paciência, e toma-o como um exercício e mantenha-te em paz. Deus suporta com prazer desprezos e opróbrios e renuncia com gosto a serviço e a louvor para que aqueles que o amam e lhe pertencem tenham paz nele. Por que pois não deveríamos ter paz, seja lá o que ele nos der ou o que renunciemos? Assim está escrito e o diz Nosso Senhor, que “os que sofrem por justiça são bem-aventurados” (Mt 5,10). Na verdade, se um ladrão que estivesse prestes a ser enforcado, que o tivesse merecido e tivesse roubado, e alguém que tivesse cometido homicídio, que se devesse supliciar de direito: se pudessem encontrar neles o seguinte: veja, queres sofrer isso pela justiça, pois está sendo feita justiça a ti, tornar-se-iam imediatamente bem-aventurados. Na verdade, por mais injustos que sejamos, se aceitarmos de Deus o que ele nos faz ou deixa de fazer, como vindo dele de direito, e o sofremos por justiça, então somos bem-aventurados. Por isso, de nada reclama, mas apenas reclama de que ainda reclames e que ainda não estás satisfeito; apenas disso podes reclamar, de que muito possuas. Pois estaria direito aquele que acolhesse tanto a indignância quanto a fartura.

Então dizes: Eis que Deus realiza tão grandes coisas em muitas pessoas, e assim elas são conformadas com o ser divino, e é Deus que opera nelas e não elas.

Agradece a Deus nelas, e se ele o der a ti, em nome de Deus, recebe-o; e se ele não to doar, então deves sofrer a carência de boa vontade, e nada tenhas em mente a não ser ele e não te inquietes em saber se é Deus que realiza tua obra ou tu a realizas; pois, se tens em mente só a Deus, ele deve realizá-la, queira ou não.

Preocupa-te tampouco sobre qual a essência ou o modo de ser que Deus dá a alguém. Se eu fosse tão bom e santo a ponto de dever ser elevado com os santos, então as pessoas perguntariam e indagariam se é por graça ou natureza que isso se dá, e se inquietariam com isso. Nisso não estão direito. Deixa Deus operar em ti, entrega a ele a obra e não te inquietes se ele opera com a natureza ou acima da natureza; ambos são seus: a natureza e a graça. O que te interessa com o que ele dispõe para agir, ou o que ele opera em ti ou em um outro? Ele deve operar, como ou onde, ou do modo como lhe convém.

Um homem queria muito canalizar uma fonte para seu jardim e disse: Uma vez que eu tenha a água, não me importo, de todo, de que tipo são os canais pelos quais provém a água, se de ferro, de madeira, de osso ou ferro fundido, desde que a água chegue. Assim não está direito com os que se preocupam por que meios Deus realiza sua obra em ti, se é pela natureza ou pela graça. Apenas deixa-o operar, e mantenha-te em paz.

Pois o tanto que estás em Deus, o mesmo tanto tens paz, e quanto mais fora de Deus, tanto mais fora da paz. Se alguma coisa está em Deus, a mesma tem paz. Quanto em Deus, tanto em paz. Portanto, o quanto estás em Deus, ou se não for assim, isso conhecerás no fato de teres paz ou não. Pois quando não tens paz, então é uma necessidade que não a tenhas, pois a falta de paz provém das criaturas e não de Deus. Em Deus também nada há para se temer; tudo que está em Deus, só é digno de ser amado. Portanto, nada há nele que deva ser lamentado.

Aquele que possui sua plena vontade e seu desejo tem alegria; isso ninguém possui a não ser aquele cuja vontade e a vontade de Deus são inteiramente Um. Que Deus nos dê a união. Amém.

HEINRICH ROMBACH*

A FÉ EM DEUS E O PENSAR CIENTÍFICO

1. Pensamento científico e fé religiosa são os dois lados da consciência moderna, cindida em si mesma. Em nenhum outro tempo eles se opuseram de modo tão duro, e irreconciliável como no início da modernidade. O conflito se desenrolou primeiramente e sobretudo no âmbito da astronomia, um conflito que, propriamente no seu surgir já não mais correspondia à situação da consciência de ambos os lados. O aguçamento da pergunta residia não na alternativa entre imagem de mundo heliocêntrica e geocêntrica. Já Copérnico sabia que, no fundo, é indiferente qual imagem de mundo se toma por base para os cálculos; o que unicamente interessa é que os dados empíricos que se obtêm da observação astronômica possam ser trazidos para dentro de um contexto matemático incontestável.

Algo parecido se dá também do lado da Igreja. Também ali não se estava propriamente interessado em imagens de mundo. Estas poderiam parecer deste ou daquele jeito, desde que os acontecimentos relatados pela Bíblia pudessem ser trazidos para dentro de um contexto unitário convincente. Entretanto, agora, a nova imagem heliocêntrica de mundo criava dificuldades, pois há passagens na Escritura que falam de um movimento do sol em redor da terra, como aquele onde se relata que Josué, através de uma simples invocação, teria detido o curso do sol e da lua para possibilitar a vitória dos israelitas sobre Gabaon: "'Sol, detém-te em Gabaon, e tu, lua, no vale de Aialon!' Então o sol se deteve, e a lua ficou imóvel, até que o povo se vingou dos seus inimigos". Assim se conta no capítulo

* Este artigo foi extraído de SCHULTZ, H.J. (Ed.) *Wer ist das eigentlich – Gott?* 3.ed. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979, p. 193-208. Cotejamos a presente na tradução, para uso didático, do Prof. Marcos Aurélio Fernandes, a quem agradecemos. Agradecemos igualmente à Editora Suhrkamp de Frankfurt pela permissão para publicação.

Tradução de Enio Paulo Giachini.

décimo de Josué. Ainda Martinho Lutero acenava, em uma carta indignada a Kepler, para a contradição do sistema heliocêntrico em relação a esta passagem.

Mas não era somente a fé que não conseguia achar a relação justa, também o pensar científico se equivocou. Ambos se agarravam um ao outro e tentavam se encaixar reciprocamente em seu processo de explicação.

Um exemplo análogo ao problema do curso do sol é o problema do espaço absoluto na ciência da natureza de Newton. Este afirmou o espaço *absoluto* como o sistema fundamental com o qual toda indicação de lugar e tempo haveria de ser relacionada. Por que? O espaço é o médium onde se encontram todas as particularidades do nosso mundo ao qual temos acesso pela experiência sensível e, por isso, representa o meio através do qual tudo pode ser tocado ao mesmo tempo e pelo mesmo. Assim o espaço pode ser o modo de aproximação de Deus para junto das coisas corpóreas, a maneira e o modo como ele, o supra-sensível, está presente em todo o sensível. Com outras palavras: o espaço é o onipresente do mundo e pode por isso ser o meio através do qual o Deus onipresente se mostra no estilo de mundo.

Esta, portanto, é a base da teoria do espaço absoluto: uma base puramente teológica. Newton buscava um mediador entre Deus e mundo e encontrou o espaço. Por ter posto um peso teológico sobre o espaço ele criou complicações científicas que por longo tempo detiveram o avanço da física. Uma vez que o espaço fora posto como absoluto, havia também uma medida absoluta dos movimentos. Com isto a ciência da natureza foi fixada sobre a mecânica clássica enquanto base inflexível, impossibilitando de antemão qualquer avanço. Quão implacável e impeditiva era esta posição, pode ser visto ainda hoje na correspondência entre Clarke e Leibniz, na qual Leibniz defende a posição da moderna teoria infinitesimal e do moderno relacionismo, enquanto Clarke, qual representante de Newton, sustenta a posição ferrenha do dogmatismo e absolutismo nas ciências naturais. Do ponto de vista da história da ciência, essa posição era quase mais difícil de romper do que a história da fé abrir mão do ponto de vista geocêntrico. O dogmatismo, nas ciências é incomparavelmente mais duro e mais perigoso do que o dogmatismo da fé.

2. Ambos os nossos exemplos, a ingerência da teologia na região da ciência da natureza, na disputa sobre o curso do sol, e a ingerência da ciência da natureza na teologia, disputa sobre o espaço absoluto, mostram que uma mistura dos dois âmbitos conduz inevitavelmente a prejuízos e quiçá prejuízos para ambos. A fé se deforma quando busca se reconhecer em experiências e resultados das ciências naturais. O saber se deforma quando persegue interesses da fé. Por isso, o avanço não poderia ter desembocado em outra coisa que não fosse a plena e pura separação de ambos os âmbitos.

Desde então, pensamento científico e fé religiosa só podem continuar persistindo, tomando distância um do outro. Para o pensar científico na sua cunhagem moderna não podem se dar objetos temáticos “da espécie de Deus”. E isso simplesmente porque o tipo de consciência que serve de base aqui não pode encontrar-se com objetos que por definição tenham a propriedade da inteireza e totalidade. Pensar científico se refere a um sistema de ordenação de conhecimentos. Sistema de ordenação significa: um fato sustenta o outro. Isso quer dizer que se deve passar de fato a fato, mas jamais alcançar a totalidade de todos os fatos. O próprio sistema de ordenação não pode ser sustentado de modo imediato. Uma vez que não há nenhum fato por debaixo de fatos, quer dizer, ele não pode ser positivamente demonstrado. Permanece hipótese, fica em aberto. Quando uma hipótese de ordenação é confirmada mesmo que por muitas experiências, com isso ela ainda não é confirmada como todo. É que se ela for refutada por uma única experiência, é refutada como todo. Portanto, como se diz hoje, a ciência se baseia mais em falsificação do que em verificação.

A ciência permanece por princípio em aberto. No caminho da ciência não é possível atingir uma conclusão última. E isso não porque a ciência não chega o suficientemente longe, mas porque ela não pode abranger, a partir do tipo de sua consciência e do modo de seu proceder, algo assim como o todo. É que algo assim não pertence ao âmbito daquilo que é real para a ciência. Sobre isso a ciência não pode fazer enunciados nem positivos nem negativos. “Sobre aquilo que não pode ser dito, sobre isso deve-se calar” (Wittgenstein).

Ali, portanto, onde se coloca sobre o chão firme da experiência, a ciência permanece fixa em um criticismo principal. Em um criticismo da principalidade. A totalidade absoluta se subtrai à competência científica, e isso de tal modo que é impossível dizer que o todo *seja*, como é impossível dizer que o todo *não seja*. Nesta espécie de consciência Deus não

comparece, aqui ele não tem pego em parte alguma. "Deus" diz tudo. Mas "tudo" não é resposta a uma questão científica.

3. O mundo da fé e o mundo do saber estão numa distância infinita um do outro. E no entanto ambos têm que ter a ver um com o outro e podem contrair uma ligação. Isso já advém do fato de que o mundo do saber surgiu do mundo da fé, pois historicamente a postura consciencial da ciência moderna só pode ser esclarecida a partir de determinados movimentos da teologia. De outro modo não se poderia entender que a ciência moderna só se desenvolveu e alcançou o amadurecimento no âmbito de valência e de consequência do cristianismo.

Quem busca as razões para este íntimo parentesco deve, antes de tudo, observar que a teologia cristã exige um elevado conceito de Deus, um conceito de Deus que nenhum esforço de pensamento pode realmente alcançar. O Deus do cristianismo, antes de tudo, não é uma parte integrante do mundo. Ele deve ser pensado como incondicionado e absoluto, isto é, deve ser posto fora de toda conexão com o real. Ele está tão fora desta conexão que nem mais "fora" está, ele é tão outro em relação a todo o real, que não é nem mesmo "o outro" (Deus é o não-outro, o non-aliud, como diz com acerto Nicolau de Cusa).

No decorrer das tentativas de pensar a absoluteza de Deus de modo totalmente radical, surgiu uma nova concepção de mundo, a concepção "puramente natural". Se Deus não é mais uma parte integrante do mundo, então nenhum fato no mundo pode ser esclarecido através do recurso a Deus; o retroceder de fatos é um retroceder a fatos. Nisso consiste o puro empirismo, o puro relacionalismo, a nova ciência com seu modo de explicar puramente imanente, o qual repele todo argumento metafísico, todo argumento que parte de Deus ou de quaisquer outras essências eternas. Este processo de expulsão de Deus do mundo resulta na teologia do nominalismo medieval tardio, sobre o qual, entretanto, a história da ciência se aclarou. A expulsão do metafísico da conexão do mundo acontece não por inimizade contra o metafísico, mas justamente no sentido e no serviço da absoluta pureza do pensamento metafísico de Deus e da essência. Para não deixar este pensamento perecer em uma perniciosa mistura, o mundo teve que ser apartado. O processo é, portanto, mais um apartar o mundo de Deus do que um apartar Deus do mundo. O efeito é, porém, de

ambos os lados o mesmo. Cada vez surgem âmbitos de pensamento próprio e de legalidade própria.

A ciência nasceu da fé. Desde sua origem ela realiza um serviço essencial à teologia. Quanto mais ela se desenvolve de modo puro e imanente, quanto mais incondicionalmente ela renuncia a todo metafísico, tanto mais claramente se ressalta aquele seu reflexo, que deve ser entendido como o pensamento cristão originariamente próprio, ou seja, como o pensamento do Deus absoluto. No início do desenvolvimento, isso fica plenamente claro de ambos os lados. Quanto mais a separação distancia um do outro, tanto mais se perde a memória do sentido desta separação, a memória do sentido que significava mesmo unidade segundo a exigência da concepção cristã originária. Via-se ainda somente o que separava. Assim, como a teologia repelia as ciências naturais de modo tão rigoroso, também as ciências naturais repeliam a teologia, sem que ambas pudessem ver que isso era um processo de recíproco condicionamento e um processo baseado num princípio e numa concepção unitários. Por isso, a nossa tarefa hoje deve ser radicalizar tanto este processo e consumá-lo tanto que a concepção originária venha à tona novamente, o que não pode significar nem um predomínio do pensamento teológico sobre o pensar científico, nem um predomínio do pensar científico sobre o pensamento teológico.

Fica apenas uma questão: onde resta ainda uma ponte? Como e através de que pode ser mostrado que ambos os mundos confluem e se pertencem justamente com base na sua diferença? A descoberta dessa ponte ou dessa última senda da copertença diz respeito e interessa a ambos os lados. No que se segue, se nos pomos à procura, estamos nos movendo no desconhecido. Um apelo a fatos ou pensamentos universalmente reconhecidos não existe aqui. Algo diferente de uma opinião pessoal não pode ser dado. Trata-se de uma conjectura, nada mais.

4. A senda da ligação começa naquilo que se pode chamar de doutrina das dimensões da teoria da ciência ou de pluralismo do espírito. Isto significa que experiências científicas nunca podem agarrar a própria realidade, mas somente um aspecto da mesma. Experiências científicas são por princípio pluralistas. Uma ciência não é nenhuma ciência. Ciência realiza-se somente em ciências. Estas representam uma pluralidade de aspectos e dimensões, nas quais o ente pode ser visto e cada vez pode ser interpretado segundo uma

legalidade unitária. Cada ente permite ser apresentado em diferentes aspectos e revela diferentes legalidades. Sobre o número das dimensões nada sabemos. Ele se multiplicou no curso da história da ciência. Se inicialmente se via só uma dimensão, depois no século XVII e XVIII duas ou três, hoje estamos diante de um número de dimensões, para o ente, tão infinitas quanto o número dos próprios entes.

Dentro de uma dimensão vigoram rigorosas leis de explicação, rigorosas leis de demonstração, rigorosas leis de obtenção de experiência. Essa legalidade remete, em parte, para outras legalidades em outras dimensões, em parte, porém, as dimensões permanecem tão separadas entre si que nem sequer fazem referência a outra. Assim, por exemplo, os aspectos das ciências do espírito não carecem dos aspectos das ciências naturais. Os fenômenos do mundo corpóreo se deixam interpretar inteiramente de modo científico natural sem que se esbarre em algum lugar em algo assim como espírito ou liberdade. Por longo tempo isso levou – e leva ainda hoje, no caso de cientistas atrasados – a encarar as ciências do espírito, pelo menos, na medida em que operam com espírito e liberdade, como não científicas em sentido rigoroso. Isto, porém, é uma recaída para trás da ciência moderna, uma recaída naquele dogmatismo que pensa já ter descoberto tudo com uma experiência ou com uma hipótese, só porque ela se confirmou. A doutrina das dimensões nos liberta desse dogmatismo e representa o sentido próprio daquilo que Kant chamou de criticismo e o que nós hoje podemos chamar de uma teoria do método aberta.

Se partimos, portanto, do fato de que no âmbito do real há diferentes dimensões, e precisamente tais que só podem ser interpretadas a partir de sua legalidade própria, nesse caso, a partir da própria doutrina da ciência, se dá um novo princípio para a relação entre crer e saber. Não poderia ser que também a dimensão religiosa tem em si mesma uma justificação dimensional e que por isso lhe seja atribuída realidade irrestrita, sem precisar da confirmação provinda das dimensões científicas ou mesmo sem precisar influir nessa dimensão? Caso haja uma tal dimensão teológica, ela deve ser caracterizada por um modo próprio de experiência e por uma evidência toda própria de leis de pertencimento de seus fatos singulares todo próprio, e receberia, no caso disso tudo ser assim, a sua imediata justificação diante da ciência, como também a ciência diante dela.

5. E assim parece de fato ser. Numa análise mais aproximada delineiam-se experiências religiosas que são tão incontestáveis quanto experiências das ciências naturais. Essas também não devem ser tomadas e apreendidas levemente e de passagem. Elas implicam um modo de ver coordenado e uma forma de proceder que tem uma lei própria.

Uma observação: provar experiências é um negócio ingrato. Somente quem já possui as experiências em questão como experiências é que pode aceitar a prova como prova de experiências. Onde não há experiências de um determinado tipo de experiência, não adianta nenhum discurso, por mais minucioso e exato que seja. O leitor vai considerar tudo como meramente "subjetivo". De experiências não se deve falar; a não ser, pois, para quem já fez a experiência. Assim, no que se segue, não se espera que todo mundo confirme as experiências ou que mesmo creia nelas; mas se espera que, pelo fato de nem todo mundo as possuir, que já por isso, não sejam consideradas como "meramente subjetivas".

Nós começamos de imediato com uma experiência ainda pouco característica: vemos um homem a quem acontece injustiça. Uma injustiça que perdura por muito tempo. Talvez a injustiça da opressão. A injustiça que, através de uma mera duração, se inverte em aparente justiça, é a pior injustiça. Mas: quanto mais pesa sobre um homem a injustiça do mundo, tanto mais justificado ele aparece em sua figura interior. No homem provado pelo sofrimento, nosso olhar não pode ver outra coisa do que esta justificação e, portanto, começar um mundo de pura justiça, no qual "les misérables" são todos salvos. Fora da existência no campo de jogo da história e da sociedade, cada homem leva também ainda uma existência diante de um fundo mais puro, no qual as suas ações valem o que valem e os seus sofrimentos pesam aquilo que pesam. É a partir disso que se deve compreender aquela frase que um homem experimentado falou: "encontre-me em absoluta segurança".

Diante disso o pensador crítico irá perguntar: e a partir donde ele sabe disso? Onde estão as garantias e as provas para tal segurança? – Mas a pergunta aqui não está bem colocada; uma experiência é uma experiência. Ela vê a segurança e a salvação do homem sofredor na proteção de uma guarida voltada propriamente para isso. Aqui não há nada para se saber e nada para se crer; aqui há somente o que se ver. Foi dessa forma que Ernst Barlach viu o ser humano e deixou tomar-se figura esta imagem da salvação na justiça da injustiça e na riqueza da pobreza. A salvação é uma figura fundamental do humano. Disso sabia e isto

mostrou igualmente e antes de tudo Tolstoi. Antes dele muitos outros, artistas plásticos, poetas, intérpretes, já haviam visto isso. Eles nos mostraram este rosto da justiça; mostraram, não somente falaram disso. As paredes das antigas igrejas deixam isso transparecer. Os quadros votivos do povo, documentos do passado mais antigo. De Jó a Ossietzki está lá o testemunho. Não é escasso o testemunho. É escasso o ver.

Aqui não se trata de perguntar se a Bíblia tem razão e se anúncios de salvação, de qualquer proveniência que seja, podem postular a pretensão de verdade. Isto seria um questionamento feito de fora; tudo isso pertence ao saber. Aqui e para nós se trata só de ver. Por isso é que a gente vê em uma figura ou em rosto de injustiça sofrida algo assim como dignidade; são portanto bem simples e precisamente conteúdos e valores, que não são menos remanescentes ao lado e junto a toda miséria, mas que foram gerados através de toda miséria e toda injustiça. Onde nos encontramos com algo assim, ali somos contemplados pela própria salvação. Não, porém, a salvação que este homem ainda pudesse mover em si e no seu destino, mas a salvação que aconteceu justamente através de seu destino e como este destino.

É a partir de uma tal experiência que nasce para o homem a idéia da "vida eterna". A idéia de vida eterna não surge de quaisquer teorias, fábulas, mitologias, mas brota cada vez de novo da experiência existencial do existir humano (Dasein), seja qual for o modo de sua cunhagem e definição, seja mitológica ou teológica ou eventualmente também filosófica. Kant fala que, paralelo ao seu "caráter empírico", a pessoa possui também um "caráter intelecível". Neste ela possivelmente se apresenta de modo totalmente outro – e fora de todo o tempo – de modo totalmente diferente daquilo que ela pensava.

Contra qualquer formulação mitológica, teológica, filosófica sempre é possível argumentar. Contra a experiência da misericórdia nada se pode argumentar. Misericórdia é resposta a um direito superior. Quem vê, vê justificação, um ser justificado de modo imperecível, um ser justificado de modo absoluto, no que é atingido, se encontra elevado de modo intangível. Um tal ser elevado pode se chamar "vida eterna", mas isto é apenas um nome, pode ser somente um nome, não um conceito. Ela constitui apenas uma realidade interior, não um estado de coisas (Realitat) exterior, não um "além". Um além a gente não vê; esta salvação, porém, acontece diante de nossos olhos.

Quão sensíveis as coisas sejam aqui, mostra-se no fato de que é igualmente falso "hipostatizar" a vida eterna, como é falso contestá-la. A realidade da vida eterna permanece em aberto, o que, porém, não significa que a vida eterna seria "questionável". Quem pensa a vida eterna deve atribuir-lhe com o pensamento um tal tipo de realidade, no qual toda questionabilidade não tem nenhum sentido. Admissão direta de um além, assim como rejeição direta, confundem o caráter de realidade da "vida eterna", confundindo também o caráter de realidade do "aquém". É falso não se engajar na eliminação da injustiça como é igualmente falso (e uma nova injustiça) já ter como o direito aquilo que a gente fez pela eliminação da injustiça.

Falemos de uma outra experiência. Semelhantemente reveladora e imperdível para quem a fez. A gente se encontra com um interno de uma penitenciária e vem a experimentar com certeza que o criminoso não sente a sua grave ação propriamente como sua ação, mas como algo que "lhe sobreveio". No instante do crime ele não estava em poder de si mesmo, por isso até certo ponto ele se sente inocente; culpado somente na medida em que ele deixou espaço para este algo que lhe sobreveio. Com isso, se expressa um traço fundamental do fenômeno do crime. Uma má ação é sempre uma não-ação (Un-tat= crime), ou seja, uma ação tal onde o agente falha ou uma ação que ele vivencia como uma obra que não é só dele mesmo, mas que é dele mesmo e de um poder anônimo. No âmbito religioso se denominaria este poder anônimo de "o mal" ou "o maligno". Aqui fica clara uma antiga experiência da humanidade que todo criminoso violento nos confirma, sim, até vocifera contra nós.

Hipostatizar sem mais "o mal" ou mesmo considerar como já demonstrado o diabo seria uma simplificação barata. Mas seria igualmente um achatamento desprezar a peculiar autonomia e realidade revelada pelo anônimo na experiência do crime, como se fosse uma impressão meramente subjetiva ou uma auto-ilusão. É verdade que na dimensão da pura experiência "o mal" não é "objetivo", mas nem por isso é menos real. Para esta realidade não temos nenhum conceito, sim, nem mesmo um nome. Caso nós, de modo hesitante, o chamemos de real inefável, então o compreendemos como o reflexo negativo da dimensão de Deus, na medida em que esta é a dimensão da salvação (Heilsdimension) que remete para a experiência da des-graça (Unheil).

Mencionemos ainda um terceiro tipo de experiência metafísica. Um homem se enreda em erros e através da tentativa de se corrigir ele ajunta novos erros. De muitos erros surge a perplexidade, de muitas culpas a culpa. Cada tentativa de retificação e de conseguir livrar-se só faz conduzir para ainda mais fundo na injustiça. Aqui já não há mais nenhum caminho. Agora, porém, no ponto extremo, talvez se mostre o fato notável, a saber, que a renúncia ao caminho, ou seja, a renúncia a se reconduzir a si mesmo de novo ao direito e a admissão de que está totalmente perdido, ao seu modo, representa um novo caminho. O retorno à nulidade é ao mesmo tempo um passo na absoluta positividade do existir (Dasein). Isto é vivido como uma libertação em uma extensão e abrangência tal que antes não podia ser considerado possível. A liberdade contra toda esperança é a suma liberdade; ela não é conhecida a partir do espaço de vivência do existir cotidiano.

Nós observamos este fenômeno em sua forma mais singela e modesta já na vida da criança. Quando ela incorre numa série de erros e já não vê nenhuma saída, então, com um último resto de coragem, ela pode se manifestar à sua mãe. Agora, em lugar da esperada punição, ela experimenta justamente acolhimento, e precisamente em um sentido mais elevado e mais bem-sucedido do que poderia ser conseguido através de uma habitual "boa ação". O pecador arrependido, o filho perdido, a ovelha perdida entre tantos justos, são símbolos para um valor que de longe ultrapassa aquilo que pode ser exigido através de uma moralidade normal. A literatura universal contém várias testemunhas dessa experiência. A culpa expiada dá uma moralidade mais elevada do que a ação justa. A irrupção no chão da justificação, que é ao mesmo tempo uma erupção para fora dos liames do cotidiano - e o cotidiano é liame -, presenteia uma experiência de salvação e felicidade mais elevada, de uma felicidade que a aspiração habitual de felicidade não se pode representar.

Grandes testemunhas desta experiência são Orestes, Paulo, Agostinho, Karamasov. Esta experiência é uma experiência da humanidade em sentido universal. Porém, ela se articula também de modo teológico e é vivida então como motivo de salvação e de redenção, o qual revela uma vida mais rica e mais profunda, jamais pressentida. Assim, por exemplo, o testemunho de Paulo diz respeito a uma pura vida, a saber, a uma tal vida que, de modo inaudito, se libertou para si mesma, a uma liberdade absoluta. A riqueza e a força desta

nova vida só é visível nesta nova vida. Justamente isto a caracteriza como experiência. Da experiência são excluídos todos aqueles que não tem a experiência.

Mal a experiência se pronuncia, ela soa subjetiva, soa como uma questão de opinião. Para a experiência é bem possível se ater puramente só no experiencial - só que assim ela não fala. Falando, ela já fala para diante de si, quer dar a saber, onde só há a coisa mesma. Se permanecemos no puramente experiencial, então se anuncia uma dimensão de liberdade superior, sem que esta dimensão, entretanto, precisasse ser explicada e posicionada como uma realidade em algum lugar ao lado ou atrás do mundo verdadeiro. Mal esta experiência se pronuncia, ela é retirada de seu puro teor e se dá esta ou aquela interpretação neste ou naquele contexto, o qual pode ser formulado cada vez segundo a tradição mitológica ou teológica ou filosófica. Mas então, ela toma a forma de uma teoria e tem que aturar as perguntas céticas que hoje e sempre são postas a ela.

Se deixamos a experiência humana, ao menos uma vez, falar de modo puramente humano, então ela poderia dizer algo assim: o caminho da libertação não pode, antes, ser conhecido como caminho; essa possibilidade tem que aparecer como uma impossibilidade, a saber, como a impossibilidade do próprio domínio. Entretanto, aquele que fez uma vez a experiência pode entrar no jogo dela, na medida em que sabe sim que o caminho através da impossibilidade é inteiramente uma possibilidade. Este jogo com a impossibilidade percebida, atrás da qual se torna visível já de modo imediato e quase sem velamento o supremo em possibilidade, é aquilo que nós, no âmbito humano, chamamos encanto, charme, graciosidade. Nesse jogo se manifesta a experiência da graça, mesmo se em uma forma preliminar profana e cotidiana, no entanto não sem clareza e evidência. Aqui reside um fenômeno que significa abertura de passagem (Durchbruch), abertura para dentro de um mundo no qual não somos mais só nós mesmos, no qual em nós se torna agente mais do que nós mesmos. Mas essa experiência se torna muda e desconhecida e no mais não oferece meios para se entrar em uma dimensão superior, uma vez que parece ser assim como se sua naturalidade e sua densidade vital, antes contradissesse uma passagem. A transcendência aparece como transcendência - e esse é o grande erro da concepção profana. Ela não é - sem suspeitar disso - profana o bastante e, por isso, continua incapaz de experienciar a dimensão divina.

6. Onde nós fomos parar? Não era de Deus que se devia falar? Talvez se devesse, mas nós não quisemos isso. Nós falamos de uma “dimensão de Deus”. Talvez Deus não possa se tornar vivo para o homem a não ser configurado em uma dimensão, guarnecida com as mais diferentes experiências e com os mais diferentes conteúdos. Assim, é no mundo de Deus na origem da humanidade e, por uma razão profunda, num mundo de deuses, que todos os diferentes momentos da experiência aparecem personalizados. O mundo de deuses não é incondicionalmente politeísmo. O politeísmo é só a sua forma decaída. Onde ainda se põe de pé em vigor e plenitude, ele é o infinito desdobramento da vida de Deus, que dispõe da unidade de uma única legalidade. Os muitos deuses da Grécia são um único Deus (talvez o Deus cristão), desdobrados ou interpretados num narrar infinito, no mito. O Deus uno cristão é, na realidade, uma vida divina desdobrada ou interpretada no infinito relato do evento da salvação, ofertada em inesgotáveis configurações. – Onde Deus é só Deus, ali ele não é. Só onde vive e age, dirige e eleva, que, enquanto princípio de sentido, ele leva à plenitude uma ordenação superabundante, para o interior da qual conduzem incontáveis experiências. Experiências singulares, ou melhor, individuais e indubitáveis,

Nada nos impede de tomar "Deus" como o nome para este inefável. Todavia, nada nos obriga a esta denominação. Quem quer deixar estar as experiências no humano, que as deixe. Por isso, em nada se tornam menores. É até mesmo necessário que as experiências se conservem sempre também como experiências puramente humanas, como experiências de liberdade mais elevada, de direito puro e de vida infinita, uma vez que, senão, o teológico se falseia em um além maciço, em um metafísico maçante. - Ao contrário disso, um realismo radical, que não tolera nada "metafísico", tem seu bom direito.

7. O que isto tudo tem a ver com ciência? Admitamos, uma vez, que haja concordância sobre a possibilidade de uma experiência de dimensão mais elevada da vida, e quem sabe de tal modo que nós não somente como que obtivéssemos um saber disto, mas que isto fosse experimentado em nós como uma força viva. Mas então nós não teremos justamente quebrado a ponte para a ciência? Quebrado através da acentuação da autodatidade, da inefabilidade e da indemonstrabilidade desta região? O que só é dado através de si mesmo não pode, ainda, ser mediado. O que não pode ser mediado não é, outrossim, ciência.

Nós quebramos a ponte, mas talvez, justamente por isso, abrimos a senda que nós buscamos. Pois ciência e fé se mostravam em notável parentesco. Em suas altas formas, ambas têm o mesmo estilo, a igual inexorabilidade, ambas operam com os mesmos elementos, ainda que cada vez em outra figuração (Gestalt).

Antes de tudo, ambas são fundadas sobre experiência, não porém sobre a experiência de todo mundo, a qual é feita de imediato. Antes, sobre experiências que cunham cada vez um tipo próprio e que só são possíveis sob extrema conservação da pureza deste tipo. Só quem possui as pressuposições desta experiência pode participar das experiências em ambos os casos. Em ambos os mundos a experiência é, de mais a mais, uma tal que pode ser chamada experiência "transcendental". Extrapolante na medida em que ela não pode antecipar o âmbito no qual o experimentado é experimentado. Em ambos os casos o experimentado e sua pressuposição experiencial são um e o mesmo.

No entanto, o estilo transcendental do experienciar não se dá sem mais. Para um certo estágio espiritual intermediário as experiências científicas não são superativas, elas todas se estabelecem em um âmbito já conhecido de antemão, da realidade como tal. Quem, entretanto, faz história da ciência e da pesquisa, experimenta imediatamente que os conhecimentos decisivos, os únicos propriamente a constituir o caráter de ciência, são aqueles pelos quais *abre-se* pela primeira vez um âmbito de pesquisa. Em geral, ciência é compreendida somente como a elaboração de um âmbito de realidade já sempre aberto. Mas isto é só a sua natureza secundária. Pleno caráter de experiência mostram somente aqueles conhecimentos nos quais, através da resposta da natureza, abre-se uma nova visão numa nova dimensão da realidade efetiva – com um novo caráter do ser real. Nisso, porém, reside uma profunda concordância entre experiência científica e experiência de fé, uma concordância que é mais completa do que a ciência suspeita e do que a fé espera – ainda que não de modo algum uma concordância em teses. Além disso, quando os tomamos apenas em sua forma superior, ambos os mundos se encontram em um criticismo de princípio. Eles nada afirmam. Eles seguem a legalidade no íntimo de uma dimensão e experimentam o necessário em sua absoluta coerência. Numa dimensão tudo é real, mas a dimensão, ela mesma, não é "real". Ela é a própria condição da realidade, não propriamente uma realidade. Assim, Deus toma seu sentido de realidade não a partir de um campo inteiro

do real, mas, se medido com o real na sua totalidade, é "irreal". Quem aceita um Deus não aceitou Deus. Quando alguém perguntou ao mestre-zen Tung-shan quem é propriamente Buda? ele respondeu: "Três libras de linho". – À verdadeira fé em Deus pertence um criticismo e uma suspensão de posicionamentos que corresponde exatamente àquilo que desenvolve a ciência com seus princípios de skepsis e hipóteses. O grau de credibilidade da religião se decide no modo como ela consegue também e de modo conseqüente calar-se a respeito de Deus.

Ambos os mundos, o da fé e o do saber, têm o mesmo modo de experienciar e de proceder. Possuem o mesmo modo de se comportar com a realidade, a mesma cautela, o mesmo grau de inefabilidade. Pois, no fundo, também um enunciado científico não é nenhum falar, pois só vale para aquele que alcançou o mesmo estágio do enunciado. Enunciados científicos são algo assim como solilóquios. *Mathematica mathematicis scribuntur*. A matemática é somente para matemáticos, a fé só para crentes. Os que fazem experiência em regiões diversas não se discutem. Eles falam línguas diferentes, mas neles se anuncia o mesmo espírito.

Onde, portanto, vislumbramos a senda? Em uma presentificação (*Vergegenwärtigung*) do todo sem hipostatização (*Hypostatisierung*) do todo. O físico fala sobre o físico, não, porém sobre a physis. De modo semelhante, o crente. Ele só dispõe do todo de sua dimensão na infinita configuração de múltiplas particularidades de um evento de salvação. Se quer o todo sem este, então ele nada possui. Quanto mais exatamente ele capta o particular, tanto mais nisso se cunha o todo. Na absoluta precisão que se dá na íntima particularidade reside a única possibilidade da universalidade do saber. Na absoluta precisão de uma experiência singular reside a única possibilidade da totalidade do saber.

E além do mais: uma vez que o todo, buscado pelas ciências no particular, é o todo absoluto e uma vez que o uno, que na dimensão de Deus é apreendido num evento particular, é o único uno, nós podemos pensar ambos como o mesmo. Por isso, no saber acontece o mesmo que na fé. São dois caminhos para a mesma meta, apenas que em ambos a precaução se cunha cada vez de modo diferente. Ambos, porém, são ameaçados pelo mesmo inimigo, o qual de um lado se chama positivismo e, de outro, dogmatismo. Positivismo, na medida em que se supõe um único tipo de realidade, bloqueando assim o

caráter transcendental da experiência científica. Dogmatismo, na medida em que Deus é tratado como uma coisa real, é fixado portanto em um âmbito de realidade geral e exterior para ele próprio. O que se faz passar por suprema devoção é um tácito apoderamento (Übermächtigen) de Deus através de uma fé só aparente. Do mesmo modo, o positivismo é uma pérfida doença do pensar científico e muito difícil de ser reconhecida na medida em que ele pretende reconhecer, única e somente o justo real, junto com isso, porém, quer prescrever ao real, tacitamente e de modo cego, o que é a realidade. O dogmatismo não somente torce a fé, ele também impede a ciência de trilhar o seu caminho imparcial e está sempre à espera de provas da existência de um Deus; no qual ele só quer crer se este for um pedaço deste mundo. O positivismo não somente torce a ciência, ele impede também que uma dimensão totalmente outra, como a de Deus, possa ser experienciada como uma dimensão real. Mas, nos perigos, onde se reconhece o mesmo mal-entendido, ambos os mundos caminham para uma proximidade recíproca, a qual não significa troca, mas significa antes amizade e mais do que isto. Se quisermos empregar um jogo de palavras modesto, podemos dizer que a fé é a *phifia* do Uno, a ciência, a *sophia* do todo. Onde ambas se compreendem como o mesmo, acontece philo-sophia como a senda que não somente liga reciprocamente a ambas, mas as une no derradeiro e no mais rigoroso.

Normas para publicação

(Sheila, esses pontos ficaram na versão mandada como pontos normais. Favor colocar mais encorpados.)

- Os artigos devem ser formulados obedecendo às normas técnicas de publicação da ABNT, e encaminhados à nossa editoria em modelo eletrônico e com cópia impressa.
- A editoria da Revista se reserva o direito de, após criteriosa análise consultiva, publicá-los ou não. Os artigos não publicados não serão devolvidos.
- Os autores articulistas receberão três exemplares da revista em que tiver sido publicado seu artigo, abdicando, com isso, em favor da revista, dos direitos autorais dos artigos.
- Os artigos assinados são de inteira responsabilidade de seus autores e não precisam coincidir com o pensamento da Faculdade.
- O idioma de publicação é o português, não estando excluída a publicação ocasional de textos ou artigos em outras línguas. Os artigos deverão conter no mínimo 15 e no máximo 25 laudas (1 lauda = 2.100 toques) e vir acompanhados de um resumo de no mínimo 8 e no máximo doze linhas.
- Em folha de rosto deverão constar o título do trabalho, o(s) nome(s) do(s) autor(es) e breve currículo, relatando experiência profissional e/ou acadêmica, a instituição em que trabalha atualmente, endereço, número do telefone e do fax e e-mail.

É livre a transcrição das matérias aqui publicadas, obedecendo-se à citação das fontes.

A editoria agradece qualquer contribuição, no sentido de melhoria da revista, sejam comentários, sugestões, críticas...

Pedimos aos colaboradores da Revista encaminhar seus artigos e contribuições para o seguinte endereço:

(favor acertar: Av. Silva Jardim, 1499 em Cx. Ab e redondo)

Revista Scintilla

Av. Silva Jardim, 1499

80250-020 - Curitiba, PR

Fone: (0xx41) 2105-4455;

E-mail: scintilla@bomjesus.br

A revista aceita permuta – We ask for exchange, on demande l'échange.

Scintilla: Revista de filosofia e mística medieval é uma revista de publicação semestral sob a responsabilidade da Faculdade de Filosofia São Boaventura e do Núcleo de Pesquisa Acadêmica (NPA) Área de filosofia Medieval e Pensamento franciscano, de periodicidade semestral, com objetivo geral de fomento e divulgação sobretudo do estudo da medievalística, de maneira ampla e irrestrita. Isso significa que seu âmbito de abrangência atinge as mais diversas áreas da vida e do saber medievais, nas áreas de história, filosofia, mística, ciências, costumes etc. O diálogo com outras épocas da filosofia não é excluído mas antes suposto. O que significa que também se publicam artigos com enfoque em outras épocas da filosofia. A revista, no entanto, busca implicitamente um direcionamento específico, destacando a linha mística, que é a expressão de uma espiritualidade mais aprofundada dentro da religião, principalmente a cristã, e dentro da própria filosofia e teologia. Isso porque compreende-se que o coração, a flor da medievalidade se encontra na mística, a elaboração mais refinada da gigantesca busca religioso-cristã empreendida pela medievalidade.