

SCINTILLA

SCINTILLA

REVISTA DE FILOSOFIA E MÍSTICA MEDIEVAL

ISSN 1806-6526

Scintilla, Curitiba, vol. 2, n. 2, p. 207-364, jul./dez. 2005

Faculdade de Filosofia São Boaventura - FFBSB

Curitiba PR

2005

Copyright © 2004 by autores

Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.

Centro Universitário Franciscano do Paraná
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

Catálogo na fonte

Scintilla – revista de filosofia e mística medieval. Curitiba: Faculdade de Filosofia São Boaventura, v.1, n.1, 2004-
Semestral

ISSN 1806-6526

1. Filosofia - Periódicos 2. Medievalística – Periódicos.

3. Mística – Periódicos.

CDD (20. ed.) 105

189

189.5

SUMÁRIO

EDITORIAL

ARTIGOS

Filosofia e religião
Marcia Sá Cavalcante Schuback

Liberdade e fé
Guy Van de Beuque

Hermenêutica e revelação
Werner G. Jeanrond

COMENTÁRIOS

Comentário “especulativo” acerca da objetivação
Hermógenes Harada

TRADUÇÕES

O que é filosofia? – Uma conversa entre Edmund Husserl e Tomás de Aquino
Edith Stein

O problema de um pensar e dizer não objetivantes na teologia atual
Martin Heidegger

Teologia e matemática
Nicolau de Cusa

Quasi stella matutina in medio nebulae et quasi luna plena in diebus suis
lucet et quasi sol refulgens, sic iste refulsit in templo dei
Mestre Eckhart

RESENHAS

EDITORIAL

Enio Paulo Giachini

O volume 2, n. 2 da revista *Scintilla* constelou-se ao redor do diálogo entre teologia e o pensar. A palavra "constelou-se", porém, denota aqui certo exagero. Pois que o número no seu todo ensaiou algumas aproximações ao tema, e, apesar dessa sua ineficácia sistemática, espera ser útil aos leitores, no sentido de provocar a reflexão sobre o tema, de modo desprezioso mas interessado.

O interesse pelo diálogo entre teologia e pensamento não nos é alienígena. É da natureza do humano levar a fruto suas raízes divinas, e por que não pelo pensar? É essa empreitada o que talvez mais caracteriza o homem: o cuidado com sua natureza. Cuidar significa: ouvir, obedecer e operar. O pensamento se estende por esse percurso, identificando o dom prévio, na clareza de sua identidade, e deixando-o frutificar.

"Filosofia e religião" é o texto que abre o número da revista. Debate sobre o "lugar" da religião na história humana e sobretudo no mundo moderno. Importa ver que a proposta da ciência e técnica modernas impôs ao homem um conceito de vida que prescindiu de fundamentos religiosos. Nem por isso, pode-se postular um retorno da força religiosa. Por e para o vazio da religião, a autora propõe abandonar a religião como condição para se poder fazer a experiência religiosa.

"Minha proposta para se discutir o tema filosofia e religião é a necessidade de o pensamento se colocar entre a filosofia e religião, ou seja, no lugar incômodo de um "e", que é o lugar de um "entre", onde não se está nem na religião, nem na filosofia".

Falar de obediência, como característica do cuidado, não implica o sacrifício da liberdade. Antes, a busca da experiência original de fé pressupõe a liberdade. Esta, no entanto, não é força que descobre, abre e guia a fé. "Liberdade nos diz que todo livrar-se já é entregar-se a..."

O terceiro artigo discute dois temas decisivos, a saber, como a reflexão teológica compreende a relação entre hermenêutica e revelação. Também reporta a concepção de Paul Ricoeur sobre a teologia crítica da revelação.

Exagerou-se um pouco na sessão de traduções, onde apresentam-se quatro textos inéditos para o vernáculo e que se espera possam contribuir para o cuidado desse legado. Textos de Edith Stein, Nicolau de Cusa, Mestre Eckhart e um pequeno trecho de Martin Heidegger, o qual reflete sobre o pensar e o dizer não objetivantes na teologia. E é bem à base deste último texto que vem o comentário acerca da objetivação. Nos dá o que pensar, pensar objeto desobjetivado dos (pré)conceitos disjuntivo-conjuntivos sujeito e objeto. Parece sobrar "nada". Nessa morsa achatam-se igualmente os conceitos de *substantia* (medieval) e *upokeimenon* (grego). Busca-se uma aproximação com a experiência primeira desses conceitos pelo conceito de *prejacência*.

Prejacência "indica o assentamento, a integração, o ajustamento bem feito dentro de um todo, como atinência e pertença à totalidade prejacente da realidade ali estendida, imensa, profunda e bem consumada"

ARTIGOS

FILOSOFIA E RELIGIÃO

Marcia Sá Cavalcante Schuback*

Pensar em deus é desobedecer a deus (Fernando Pessoa).

O tema que aqui nos reúne – filosofia e religião – já diz muito e ainda diz pouco. Diz muito porque, no conectivo “e”, já afirma que algo separa e une filosofia e religião, evocando uma longa tradição de posicionamentos frente a esse tema¹. Diz pouco porque nada diz sobre o que nos faz pensar *hoje* a relação entre filosofia e religião.

Em lugar de ensaiar uma história das idéias e posicionamentos frente à relação entre filosofia e religião, gostaria de propor uma disposição reflexiva, que pode ser caracterizada como uma disposição de fuga, em sentido musical. Religião e filosofia vão ser aqui tratadas como tema e contra-tema.

Nos últimos anos, tem-se falado de um retorno da religião². Retornar pode apenas o que alguma vez já partiu e abandonou o lugar. Retornar indica, ademais, que o tempo passou e o que volta não é o mesmo. Em todo discurso sobre o retorno está implícita uma interpretação do tempo e da história. Falar sobre o retorno da religião significa assumir uma construção da história da filosofia e da história das religiões, onde o fio condutor é o velho tema filosofia e religião, na forma de uma filosofia da religião. Mas assim falando sobre o retorno da religião, cala-se sobre a posição da filosofia. Em outras palavras: o discurso sobre o retorno da religião se faz desde a certeza de que a filosofia é sempre ainda a posição em que se pode falar e pensar a religião. Mas qual é a posição da filosofia e qual o fundamento dessa certeza? Será que a questão que aqui nos reúne é apenas pensar a religião ou não será que a religião pode nos ajudar a pensar a filosofia, isto é, o próprio pensar? Será que a filosofia, isto é, um certo modo de pensar esgota o pensar?

O discurso sobre o retorno da religião tem por solo histórico o mundo moderno. O mundo moderno pode ser definido como o mundo em que a filosofia perde o seu lugar para a ciência. Segundo o primado moderno da ciência, a religião está para

* Södertörns University College, Estocolmo, Suécia.

¹ Filosofia e religião já é tema de dois grandes dicionários. Cf. REESE, William L. *Dictionary of philosophy and religion*, Atlantic Highlands, N.J., cop. 1996 e também BUTT, Irene e EICHLER, Monika (red.) *Bibliographie Philosophie und Religion*, que catalogou em cinco volumes todas as teses escritas em alemão sobre o tema entre 1966 e 1980.

² Gianni Vattimo, *La trace de la trace*, in: *La religion*, ed. Seuil, 1996 e o livro mais recente de Hent de Vries, *Philosophy and the turn to religion*, Baltimore, Md, 1999.

a filosofia assim como a filosofia está para a ciência. Essa proporção opera segundo uma idéia de tempo e um ideal de saber. Nessa proporção, o tempo se define como progressão e progresso – no começo era a religião, depois a filosofia e por fim a ciência – e o ideal de saber como o poder de tudo objetivar num conhecimento. O mundo moderno é tal que não só a religião mas também a filosofia se mostram como figuras de um passado. Isso significa que na era da ciência moderna não só a religião mas também a filosofia está deslocada, precisando sempre justificar-se. Na era da ciência, tudo que não for ciência fica sem lugar. Como o discurso do retorno só se pronuncia quando algo se desloca, também a filosofia deslocada pela ciência se apresenta como retorno. Falar de um retorno da religião implica falar do retorno da filosofia. Com isso se diz que, para um mundo unidimensionalizado pelo ideal técnico do saber científico, o que Heidegger caracterizou como *Ge-stell*, tanto a religião como a filosofia e, assim, a relação entre ambas, mantêm-se sob suspeita. Filosofia e religião são suspeitas porque parecem, de algum modo, sempre ainda insistir na questão do sentido de se buscar um sentido para a vida do homem.

O mundo moderno é o mundo que deixou para trás toda explicação do mundo que supõe uma causa divina e transcendente, isto é, fora do mundo. Se a pergunta pelo sentido último da vida do homem e da realidade das coisas apenas se coloca em termos de um princípio transcendente, o mundo moderno mostrou que não há sentido em perguntar pelo sentido último do homem e das coisas. A racionalidade técnico-científica que permeia o mundo moderno se alimenta, no entanto, de um paradoxo central. Definido como um mundo centrado na autonomia e maioridade da razão humana, o mundo moderno é, ao mesmo tempo, o mundo que se tornou indiferente para o fato do homem. O mundo que só considera as coisas desde o ponto de vista do homem é, ao mesmo tempo, o mundo que perdeu de vista o homem na dimensão de sua existência. O que estrutura esse paradoxo é, porém, o descompasso entre a definição do homem e o fato existencial do homem. Em sua definição moderna, o homem é autoconsciência, ou seja, a incansável transformação das coisas em fatos para o sistema da consciência, constituído por razão, intuição (vontade) e sentimento. Em seu fato existencial, o homem é, contudo, a impossibilidade de transformar a si mesmo em fato para o sistema da consciência. Esse paradoxo que vem à palavra, com tanta intensidade e sob ângulos tão diversos, por exemplo, no último Schelling, em Kierkegaard, Nietzsche, Dostoievski, Freud, Marx, Heidegger, isto é, que se pronuncia na virada para o século das grandes guerras mundiais, pode ser descrito como o paradoxo da construção do sujeito. Num dos últimos contos que escreveu, intitulado *Der Bau*, Kafka nos dá uma imagem penetrante desse paradoxo. Na sua construção paradoxal, o ego individual da consciência aparece no trabalho incessante de cavar uma fortaleza debaixo da terra, completamente isolada de todo fora, onde o ego possa ficar completamente fechado dentro de si mesmo. O paradoxo consiste em que o ego individual da consciência moderna é aquele que não aceita o mundo como ele é ao mesmo tempo em que não consegue deixar esse mundo. O resultado desse paradoxo é que o ego individual da consciência moderna exclui o mundo como mundo.

No paradoxo da construção de um mundo que não se consegue aceitar e do qual não se consegue sair, Kafka narra que a poderosa impotência da consciência de objetivar a si mesma para si mesma se expõe no impotente poder de sua omni-objetivação. O paradoxo da construção narra o limite da racionalidade moderna como o que se expõe na própria racionalização de todos os limites. Partindo do paradoxo da construção do sujeito, gostaria de assumir não tanto uma posição mas sobretudo uma disposição bem distinta da suposição que alimenta grande parte dos discursos sobre o retorno da religião. Segundo essa suposição – assumida exemplarmente por Gianni Vattimo³ - o retorno da religião se mostra do ponto de vista da dissolução dos grandes sistemas e desaparecimento da metafísica dos fundamentos. Na perspectiva do que se tem chamado de “consciência comum”, o retorno aparece como busca de novos fundamentos, de sentidos e sistemas na forma dos mais diversos sincretismos; na perspectiva de uma consciência dita esclarecida, o retorno da religião confirma a ausência e impossibilidade de uma metafísica dos fundamentos, de uma teleologia dos sentidos e de uma sistematização dos sistemas. Essa suposição apresenta, no meu entender, dois grandes problemas: a) de um lado, a distinção entre uma “consciência comum” e uma consciência mais esclarecida, que supõe a compreensão como uma passagem do não-saber para o saber; b) de outro, o equívoco de se achar que a nossa situação hermenêutica corresponde à dissolução dos sistemas e ao desaparecimento de uma metafísica dos fundamentos. O retorno da religião, tanto na consciência dita comum como na considerada esclarecida, tem evidenciado, de um lado, o fundamentalismo das pós-metafísicas do não-fundamento e, de outro, que longe de eliminar a idéia de sistema, a dissolução dos grandes sistemas apresenta-se na verdade como um gerador de mini-sistemas, substituindo-se uns aos outros num processo sem fim. O retorno da religião tem sido definido como uma situação para além dos fundamentos e sistemas. Admitindo-se, no entanto, que a dissolução dos grandes sistemas e o desaparecimento da retórica dos fundamentos ainda não significa um mundo sem sistema e sem fundamentalismo, é possível admitir que o retorno da religião talvez não passe de uma ilusão. A minha disposição é de que a religião não tem como retornar, pois a religião não possui um lugar de onde possa sair. Minha disposição é de que, no sem lugar para a religião que caracteriza o mundo moderno, está o lugar da religião. Parafrazeando Fernando Pessoa, diria que, da mesma forma que o mistério das coisas é que as coisas não têm mistério algum, também o lugar da religião é não ter lugar algum. Essa disposição pode ser formulada também de maneira afirmativa. Da mesma maneira que o mistério está em todas as coisas, também a religião está em todo lugar.

Em que medida a religião tanto não está em lugar nenhum como está em toda parte? De que modo encontramos hoje isso que chamamos de religião? As várias teorias e filosofias da religião definem religião como a relação entre o homem e o absolutamente transcendente. Aqui supõe-se a relação entre duas entidades ou essências – a humana e a divina. Essa suposição implica necessariamente uma

³ VATTIMO, G. Op. cit., p. 89.

metafísica das essências e um teísmo dos deuses. Nas várias teorias e filosofias da religião, discutem-se muito pouco as implicações dessa suposição. Discutem-se, principalmente, as modalidades dessa relação desde o ponto de vista de duas coisas – a coisa humana e a coisa divina. Fala-se do abandono do eu à vontade de deus, de visão de deus, de união mística com deus, de intuição intelectual do infinito no finito etc. Essas várias posições desenvolvem a idéia de que religião é a ligação entre duas ordens – uma ordem do universo independente do homem e uma ordem do homem dependente do universo. Religião é definida preliminarmente desde uma idéia de ordem. Amar a deus é assim entendido como amar a ordem do mundo criado por deus. Esse encaminhamento definidor da religião está sempre confundindo deus com uma ordem natural e científica do universo. É por isso que quando a ciência consegue explicar com tamanha clareza a ordem do universo não se precisa mais de um deus. A questão é se deus, se o que chamados vagamente de sagrado, é o mesmo que a ordem natural do mundo. A questão é se religião tem mesmo a ver com a idéia cosmológica de mundo e com a idéia de ordem⁴.

⁴ [Seguindo a história das religiões e, em particular, a história das religiões no Ocidente, costuma-se identificar a idéia de uma ordem cósmica com a idéia de religião como um traço marcante dos povos indo-europeus e de suas religiões celestes. Essa identificação aparece tanto na Grécia como na Índia (Upanishads). No horizonte grego, Pitágoras e Platão representam a sua expressão mais contundente. Se nos mantivermos no horizonte grego, podemos no entanto perceber que essa identidade é mais problemática do que evidente, sobretudo pelo fato de a língua grega não possuir nenhuma palavra para dizer o que dizemos com a palavra “religião”. Derrida lembrou, com toda razão, que ao falarmos “religião” estamos falando latim (cf. DERRIDA, J. Foi et savoir, in: *La religion*, op. cit. e também o estudo sobre a Latin history of the world religio, trans. of the third intern. Congress of the history of religions, Oxford: Clarendon Press, 1908). A palavra “religião” pode ser encarada como uma das questões que separam, de modo irreconciliável, o grego e o romano. Cícero definiu a palavra *religio* opondo-a a *superstitio*, fincando a semântica religiosa na noção de separação, distinção, eleição (cf. Cícero. *De natura deorum*, livro II, n. 72). A ausência de um termo grego para exprimir a experiência religiosa nos dá a pensar sobretudo que a experiência do sagrado não se esgota na experiência de uma ordem. O grego possui os termos *eusebeia* e *threskeia*, palavras que exprimem o gesto da devoção, da admiração e veneração. São palavras do cuidado, palavras que cuidam dos mortos, do mistério, do extraordinário. Nelas ainda não se fala da diferença, da separação entre duas ordens distintas. Platão chega a definir a diferença entre o homem e o animal pelo fato de o animal não adorar deuses, não ser um *theosebes* (Protágoras, Leis). Mesmo a figura do demiurgo no Timeu, tão presente no imaginário ocidental, como imagem de um deus da ordem, fala na verdade mais da beleza do mundo do que da ordem do mundo. O demiurgo de Platão não cria mas realiza o mundo mais belo possível. Assim, quando Platão define o demiurgo como aquele que ordena num mundo uma desordem ou caos inicial, ele insiste que o demiurgo realiza a beleza possível. O demiurgo ordena resguardando o caos (*khora*). Isso diz que a ordem do mundo surge da beleza do mundo e não o inverso. Isso se evidencia na definição platônica de mundo como totalidade da vida (*talla zoa*) e, assim, onde tanto o aspecto da vida como o aspecto da morte são igualmente reais. A demiurgia do mundo (deus) é o que aparece como vida e como morte. A ordem cosmológica de Platão surge da *eusebeia*, isto é, da devoção à beleza do mundo e por isso não cabe falar de uma religião em Platão. Discutindo a identificação imediata entre o fenômeno da religião e a idéia de ordem, considerando o testemunho grego de outras chaves semânticas, pode-se evidenciar que a palavra “religião” traduz uma idéia de religião que pouco corresponde à experiência religiosa. Na palavra “religião”, pode-se encontrar o desajuste entre a definição de religião e os testemunhos da experiência religiosa.

Devemos, contudo, ainda nos perguntar, transpondo a estratégia da história dos conceitos e idéias sobre a religião, como a religião nos vem hoje ao encontro. Hoje, num mundo onde as ordens dominantes prescindem da ordem religiosa, como encontramos esse fenômeno chamado religião? Encontramos hoje a religião como *impureza*, lembrando uma expressão cristalina de Paul Valéry. A religião nos vem ao encontro como uma grande combinação ou mistura de elementos. Ela é “mistura de história, lendas, lógica, poesia, justiça, sentimento, do social e do pessoal”⁵. Essa impureza e mistura faz com que a religião sempre alcance as pessoas mais diversas nas atitudes mais distintas. A religião nos vem ao encontro como a ortodoxia de posições, como história cultural, como tensão entre o pessoal e o coletivo, como mito e símbolo, como um passado sem futuro ou um futuro já passado, como controle e dominação, fanatismo e acomodação, conservadorismo e esperança. Simone Weil chamou a impureza da religião de “imitação social da fé” e afirmou que, “nas circunstâncias presentes, rechaçar a imitação social é *para a fé* uma questão de vida e de morte”⁶. A imitação social tece o que a fé não tem a tarefa de fazer. Nessa palavras, Simone Weil assinala, no meu entender, qual a disposição hoje necessária para se discutir a relação entre filosofia e religião. É a disposição para se compreender que abandonar a religião constitui questão decisiva para a experiência religiosa e não para as posições anti-religiosas ou areligiosas. Abandonar a religião é tarefa religiosa e não leiga. É tarefa sagrada e não profana. Simone Weil pronuncia nessa passagem o espírito da mística cristã, o espírito de uma teologia negativa. Minha proposta para se discutir o tema filosofia e religião é a necessidade de o pensamento se colocar entre a filosofia e religião, ou seja, no lugar incômodo de um “e”, que é o lugar de um “entre”, onde não se está nem na religião, nem na filosofia. Esse incômodo lugar do entre, que é um nem aqui nem lá por se estar tanto aqui como lá, caracteriza o posicionamento sem posição da (hifenação) teo-logia negativa formulada pela tradição mística cristã. Historicamente, a mística manteve-se entre a filosofia e a teologia, tendo sido condenada tanto por uma como pela outra. Minha proposta é de nos dispormos para esse lugar condenado.

Partindo dessa disposição, a tarefa de se tematizar filosofia e religião consiste na tarefa religiosa de se abandonar deus, a religião e a esperança. Para o espírito da mística cristã, “pensar em deus é desobedecer a deus, porque deus quis que o não conhecêssemos, por isso se nos não mostrou” (Fernando Pessoa, *O guardador de Rebanhos*, VI). Aqui, procurar deus é perdê-lo e perder deus é encontrá-lo, lembrando uma passagem do Evangelho de Lucas que norteia a

⁵ VALÉRY, P. *Oeuvres* 1, Paris: ed. Pléiade, p. 413, 315: “Ce qui me frappe le plus dans la religion c'est... l'impureté. Mélange et plus que mélange, d'histoire, des légendes, de logique, de police, de poésie, et de justice, de sentiment, de social et de personnel...”

Et plus que je mélange, mais combinaison – mais c'est là sa force – ce qui la fait plus 'naturelle', plus pareille à une végétation. Et par quoi elle offre à des être divers toujours quelque partie par quoi ils s'y prennent”.

⁶ WEIL, Simone. *Attente de Dieu*. Paris: La Colombe, 1957.

filosofia tardia de Schelling⁷. Em sua autobiografia espiritual, Simone Weil diz que “dans toute ma vie je n’ai jamais, à aucun moment, cherché Dieu”, “durante toda a minha, eu nunca busquei a Deus”. Mestre Eckhart pede a deus para fugir de deus, pois deus, isto é, o caráter pessoal da deidade (do sagrado), é tão somente uma imitação social da fé. O “deus está morto”, pronunciado por Hegel e exposto com tanta intensidade por Nietzsche, insiste no motivo central da tradição mística cristã: experiência religiosa é experiência de um abandono tão tremendo e radical que inclui até mesmo o abandono de deus. Mestre Eckhart fala de uma diferença entre deus e deidade. A grande diferença, porém, entre “o deus está morto” de Nietzsche e a distinção mística entre deus e deidade é de que, para a mística, não basta trazer a transcendência para o horizonte da imanência. Abandonar toda esperança, segundo o lema inscrito na porta do inferno de Dante, não significa reivindicar um deus imanente. A distinção feita por Mestre Eckhart entre deus e deidade consiste em abandonar a dualidade entre imanência e transcendência. Abandonar deus, a religião, a esperança significa a experiência religiosa de abandonar tanto a transcendência da imanência como a imanência da transcendência.

A diferença entre deus e deidade também se expressa na diferença entre religião e religiosidade (ou sagrado) e na diferença entre esperança e a não dualidade de vida e morte. Nesse sentido, a tarefa religiosa de se abandonar deus, a religião, a esperança não se cumpre num “sair do convento”, num mudar de religião, nem num expulsar do mundo a religião. Abandonar deus, a religião e a esperança são tarefa religiosa não somente porque em nome de deus, da religião e da esperança se tem cometido tantas atrocidades. Também em nome do não-deus, da não-religião e da não-esperança inúmeras atrocidades continuam a ser cometidas. A tarefa religiosa desse triplo abandono consiste em descobrir que a impureza da religião é igualmente a força da religiosidade, a força do sagrado. A força da impureza reside em evidenciar que no lugar em que se pretende encontrar a pureza da religião, a religiosidade (ou o sagrado) perdeu o seu lugar. Em outras palavras: se a religião não esgota e não consegue corresponder inteiramente à experiência do sagrado é porque o sagrado é a experiência desse não se deixar esgotar ou corresponder inteiramente numa religião. Aqui também vive um paradoxo: ao mesmo tempo que a (hifenação) religio-sidade (ou o sagrado) não é a religião, a religiosidade pode se dar dentro de uma religião.

A diferença entre religião e religiosidade (o sagrado) aqui discutida, quer indicar que a experiência religiosa não consiste em resposta mas numa afirmação apenas pronunciável quando o homem se torna uma pergunta *real* para si mesmo. Por isso, o abandono da religião é a tarefa mais religiosa. Por isso, a religião não se deixa pensar de fora da religião⁸. O abandono da religião não acontece quando a

⁷ “Quem procurar preservar a vida há de perdê-la, e quem a perder há de conservá-la”; *os ean zetesei ten psychén autou peripoésasthai, apolései autén, kai hos an apolései, zwogoné sei autén* (Lc 17,33); formulações semelhantes se encontram igualmente em Lc 9,24-25; Mt 10,39; Jo 12,25.

⁸ Cf. TRÍAS, Eugenio. Penser la religion, in: *La religion*, op. cit., p. 109.

presença do mal nos faz duvidar do poder de um deus. Pois creditar a deus a existência do bem e do mal é aceitar como lei divina a diferença metafísica do bem e do mal. Reclamar da injustiça de deus ou buscar a justiça de deus para aplacar os sofrimentos e dificuldades de uma vida significa manter-se na realidade subjetivo-individual da ordem da consciência, é manter-se no paradoxo, descrito por Kafka, da construção do sujeito onde a religiosidade nos vem ao encontro na impureza da religião. A experiência religiosa é, porém, a descoberta do nada de si mesmo. Esse é o cerne da teologia negativa que acompanha a chamada tradição mística cristã. Abandonar a religião, deus e a esperança define a experiência religiosa como o abandono da subjetividade não só do indivíduo mas também de deus. O abandono da subjetividade de deus e do indivíduo pode também ser chamado de começo do nada de si mesmo.

Para se compreender a tarefa religiosa de se abandonar a religião, a tarefa sagrada de se abandonar deus e a esperança, é preciso ver com inteireza o começo do nada de si mesmo. O motivo religioso do nada de si mesmo toca e não toca a temática fundamental da modernidade, que é a construção do sujeito. Em torno da superação do ponto de vista da construção do sujeito, filosofia e religião, separadas de forma irreversível pelos pressupostos da racionalidade científica moderna, descobrem-se modernamente numa “comunidade sagrada”, para lembrar uma expressão de Schelling⁹. As várias tentativas de apropriação ocidentalizadora do Oriente e orientalizante do Ocidente testemunham, na sua impureza salutar, que essa estranha comunidade sagrada entre filosofia e religião tem lugar na própria separação incontornável de ambas. Aqui o que une é também o que separa. O salutar dessa mistura ou impureza tem sido insistir em que a superação do ponto de vista do sujeito não é o mesmo que conversão (hifenação) interior ou iluminação subjetiva, em que o “self” ou ego se diluiria numa totalidade alienada da vida. O paradoxo da construção do sujeito não se resolve trocando-se a má consciência da consciência pela melhor consciência de uma intuição, de um inconsciente ou subconsciente. Na nossa situação presente, o mais propício é não descrever o começo do nada de si mesmo nos termos tradicionalmente religiosos de conversão e iluminação. Seguindo a inspiração de um Eckhart nietzscheano, melhor seria falar de um crescimento do deserto de si mesmo. Abandonar a subjetividade de deus e do indivíduo significa não apenas *romper* o ponto de vista da relação sujeito-objeto, de coisa pensante e coisa pensada, de um dentro e um fora mas *irromper*, nesse ponto de vista, para o que Mestre Eckhart chamou de deserto da deidade e Nishitani interpretou como “self-awareness of reality” (auto-evidência/auto-realização da realidade)¹⁰. A expressão “self-awareness of reality” (auto-realização da realidade) significa que nossa habilidade em perceber a realidade é o modo em que a realidade se realiza em nós e é somente na percepção da realidade que podemos perceber que a realidade se realiza em nós.

⁹ SCHELLING, F.W. J. *Philosophie und Religion* (Ausgewählte Schriften), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

¹⁰ Cf. NISHITANI, Keiji. What is religion? In: *Religion and Nothingness*, Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1983, p. 5.

Uma das passagens de Mestre Eckhart, que inspira a expressão “self-awareness of reality” diz o seguinte: “Quando me rompo e me descubro vazio de minha própria vontade, da vontade de Deus, de todas as obras de deus e mesmo de Deus, estou para além de todas as criaturas, e não sou nem Deus e nem criatura mas sou o que fui e o que devo continuar a ser agora e para todo o sempre”. Romper a perspectiva das criaturas, na terminologia de Eckhart, diz romper a dicotomia de sujeito-objeto, ou seja, a perspectiva de coisa, a perspectiva de um si mesmo, de maneira a irromper na auto-realização da realidade. O movimento de romper a perspectiva da dicotomia entre um “self” e as coisas é, porém, o mesmo movimento de irromper na perspectiva da auto-realização da realidade. Dizer que ao se esvaziar não só da própria vontade mas do próprio deus é ser nem deus nem criatura mas ser o que fui e devo continuar a ser é dizer que, nesse rompimento, o eu não se dilui num novo estado – um não-eu. O eu compreende que a realidade se realiza no “eu” quando o “eu” apreende a realidade como objeto para um sujeito¹¹. No rompimento da perspectiva da dicotomia entre o *self* e as coisas, é possível dar-se conta de que o erro, a dúvida se dá porque percebemos demais as coisas, porque sabemos demais, porque tomamos uma perspectiva como a causa do perspectivar. Não há deslocamento de um lugar para o outro, de um estado para o outro porque nesse irromper rompe-se com a dualidade de dentro e fora, de imanência e transcendência. O misticismo, hoje muito disseminado, que encobre a mística, nada rompe quando procura estados e lugares especiais para vivenciar uma realidade em estado puro. Romper a perspectiva da construção do sujeito diz, ao contrário, tornar a própria existência real. A existência se torna real quando “cai na real” em que sempre já se está¹². Na verdade, nunca estamos na realidade. Por vezes e muito raramente caímos no real. Em outras palavras: só muito raramente tornamo-nos o que percebemos. Só muito raramente fazemos a experiência da necessidade de atualizar a existência numa prática e de realizar a experiência. A existência não se torna real porque esses raros momentos se tornam constantes mas porque se percebe que só raramente a existência se torna real.

¹¹ Cf. NIETZSCHE. F. *Wille zur Macht*, aforismo 547.

¹² A fenomenologia de Husserl insistiu que a atitude ingênua frente ao mundo está permeada de teorias. O saber científico está bem mais próximo do saber cotidiano do que da filosofia. Heidegger aprofundou essa intuição husserliana ao discutir a relação entre “Vorhandenheit” e “Zuhandenheit”. O saber científico não cotidiano e o saber não científico cotidiano constituem o âmbito de um pensamento sobre a realidade, do ponto de vista do paradoxo da construção do sujeito. Desse ponto de vista, percebemos as coisas, o mundo e os outros como a realidade existindo sem nós, ao mesmo tempo, em que percebemos a realidade como o que só existe em nós, por exemplo, na nossa idéia de realidade. O paradoxo que sustenta esse ponto de vista é a construção kafkiana: percebemos a realidade como existente sem nós desde a realidade percebida como existente em nós mas para isso não percebemos a realidade da nossa percepção. É o que assinalam os versos portugueses de F. Pessoa que dizem: O único mistério do universo é o mais e não o menos. Percebemos demais as cousas – eis o erro, a dúvida/ O que existe transcende para mim o que julgo que existe. A realidade é apenas real e não pensada” (Poemas Inconjuntos, 282).

Tornar a existência real, realizar o que se pode também chamar de obra da experiência é dar-se conta de que a realidade se realiza em nós quando nos damos conta da realidade como o que em nós existe sem nós. É descobrir que a realidade já existe em nós por nos realizar sem nós. Esse dar-se conta pode ser caracterizado como o começo do nada de si mesmo. Tornar a existência real (cair na real) significa descobrir que tudo o que dá sentido às nossas vidas não tem sentido algum. Essa descoberta não é o mesmo que a posição cética que nega realidade à realidade, só admitindo nos conceitos de realidade a realidade do conceito. Descobrir que o que dá sentido às nossas vidas não tem sentido algum também não diz que o “eu” não possui nenhum solo e fundamento transcendente para sustentar-se, sendo absoluta imanência. Descobrir que o que dá sentido às nossas vidas não têm sentido algum significa aprender a ver em dupla perspectiva, aprender a ver no modo da escuta de uma fuga. Significa perceber que, sob a perspectiva de nossas vidas, o que dá sentido às nossas vidas é cheio de sentido, mas que, sob a perspectiva de nossa morte, o que dá sentido às nossas vidas não tem sentido algum. A dimensão religiosa do homem costuma ser descrita como o instante em que o homem se descobre como um nada frente à totalidade do que ele não é. Os vários âmbitos que a palavra “nada” nos vem à boca estão relacionados com o que chamamos comumente de morte. Ao mesmo tempo em que o homem se distingue do animal por ser um adorador de deuses, um *theosebes* nos termos de Platão, também o homem é o único animal que enterra seus mortos. O nada da morte esteve culturalmente sempre ligado ao tudo de um deus. O homem pode apenas querer imortalizar-se por ser mortal, ou seja, por não poder ser indiferente à morte. Por outro lado, o tudo de um deus é para o homem sempre um nada, pois o homem, sendo mortal, não é capaz de realizar esse tudo que ele mesmo atribui a um deus. A fronteira que separa atribuir tudo a deus e considerar deus um nada é tão tênue quanto a fronteira que separa o dia da noite. O cristianismo introduziu no Ocidente um deus que é tudo e nada ao mesmo tempo. A compreensão filosófico-teológica da premissa cristã de uma *creatio ex nihilo* afirma deus como causa de tudo. A experiência religiosa de que deus cria tudo do nada diz que só no nada encontra-se deus. Esse nada, do qual não se consegue escapar mas no qual não é possível sobreviver é, para a experiência religiosa, o nada de deus.

A dificuldade que encontramos em acompanhar a experiência religiosa do nada reside no fato de não conseguirmos distinguir deidade do teísmo de deus, religião de religiosidade, esperança da não dualidade de vida e morte. Somente nessa identificação, podemos ser teístas, panteístas ou ateístas. O nada de deus significa que é preciso que deus não signifique nada para a vida do homem, que é preciso que a vida do homem não precise de deus para que o homem realize a deidade de deus. Sempre ouvimos dizer que deuses não precisam dos homens e que somente os homens precisam de deuses. O Heidegger tardio, que fala em termos de um deus porvir, dizendo que só um deus poderá nos salvar, tem sido muito mal interpretado. Para Heidegger, o mundo moderno é o mundo que não precisa de deuses mas igualmente o mundo em que se pode fazer a experiência de que deus não é coisa de que se precise. O que Heidegger me parece dizer é que o nada de deus significa um começo, o começo do nada de si mesmo. É

possível que seja algo assim que Platão tenha pensado quando afirmou que todo começo é um deus.

O começo do nada de si mesmo nada tem a ver com uma nova religião, com uma nova teologia, ou um novo deus. Trata-se bem ao contrário de uma espécie de visão em que se vê com inteireza “o mundo incerto do nascimento e da morte”¹³, nas palavras de Nagarjuna. Ver com inteireza está sendo aqui tomado como atualizar numa prática e realizar na experiência o mundo incerto do nascimento e da morte. O começo do nada de si mesmo consiste, em última instância, na experiência da não dualidade de vida e morte. A não dualidade de vida e morte não é o mesmo que indiferença frente à vida e frente à morte. Quando Gadamer lembra que só o homem enterra os seus mortos¹⁴, isto é, que só o homem semeia a morte, ele indica que só o homem não consegue ser indiferente à morte. Os vários existencialismos contemporâneos insistem no fato de que essa impossibilidade de indiferença frente à morte constitui e edifica a solidão humana. Ao mesmo tempo em que a vida do homem não consegue ser indiferente à morte, a vida do homem consegue ser indiferente à vida da vida. O homem é indiferente à vida da vida quando vive indiferente à não dualidade de vida e morte. Essa indiferença à não dualidade de vida e morte se exprime na percepção da vida como o que se opõe à morte. Na percepção da vida como o que se opõe à morte, a vida do homem só admite a realidade da vida, tomando a morte como o que se opõe à realidade da vida. Desse modo, a morte é percebida como não realidade, irrealidade, enfim, como nada. Quantas vezes não ouvimos, nas línguas mais diversas, expressões do tipo: na morte, viramos nada. Com isso se diz: na morte deixamos de ser coisa, deixamos de ser alguma coisa e viramos nada. Mas a morte é real, tão real como a vida à medida que tanto vida como morte se realizam. Descobrir que a morte é real por ser uma realização significa, numa expressão de Bataille, aprovar a vida mesmo na morte e dar-se conta de quanta morte define o que comumente chamamos de vida. A não dualidade de vida e morte não é, porém, o mesmo que aceitação e resignação da morte, mas a compreensão de que a realidade aparece tanto como vida quanto como morte. O mundo moderno pode ainda ser caracterizado como o mundo da indiferença frente ao fato de que a vida do homem não consegue ser indiferente nem à vida e nem à morte. Essa indiferença transparece no modo em que a modernidade define a não dualidade de vida e morte como exclusão, oposição, diferença. Nessa indiferença, a morte se apresenta como a diferença da vida, como o seu outro. Mas tanto a morte é o não-outro da vida como a vida o não-outro da morte. É importante frisar aqui que se trata do não-outro, no sentido que Ihe deu Nicolau de Cusa¹⁵, e não do mesmo ou do idêntico. Dizendo não-outro, Nicolau de Cusa diz que não se

¹³ Citado em: TANAHASHI, kazuaki (Ed.). *Guidelines for studying the way in moon in a dewdrop*. Writings of zen master dogen. Nova York: North Point Press, 1985, p. 31.

¹⁴ GADAMER, H-G. Dialogues de Capri, in: *La religion*, op. cit, p. 228.

¹⁵ CUSANUS, Nicolau. *Directio speculantis seu de non aliud. Du non-autre*. Le guide du penseur. Préface, traduction et annotation par Hervé Pasqua, Sagesses Chretiennes, Paris: ed. Cerf, 2002.

trata de tornar-se indiferente à diferença entre vida e morte para vencer a indiferença ao fato da vida humana não ser indiferente à vida e à morte. O não-outro, a não dualidade de vida e morte diz, ao contrário, que a diferença entre vida e morte não é diferença de oposição mas a diferença própria de uma realização. Schelling definiu a diferença de uma realização com as seguintes palavras: perpassar tudo e nada ser de maneira que não pudesse também ser um outro. Só assim começa o nada de si mesmo.

A disposição de fuga, que sustenta essa minha apresentação, tratou a relação entre filosofia e religião como a conjunção disjuntiva e a disjunção conjuntiva de um tema e um contra-tema. A arte da fuga, a arte máxima de Bach, é a arte de manter-se na tensão de um começo onde o tema não é o contra-tema e nem tampouco o não contra-tema. O próprio da fuga é a impossibilidade de se caçar a própria sombra e de existir sem sombras. Ao se buscar o tema, já se o perdeu; ao se perder o tema já se o encontrou. Por isso, o único modo de ouvir a fuga é escutar com inteireza o mundo incerto do nascimento e da morte, é escutar com a máxima atenção possível onde se está. A oposição histórica entre filosofia e religião pode ser ouvida como uma fuga da realidade, mas pode ser também ouvida como a realidade da fuga. Todas essas inversões que, no discurso, soam como relativismo, querem indicar que os pressupostos modernos dessa oposição já são eles mesmos a condição para um outro relacionamento entre filosofia e religião. Os pressupostos da filosofia moderna de uma dicotomia entre coisa pensante e coisa pensada, entre sujeito e objeto e, conseqüentemente, entre vida e morte constituem a posição em que a experiência religiosa afirma a necessidade de se distinguir deus da deidade, religião de religiosidade, esperança da não dualidade de vida e morte. Porque o tema de uma é o contra tema de outra, pode-se colocar a questão de como pensar a religião desde a perspectiva de como a religião pode confrontar a filosofia com o pensar. Quando abandonar deus, religião e a esperança se mostra como tarefa religiosa e não mais filosófica, é possível que a filosofia descubra como tarefa filosófica a necessidade de se abandonar a filosofia e assim fazer a experiência de uma diferença entre filosofia e pensamento. Pois, como disse Schelling, a liberdade da filosofia só acontece quando alguém *“auf den grund seiner selbst gekommen (ist) und hat die ganze Tiefe des Lebens erkannt, der einmal alles verlassen hatte, und selbst von allem verlassen war, dem alles versank, und der mit dem Unendlichen sich allein gesehen: ein grosser Schritt, den Platon mit dem Tode verglichen”*¹⁶ (tiver alcançado o fundo de si mesmo e reconhecido toda a profundidade da vida, quando alguma vez tenha tudo abandonado e tenha sido por tudo abandonado, para quem tudo afundou e que se tenha visto sozinho com o infinito: trata-se de um grande passo, que Platão comparou com a morte).

Nesse abandono há que se abandonar também todos esses abandonos. Aqui começa o nada, ou ainda, a fuga da música do começo.

¹⁶ SCHELLING, F.W. J. *Initiae Philosophiae Universae*, Erlanger Vorlesung WS 1820/21, Bonn: Bouvier Verlag, 1969.

LIBERDADE E FÉ

Guy Van de Beuque*

*Daí precipitando-se ocultas por muita névoa vão em renques noturnos lançando
belíssima voz (Hesíodo).*

Fé e liberdade. Já, desde o início, a junção destas duas palavras nos causa um alegre espanto. Uma verdade, um paradoxo chamando o pensamento. Como se tivéssemos encontrado algo e não soubéssemos exatamente o quê. "Liberdade e fé" nos instiga a pensar.

1 A EXPERIÊNCIA ORIGINÁRIA DE FÉ

Fé como sacrifício da liberdade

A impressão que temos é que liberdade e fé se contradizem. A fé cega. A fé amarra o olhar e nos impede de escutar em outras direções que não a que ela nos impõe. A fé condiciona nossa "visão de mundo". Fé é um acreditar hipnotizado, uma crença. E, por isto, contradiz a liberdade. Desde o iluminismo, desde a "luz da razão", as crenças opõem-se ao livre olhar do pensamento. Livre é o pensamento que se permite duvidar de tudo para deste terreno insólito erigir os fundamentos seguros de suas decisões certas e, assim, sempre alcançar comprovadamente os mesmos resultados a partir das mesmas condições. Ao contrário da certeza comprovada do livre-pensar fundado na experiência eficaz da razão, a certeza oriunda na fé não permite demonstração. A experiência da fé é incontrolável ao saber. A certeza da fé não se justifica. É uma certeza que não tem "razão de ser".

Na modernidade, só nos é obrigado uma fé: a liberdade. Exercer-se como sujeito significa possuir "sua" liberdade. E "possuir a liberdade" é o que entendemos habitualmente como "livre-arbítrio", "livre-arbítrio" é possuir o "poder de decisão", e é este poder que subentendemos quando falamos de liberdade. Possuir a liberdade, ou livre-arbítrio, significa ter o direito de exercer sua vontade, tornando-se assim, sujeito de seu mundo e do mundo em geral.

Porque é livre, o homem pode fazer suas escolhas. E, entre elas, escolher "sua" fé, mas uma vez o caminho trilhado, há que se largar a liberdade da razão para trás. O caminho da fé significa o ingresso no reino da submissão. Ao escolher "uma" fé, abandona-se a liberdade da escolha "livre", quer dizer, aquela que faz uso da razão.

* Guy van de Beuque (1951, no RJ-2004, na Índia). Doutor em Filosofia pela UFRJ, pós graduado também em Matemática na New York University. Foi professor de Filosofia no IFCS/UFRJ e diretor fundador do Museu de Arte Popular Brasileira Casa do Pontal. Escreveu o livro *Experiência do nada como princípio do mundo*, ed. Mauad, publicado após a sua morte em 2004. Rio de Janeiro, 2002.

Com que a ciência conta?

A ciência conta com aquilo que ela *realmente* pode confiar, assegurando sua confiança. Contar com "algo" quer dizer, para ela, poder ter certeza de que esta "coisa" sempre poderá estar ali presente, como verdade, à nossa disposição. Contar com algo significa poder contá-lo, medi-lo, aferi-lo, ... controlando sua verdade. Assim é que a ciência conta com o sol, com o mar, com os ventos, com as "leis da natureza". A ciência é o saber que se constrói desde a *vontade de poder* contar com a certeza de uso do real, a certeza de que o mundo pode estar à sua disposição.

O que a ciência não se pergunta, e, portanto, escapa à sua verdade, é a origem do próprio "contar com" de que ela se fia para tecer a confiança em suas verdades. A ciência nos responde, no entanto, que sua verdade, seu "contar com", provém e justifica-se da "comprovação experimental"; que, graças à possibilidade de repetição e aferição, ela pode "contar com" a verdade daquilo que ela faz aparecer.

Verdade, para ela, significa a "certeza" de que algo irá se verificar, acontecer sempre, desde que obedecidas as mesmas condições. Verdade é o que se verifica, aquilo que de veras fica, e permanece ficando em toda verificação. Certeza é a verdade que pode sempre se repetir permanecendo a mesma. *A certeza se funda no contar, o contar se justifica na certeza. Esta é a tautologia, o mito fundador da ciência.*

Contando sempre seu contar, o contador, o *homo scientificus*, fortalece diariamente, como tio patinhas, a verdade de seu desejo de confirmar aquilo com que conta seu poder. E de tanto contar faz deste mito a verdade inquestionável de si-mesmo, ocultando, justamente, para si (e para os demais) a possibilidade originária deste "contar com" de que se vale, como valor de verdade. A verdade ama esconder-se: é, justamente, o "contar com" que fundamenta, a cada instante, sua permanência como ciência, que ela não quer e não pode provar. Resta-lhe apenas provar dele, usufruí-lo, ... e fazer da verdade a verdade que deveras deseja.

A possibilidade de uma absoluta impossibilidade de poder contar com o mundo

Contando com isto ou com aquilo em nosso dia-a-dia, nos distraímos sempre desta possibilidade maravilhosa de poder "contar com" as coisas. "Contar com o mundo" significa já tê-lo ao alcance do pensamento, já estar no acesso e na relação com as coisas, com o ente.

Este acesso, esta relação do homem com o real, não é, absolutamente, a mesma que a do animal. Entre o animal e o mundo não há propriamente nada porque um já se confunde com o outro. É a *con-fusão* do animal ao meio que o envolve, o fato de que não há nada "entre" eles, que parece lhe impedir de acessar *propriamente* as coisas. Ao contrário, entre o homem e o mundo há já sempre um "entre". O

"entre" é, justamente, a "relação" que se estabelece homem-aparecimento-real. E em que consiste este "entre"? Nada de específico se inter-põe entre o homem e o mundo, nada que não possa ser removido pelo saber. E, no entanto, sempre parece haver alguma coisa, uma dificuldade, um mistério ... algo ainda a investigar, a conhecer sobre as coisas. Sempre já estamos contando e não-contando com o mundo, com o real. É este "entre", que se inter-põe entre nós e as coisas, que promove a curiosidade da investigação e da ciência; e que possibilita, portanto, também, o próprio "entre" da relação de conhecimento se dar. O mundo não nos é jamais óbvio, nem inacessível. *Entre o mortal e o mundo há sempre, apenas e enormemente, o "entre", e este "entre" é, propriamente, nada e, ao mesmo tempo, tudo.*

Ao contrário dos deuses e dos animais, sabemos, desde nossas vísceras, que, a qualquer instante, podemos não poder contar com mais nada. Esta é nossa grande e primeira certeza. Com a morte sempre poderemos contar. E é assim, desde a absoluta certeza do *incerto* que destruirá todas as certezas, que se funda a necessidade de conhecimento para o homem. É a certeza da impermanência que nos dá a força e a vida, o mistério e o milagre, do poder contar com. É desde esta consciência da impermanência, e não do que permanece inalterado, que o "contar com" ganha seu valor e se fortalece como vida.

No início e no princípio de todo saber, de toda reflexão, está o "contar com" e sua possível impossibilidade absoluta de ser.

A fé como salvação do aparecimento

Não há como testar a veracidade deste "contar com" primeiro. Até porque ele já é a experiência primeira da verdade. Ele é a verdade se fazendo verdade, a prova da prova. É como andar pela primeira vez de bicicleta. *A experiência que "prova" o real, sem chance de nenhuma comprovação anterior, realiza a prova mais arriscada e audaz da existência: aquela que a coloca frente a frente com o abismo da incerteza, com a possibilidade mesma de sua impossibilidade de existir.* Que a coloca neste "entre", nesta sutil "passagem" do nada ao ser.

Tenho um sonho, ou então, de olhos abertos, me abandono a imaginar qualquer coisa, duas belas moças e um par de refletores, me dedico a materializar aquele fantasma, e todos podem vê-lo como eu o via enquanto cochilava ou não pensava em nada. Quem guia você nessa aventura criadora? Como é que ela pode acontecer? Algo do qual você pouco conhece, de repente se faz vivo, uma parte de você, taciturna e sábia, que se põe a trabalhar em seu lugar após ter favorecido esta misteriosa operação. Você a ajudou, confiando nela, não a tolhendo, deixando que ela agisse sozinha. Esse sentimento de fé creio que se possa chamar de sentimento religioso (Federico Fellini).

A experiência primeira da verdade consiste em sacrificar sua vontade à vontade do que não tendo vontade, porque gratuito, necessita de abrigo. É do incerto que se dá a verdade. Aqui só cabe a pura confiança e entrega ao que aparece. É tudo ou nada: pegar ou largar. A pureza desta experiência de verdade não advém da pretensão de se querer controlá-la, mas, ao contrário, da fraqueza e da finitude em

que re-conhece a vida da verdade. Nada há além a demonstrar, ele é a sustentação que salva o aparecimento em sua primeira origem.

É confiando, aceitando o que aparece no modo como aparece, rendendo-se a seu encanto sem ousar inquirir o porquê, que alimentamos seu parto. O “contar com”, que *sustenta* a primeira verdade das coisas, mantém acesa a chama da criação.

Fé é o sacrifício da confirmação, sacrifício do que consideramos como certeza. Tal como a fênix, a certeza, o permanente verificável, tem que se sacrificar para deste sacrifício, desta morte, surgir de novo a certeza em toda permanência do imponderado, do incerto, da vida, ... do que não há a questionar.

Não há caminho pré-estabelecido para este encontro. Neste sentido, a fé originária se distingue da crença. Toda crença, numa época incrédula, já pressupõe a determinação de uma vontade de querer assegurar a verdade de um valor pré-estabelecido. A impossibilidade de uma entrega ao imponderável – a ausência de fé – se traveste no exercício voluntarioso de fixar um valor àquilo que ante-cede o próprio sentido deste valor. Para sua sobrevivência como verdade, a crença necessita atribuir-se o direito de propriedade sobre a vida de um aparecimento. Ora, não é graças ao direito de propriedade sobre a verdade de um valor que a fé subsiste – esta é justamente a negação de sua graça. A fé é, ao contrário, a entrega gratuita ao próprio direito da vida exercer-se.

2 AS DUAS FACES DA LIBERDADE

Quero dos deuses só que não me lembrem.
Serei livre – sem dita nem desdita.
Como o vento que é a vida
Do ar que não é nada.
O ódio e o amor iguais nos buscam: ambos,
Cada um com seu modo, nos oprimem.
A quem os deuses concedem
Nada, tem liberdade (Fernando Pessoa).

Neste instante, já conseguimos livrar a fé das amarras do senso comum, resta-nos agora tentar fazer o mesmo com a liberdade, para poder conseguir pensar fé e liberdade conjuntamente. Para o senso comum, liberdade significa “livre arbítrio”, isto é: poder arbitrar o que se quer e vai fazer. Para o livre arbítrio, liberdade é a possibilidade de soberania da vontade – que o sujeito possa seguir suas próprias leis, ditadas pela razão de seu discernimento. Mas será que a liberdade se resume a isto? É indiscutível que o que experimentamos como “livre arbítrio” é um modo de liberdade. A isto não cabe se opor – mas, repetimos a questão, será que a liberdade se resume a um poder de decisão, a um direito de uso da vontade? Caso ela se esgote nisto, caso liberdade, em seu sentido mais originário, seja o mesmo que livre arbítrio, não sobrar nada da liberdade se dela retirarmos o livre-arbítrio.

Mas será que resta algo à liberdade se dela excluirmos o livre-arbítrio?
Livrando-se do livre-arbítrio não estaremos, justamente, entregando-nos a uma

escavidão? E isto não é o oposto da liberdade, exatamente sua ausência total? Impossibilitados de decidir por isto ou por aquilo, o que nos pode restar? Aparentemente, nada. E, no entanto, algo parece nos restar, diferenciando-nos de um animal enjaulado. Impossibilitados de agir, resta-nos, contudo, algo. *Somos agora a pura inquietação que nada pode realizar, mas que continua, justamente por isto, a abrir tudo à sua frente. Um abismo de possibilidades, o abismo da possibilidade abre-se à nossa frente.* Uma estranha vertigem nos assola. Tudo é possível, porque nada se realiza. "Nada" é possível porque não há para o que se decidir. Nada temos e, no entanto, já temos algo que nos aflige e nos angustia. *A liberdade, agora, já não livra para algo determinado e, no entanto, permanece livrando, liberando à existência sua própria possibilidade.* Neste instante em que a liberdade se experimenta a ela-mesma, não há arbitrar ou desarbitrar, somos como o vento, a própria vida. Propriamente, nada e, no entanto, já como possibilidade, tudo. E isto é assustador. E, por isto, cabe nos render a ele.

Liberdade, entrega e encontro – a liberdade não se possui

Livrando-se do livre-arbítrio, a liberdade pôde experimentar-se em nós como puro abrir-se para. Um "para" que não tendo onde esgotar-se, continua sempre "para". Um "para" que não pára de apontar, abrindo através de nós, como uma estaca em nosso peito, o próprio "para" de que somos constituídos e que constitui a origem mesma de nossa possibilidade de arbitrar decisões. Este "para", que já sempre nos chega, abrindo com ele o mundo que nos pertence, pertencendo a ele. Isto de que jamais conseguimos nos livrar, que nos advém como uma necessidade, e que se chama liberdade.

Livrando-se do livre-arbítrio, a liberdade mostrou-se pura "liberdade para". Estas são as duas faces pelas quais a liberdade se mostra: "liberdade de ..." e "liberdade para..." Mas será que este "livrar-se para" se resume a um "livre-para-fazer-o-que-se-quiser"? Certamente que não, até porque no que acabamos de experimentar não havia nada para fazer. A "liberdade para" se mostrou como algo anterior à nossa vontade.

Costumamos, na decadência de nossa modernidade, compreender a liberdade como um poder entregar-se a nós mesmos. Dizemos, comumente, que temos que nos livrar disto ou daquilo, como se, apenas com este "livrar-se", fossemos ficar mais inteiros, mais livres. Esta é a ilusão a que nos remete o modo como arbitramos a liberdade, delimitando-a a "nosso" querer mais íntimo. Entendemos a liberdade como um estar livres para nós-mesmos. Livres para poder fazer tudo o que mais forte pudermos desejar no íntimo de nosso desejo. Queremos nosso tempo livre, queremos o tempo-livre. E, no entanto, livre para quê? Dizemos: livre para poder ser nós mesmos. Parece que voltamos ao ponto inicial.

Liberdade: assim chamamos a nós-mesmos. E o que nos resta é sempre nada. Nada parece ser isto que trazemos a nós, chamando de si-mesmo. Possuir a liberdade – esta é a ambição mais desmesurada do homem. A liberdade já nos possui – é desde ela que somos. Ela é nossa entrega, nosso livrar-se para e ao

mundo. Ponte, travessia, mundo – liberdade. Livrar-se de, para ... Livrar-se de, para ... É aí que nos encontramos ao encontro de nós mesmos na vida.

Livrar-se significa livrar a si-mesmo de si-mesmo. Este é o único modo de se entregar a si-mesmo. A liberdade nos diz que todo livrar-se já é entregar-se a ... Todo abandono já é preenchimento, todo encontro é livramento. É assim que ela se dá. Tal como o fole que alimenta o fogo da lareira, tal como o fole do qual o músico libera o som. Quanto mais dele retiramos mais surgirá. A liberdade é magnânima, transbordante. Daí, o absurdo de querer retê-la, conservando-a como uma virgem de cristal. A liberdade que se retém é o puro tédio: puro ensimesmamento no apego ao que não se realiza.

Liberdade é desfazer e fazer, nascer e morrer, livrar-se de livrando-se para. Nascimento para o que já se abre no vazio do que se deixou para trás. *Liberdade é a experiência do homem: experiência da criação do mundo e da criação de nós mesmos. Encontro no que sempre retorna e ainda não existe. Instante de ultra-passagem: de plenitude e de esvaziamento. De manter-se em suspenso ao encontro. Justamente aquilo que chamávamos de fé.*

3 QUE SIGNIFICA JUNTAR NO PENSAMENTO LIBERDADE E FÉ?

É desde a liberdade que a fé pode exercer-se no fogo de sua luminosidade (fé tem a ver com *phaos*, luz). Sem o insuflar da liberdade, a fé se desfaz no vazio da crença. Ao mesmo tempo, é a fé que mantém e sustenta a liberdade, como a abertura do puro aparecimento. A essencialização conjunta da fé e da liberdade é o que comumente chamamos de criação.

Fé é a entrega à liberdade do que aparece, sustentando, por sua vez, o livrar-se com que e a que ele se livra. Como sustentação do livre no livre, a fé é o que mantém a ultrapassagem no suspenso, sustentando a constante passagem do oculto ao claro, do nada ao aparecer.

Liberdade é o abrir-se da passagem. Fé é o que sustenta o real suspenso no aberto, o que possibilita a passagem, como tal, manter-se na passagem. Fé é o que sustenta a liberdade desde a primeira vertigem, desde o primeiro estremeamento que a manifesta como abismo do homem. Como sustento, sustentação da liberdade na liberdade, podemos dizer que a fé é o alimento da liberdade. Sua sobre-vivência, a garantia de sua impermanente permanência. Mas se a fé é o alimento da liberdade, o mesmo inversamente podemos dizer. A liberdade, como abertura da possibilidade, é o alimento, o ambiente, o início e o fim, o círculo desde onde a fé sustenta a finitude da vida.

Nesta emergência do mundo, emerge o mortal como possibilidade de emergência do mundo. Liberdade é o livrar-se do homem ao mortal – instante de ultrapassagem a que o homem está sempre se livrando no porvir de si mesmo. *Homem, o mortal, é a cobra que não apenas troca de pele, mas, a cada instante, livra-se toda de si-mesma, deixando-se para adiante, ao encontro de si, novamente, no mesmo vazio criador de si-mesma.*

O homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem – uma corda sobre o abismo. É o perigo de transpô-lo, o perigo de estar a caminho, o perigo de olhar para trás, o perigo de tremer e parar.

O que há de grande no homem é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser uma transição e um ocaso. Amo os que não sabem viver senão no ocaso, porque estão a caminho do outro lado (Nietzsche).

Amo os que sabem viver a mortalidade, porque sabem viver a morte do morto e, assim, estar sempre a caminho. Caminho, ponte, transição – corda sobre o abismo: superação, transcendência. Superação do ocaso ao ocaso, do mortal ao mortal – “amo aqueles que não sabem viver senão no ocaso”. Amo aqueles que conseguem suportar o perigo de ser homens na plena mortalidade de si-mesmos. “Amo aquele que pune seu Deus porque o ama.” Homem é a travessia desde e para o sentido de ser apenas uma corda no abismo vivendo-se a si-mesma como mera corda suspensa no nada. A meta da travessia é a travessia da meta. “O que há de grande no homem é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser uma transição e um ocaso.”

O que há de grande no mortal é sua mortalidade: a possibilidade de extrair de seu permanente ocaso, do fracasso de sua permanência, a liberdade a que foi destinado. Fé é entregar-se e manter-se – acreditar – neste fio, a liberdade, sem deixar-se fraquejar pela vertigem do que se abre e se liberta de nossos pés. Como dizia Kierkegaard, “quando se engana o possível que nos deve constituir, jamais se chega à fé. Fé é a certeza íntima que antecipa a sua finitude”, completa ele com Hegel.

4 O CANTO DO PENSAMENTO

Para a fé, a verdade não é algo que se possa fixar e congelar. A verdade da fé é o aparecimento. Fé é o sustentar do aparecimento, como aparecimento. O aparecimento só se mantém se for sustentado em seu espanto originário, ali reside a vida de sua vida. É ali, no reino da liberdade, que o aparecimento pode *verdadeiramente* reinar. No reino da liberdade, a evidência do aparecimento ainda guarda o espanto de sua primeira possibilidade: o risco de seu desaparecimento. No reino-da liberdade, está a clareza do limite do "poder contar-com", a clareza de que a escuridão está logo aqui, toda presente. Sustentar a liberdade do aparecer significa sustentar este tênue fio de aço de um contar-não-contar com aquilo com que se conta e entregar-se ao reinar arcaico do incontrolável e do desconhecido. Trata-se de sustentar a *experiência de uma experiência de verdade*, sustentar a *vida de uma vida*. Sustentar a vida como experiência, e a experiência como vida. Sustentar a chama, deixando chegar aquilo que chama a ser recebido, sustentar o vigor de seu nascimento. E o vigor do nascimento só se sustenta livrando-o de seu congelamento, libertando-o para o aparecimento. "Sustentar o nascimento" quer dizer "manter-se ao encontro de...", manter-se no caminho instigado por manter-se livre na liberdade de um preenchimento. "Sustentar o nascimento" significa dar ouvidos e voz ao que se abre, abrindo-se nele – entregar-se à

abertura comum de um abrir-se. Insuflada pela liberdade, a fé sustenta o aparecimento no vazio do imponderável e mantém acesa a chama da criação.

Se a liberdade é a possibilidade do espanto do aparecer, a fé é a *insistência* neste deixar-se tomar pelo que chega – não se sabe de onde, nem porquê. Trata-se de uma inspiração prolongada que sustenta o sopro da liberdade. Os dois juntos são como a respiração. Um livrar-se, preenchendo-se. A fé alimenta de liberdade o aparecimento, nutre de acolhimento, de sustento, o que se oferece como o que há a ser. Prover de alimento significa, aqui, entregar-se, livrando-se ao livre, preenchendo-se do livre, preenchendo-se do que não pára de chegar e tomando-se pelo entusiasmo de ser tomado pelo que não tem nome. E é deste en-thou-siasmo, deste ímpeto e deste espanto, desta presença chocante e inexplicável do sagrado que nos invade por inteiro, que provém a pura alegria. A pura alegria do que não conseguindo se explicar, se esgotar, não pára de nos tomar, preenchendo-nos. Instigando-nos a recebê-lo, a sustentá-lo. Canto do pensamento. Criação.

Pós-escrito: Dedico estas páginas àquela que as inspirou através do revelador enigma de sua voz apaixonada. À força de presença daquele canto que se impunha ininterrupto, gratuitamente, sem pedir licença a qualquer reconhecimento ou formalidade, ... atraindo o pensamento para dentro do mistério de sua realização. A Benedita dos Santos, de Marechal Deodoro, Alagoas, a simpatia de meus agradecimentos.

HERMENÊUTICA E REVELAÇÃO

Werner G. Jeanron^d

O presente artigo discute a relação entre hermenêutica e revelação. O que é revelação divina? Como adquirir uma visão da revelação divina? Será que o conhecimento cristão da revelação pode apenas emergir dentro dos limites de uma interpretação textual da Bíblia? Qual o papel daquele que crê ao acolher, interpretar e responder à revelação? É revelação um conceito hermenêutico? Nenhuma referência à revelação encontra-se isenta de um interesse, nem na teologia, nem na filosofia e nem na Igreja. Referências à revelação foram sempre feitas no intuito de defender posições bíblicas, teológicas ou eclesiais. Referências à revelação têm funcionado para sustentar, defender ou legitimar experiências, interpretações e convicções pessoais. Todo discurso sobre revelação ocorre em um certo contexto e devemos admitir a possibilidade de um tal discurso estar sob a influência de questões relacionadas à especificidade desse contexto e de uma estrutura de poder. Do ponto de vista teológico, portanto, todas as referências à revelação divina exigem um minucioso exame crítico e autocrítico.

Num artigo sobre revelação, o teólogo irlandês Gabriel Daly insiste em que as duas escolas que dominaram durante muitos séculos o pensamento teológico, a agostiniana e a aristotélica, possuíam propósitos bem diversos ao tratarem da revelação. Enquanto “a predisposição agostiniana para vislumbrar a revelação como iluminação favorece a atenção à revelação como processo contínuo.... o tomismo [enquanto uma forma de pensamento aristotélico] tende para a objetivação de verdades reveladas”¹. Isso significa que aqueles que interpretaram

^d Werner Jeanron é professor titular da cadeira de teologia sistemática da Universidade de Lund, Suécia. Possui um texto já traduzido para o português intitulado *O caráter hermenêutico da teologia*, publicado in: GIBELLINI, Rosino (Ed.). *Perspectivas teológicas para o século XXI*, Aparecida: Editora Santuário, 2005. A tradução do texto é de Márcia de S. C. Schuback.

¹ DALY, Gabriel. *Revelation in the Theology of the Roman Catholic Church*, in: AVIS, Paul, *Divine Revelation*. Londres: Darton, Longman and Todd, 1997, p. 26.

revelação como iluminação orientavam-se no sentido de descrever o processo de transformação no indivíduo de fé ou no seio da comunidade cristã, ao passo que os outros que consideraram a revelação como um ato de sustentação divina para um certo acervo de verdades cuidavam em estabelecer uma sanção divina para as suas intenções doutrinárias particulares.

Esses dois tipos de atenção à revelação correspondem respectivamente às dimensões subjetiva e objetiva da revelação. Tratam a revelação ou como um acontecimento interior que afeta todo o ser humano ou como um acontecimento exterior que contribui para o estabelecimento de uma estrutura divinamente ordenada da vida cristã e que, ao mesmo tempo, contrabalança os defeitos da razão autônoma.

A maior diferença entre ambas as aproximações da revelação diz respeito à relação entre razão humana e revelação divina. Enquanto a escola agostiniana considerava a revelação como algo afetando o ser humano em sua inteireza, a escola tomista a discutia sob a perspectiva da razão humana². A natureza imperfeita da razão humana requer um suplemento divino. É interessante observar a história dos efeitos dessa linha tomista de pensamento: Tomás de Aquino queria estabelecer a autonomia da razão, mantendo-se assim numa tradição que de maneira mais ou menos radical separou filosofia e teologia.

Nesse artigo, gostaria de refletir sobre as possibilidades e os limites de construir uma epistemologia teológica da revelação. Discutirei, num primeiro movimento, alguns desenvolvimentos atuais na teologia da revelação, fazendo uma referência particular ao tratamento desse tópico realizado por Karl Rahner. Num segundo movimento, gostaria de explorar a contribuição de Paul Ricoeur para o pensamento contemporâneo da revelação. E num terceiro, buscarei comentar a natureza hermenêutica da revelação e suas implicações para a vida cristã.

Correntes atuais na teologia da revelação

A noção teológica de revelação sofreu várias transformações ao longo da história cristã. A proeminência desfrutada pela revelação na teologia contemporânea é um

² Cf. idem, p. 25.

fenômeno relativamente novo e está ligada aos esforços de muitos teólogos por usar a revelação como chave para um tratamento sistemático de todos os temas teológicos³.

Peter Eicher distingue quatro usos fundamentais da revelação na teologia contemporânea: como *qualifier*, revelação refere-se a todo o conteúdo da fé cristã. Como o mais elevado *legitimator*, revelação refere-se à fundação e coerência de todo discursar cristão sobre Deus e igualmente como realidade universal em sua relação divina. Como *categoria apologética*, revelação é usada para traçar uma linha de demarcação precisa entre verdade cristã e todas as demais interpretações religiosas de sentido, todas as demais filosofias e demais expressões de realidade. Por fim, como uma categoria-chave, revelação pode (hifenação) funcionar como um fator *formador de sistema* para a teologia correspondente e também como uma divisa que promove a conexão entre escritura, teologia, igreja e sociedade⁴. Esse último uso de revelação encontra-se predominantemente na teologia de Karl Rahner⁵.

O presente artigo não é de modo algum o lugar para um tratamento minucioso da aproximação transcendental da teologia feita por Rahner. Minha intenção é tomar a discussão de Rahner como ponto de partida para a minha própria colocação a respeito da natureza hermenêutica da revelação. Devo admitir que considero o tratamento da revelação realizado por Rahner muito interessante porque ele busca, desde o começo, evitar a redução da revelação a um simples evento lingüístico ou a mero suporte de qualquer forma de autoridade bíblica ou eclesiástica.

³ Cf. Theologiegeschichte und Dogmatik, in: *Theologische Realenzyklopädie*. vol. 25, Berlin/Nova York: de Gruyter, 1995, p. 146; e EICHER, Peter, *Offenbarung: Prinzip neuzeitlicher Theologie*. Munique: Kösel, 1977. Mais recentemente, um número crescente de teólogos cristãos tem-se voltado para a reflexão trinitária com vistas a estabelecer o seu método teológico. Isso indica uma provável virada de paradigma na teologia.

⁴ EICHER, *ibidem*, p. 48-57.

⁵ *Ibidem*, p. 352. Com relação ao conceito de revelação de Rahner e o seu desenvolvimento, cf. RAHNER, K. *Hörer des Wortes*. Munique: Kösel, 1963; *idem*. *Foundations of Christian Faith*, Londres: Darton, Longman and Todd, 1978, p. 138-175. Para um resumo mais conciso da aproximação de Rahner à questão da revelação, cf. RAHNER, K.; VORGRIMMLER, Herbert. *Kleines Theologisches Wörterbuch*. Freiburg: Herder, 1971, p. 265-269.

Karl Rahner descreveu a relação entre revelação natural e revelação autêntica (*eigentliche*) da seguinte maneira: a revelação natural permite alguma visão da presença do mistério divino em nosso mundo, enquanto que a revelação autêntica possui o caráter de um acontecimento. A revelação autêntica é dialogal e pessoal porque, nela, Deus se dirige diretamente ao ser humano⁶. É interessante observar que para Rahner toda a história da humanidade fornece a base para essa reflexão sobre a revelação divina. “História é sempre e em toda parte história da salvação e da revelação”⁷. Rahner distinguiu igualmente aqueles que viram a autocomunicação específica de Deus no Cristo, isto é, cristãos, daquelas pessoas de boa vontade que não viram ou ainda não viram a revelação especial ou autêntica revelação na história, ou seja, os assim chamados cristãos anônimos. Não obstante toda crítica que se possa fazer ao conceito de “cristandade anônima” de Rahner, deve-se apreciar o seu foco universal na revelação. Para ele, revelação significa comunicação de deus com o ser humano. Todo discurso sobre revelação deve necessariamente considerar a experiência da graça de deus que encontra expressão em todas as religiões e que abre possibilidades para a salvação⁸.

Na linguagem teológica de hoje, poder-se-ia parafrasear as colocações de Rahner sobre a revelação e falar em termos de “relação”: a revelação propicia uma visão, no modo particular de relacionamento para o qual Deus convida todos os seres humanos. A revelação de Deus propicia para seres humanos a possibilidade de relacionar-se pessoalmente com Deus na condição de sua própria criaturalidade. Assim, revelação não somente mediatiza informação e visão na presença misteriosa de Deus como sobretudo manifesta a presença do mistério divino num mundo, convidando os seres humanos a participarem desse mistério criador e redentor. Revelação cria, portanto, as condições para um relacionamento

⁶ RAHNER, K.; VORGRIMLER, Herbert, id. p. 266.

⁷ RAHNER, K.; VORGRIMLER, Herbert, id. p. 267. „Die Geschichte ist also immer u. überall Heils- und Offenbarungsgeschichte“.

⁸ Cf. Rahner. *Schriften zur Theologie*, IX, 2. ed., Freiburg: Herder, 1972, p. 498-515; cf. também JEANROND, Werner G. „Anonymes Christentum“ in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. ed., Tübingen: Mohr-Siebeck, 1998, p. 510-511.

duradouro, ou seja, para um relacionamento que os Evangelhos, como por exemplo o de São João, chama de “eterno”. Revelação é ademais um sinal do respeito de Deus pelo ser humano e pela possibilidade humana de relacionar-se com Deus – embora, sem dúvida, isso se dê de acordo com as condições da vida humana e de suas limitações de tempo, espaço e linguagem.

Rahner insistiu, repetidamente, na necessidade de conectar o caráter revelacional do pensamento humano com Deus (revelação a priori) e o acontecimento da autocomunicação específica de Deus na história da salvação (revelação autêntica), culminando na pessoa de Jesus Cristo, isto é, no advento, na vida, na proclamação, no sofrimento, na morte e ressurreição de Jesus de Nazaré. Esse acontecimento específico da revelação manifesta diretamente a presença de Deus, a presença que expõe o pecado humano a fim de perdoá-lo e não a fim de destruir a pessoa humana. Na união hipostática da encarnação, a história específica da revelação alcança seu clímax no seio da história universal da revelação. Nessa união hipostática de Cristo, Deus e o ser humano tornam-se um, mas não o mesmo⁹.

Rahner considera a revelação tanto em termos da graça da automanifestação de Deus na história como nos termos da vontade de Deus de relacionar-se com os seres humanos, embora não em termos de um modelo de instrução de acordo com o qual Deus comunica um número de proposições para a humanidade, que não pode ser conhecido somente pela razão e que exige um consentimento intelectual isento de qualificações.

Para Rahner, a fé aparece como um ato relacional e não como um mero consentimento intelectual de verdades supranaturais. A base para a teologia da revelação, desenvolvida por Rahner, consiste no sentido genérico da história da religião para a humanidade. Assim entendida, pode-se ver uma afinidade eletiva entre Rahner e o historiador das religiões, Mircea Eliade. Todas as relações que envolvem seres humanos tornam-se ocasião para uma revelação divina ou

⁹ RAHNER, K.; VORGRIMLER, Herbert, id. p. 268. Cf. Foundations, p. 211s.

hierofanias, valendo-nos da terminologia de Eliade¹⁰. A relação dos seres humanos com a natureza, com outras pessoas, com o mistério derradeiro e consigo mesmos propicia a oportunidade para que a revelação divina tenha lugar. Rahner afirma claramente um modelo de revelação que hoje podemos chamar de epifânico ou relacional.

À luz do modelo de Rahner, podemos elencar um número de posições clássicas na teologia da revelação:

- 1) revelação não deve ser reduzida a enunciados sobrenaturais;
- 2) revelação não pode ser tratada em termos de mera instrução que requer um consentimento;
- 3) Revelação não deve ser reduzida unicamente à razão (como acontece, por exemplo, no modo de pensar de G. E. Lessing¹¹);
- 4) Revelação não deve ficar reduzida unicamente à Bíblia, não obstante a Bíblia exponha o testemunho humano da autocomunicação de Deus na história. Ela o faz valendo-se de diferentes gêneros e níveis de reflexão teológica;
- 5) Revelação não deve ser reduzida somente a Jesus de Nazaré, embora nele – de acordo com a experiência, a interpretação e a fé cristãs – Deus tenha dado a conhecer em seu máximo a doação criadora, redentora e amorosa de sua relação com o mundo;
- 6) Revelação não pode ser reduzida apenas à igreja cristã, porque Deus pode bem ter-se comunicado através de outras tradições e movimentos religiosos do que o cristão, embora todas essas possíveis e atuais revelações venham a ser interpretadas pela Igreja Cristã à luz de seu testemunho particular da revelação da presença cosmológica de Deus em Cristo. Isso explica por que Rahner sentiu-se perfeitamente legitimado para

¹⁰ ELIADE, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Nova York e Londres: Harcourt Brace Jovanovich, 1959, p. 1.

¹¹ Ver JEANROND, Werner G. "The Significance of Revelation for Biblical Theology", in: *Biblical Interpretation* 6, 1998, p. 243-257, 247ss.

falar de “cristãos anônimos”, ao apreciar a partir de uma perspectiva intracristã a experiência religiosa das pessoas, quer cristãs ou não-cristãs; 7) E por fim, a revelação não deve ser identificada exclusivamente com comunicação verbal, se bem que toda reflexão crítica sobre a revelação deva empregar os meios da comunicação verbal. A mim parece crucial manter que a revelação também pode ocorrer nas experiências do amor, do ritual, da natureza, nos ícones, nos encontros, na amizade, no silêncio, na música, na arte e em outras ocasiões não-verbais. Assim, o *logos* assumido no termo “teologia” deve ser visto em dimensões bem mais amplas do que a de um simples ato discursivo¹².

Duas viradas caracterizam as teologias da revelação de Rahner e de outras teologias contemporâneas (como por exemplo as de Edward Schillebeeckx, Dermot Lane, Gabriel Daly, David Tracy, entre outros) relativamente às várias formas de ortodoxia cristã, tanto católica como protestante: a primeira diz respeito ao meio da revelação, isto é, ao novo papel da experiência humana na revelação. Revelação não ocorre apesar de ou por oposição à natureza e experiência humanas. Revelação é bem mais o resultado da relação entre Deus e os seres humanos que se manifesta por meio da experiência humana e que pode exprimir-se e examinar criticamente por meio da linguagem.

A segunda virada tem a ver com o foco na revelação. Razão e incompletude não constituem mais o foco principal e nem consistem em consentimento de um corpo de verdades; fé e salvação ou, em outros termos, a possibilidade de relações eternas entre Deus e a criação divina são o foco da revelação.

A primeira virada, ou seja, o novo papel desempenhado pela experiência humana no processo da revelação, complica de certo modo a proposição encontrada no documento do Concílio do Vaticano Segundo sobre a revelação, de acordo com a qual “não esperamos mais nenhuma revelação pública antes da gloriosa manifestação de nosso Senhor Jesus Cristo” (Dei Verbum 4). Devemos todavia

¹² Paul Ricoeur defende uma posição semelhante ao afirmar “que devemos nos precaver contra a estreiteza de qualquer teologia da palavra, que somente atenta para os eventos lingüísticos” (RICOEUR, P. *Essays on Biblical Interpretation*. Philadelphia: Lewis S. Mudge, Fortress Press, 1980, p. 80).

perguntar: Como é possível que o processo de interpretação da revelação passada e da expectativa da revelação futura esteja separado do caráter dinâmico do processo da própria revelação? Não será que a nova atenção à experiência humana, enquanto meio da revelação (que Rahner e teólogos afins introduziram no Concílio), corre um risco de suicídio quando não se subordina novamente a experiência humana ao poder eclesiástico como acontece no segundo capítulo de *Dei Verbum* em que se considera a transmissão da revelação?

Na verdade, o primeiro capítulo de *Dei Verbum* oferece um horizonte amplo para se considerar a revelação divina. Avery Dulles conclui corretamente que “comparando-se com o Concílio Vaticano Primeiro, *Dei Verbum* é mais personalista, trinitária e cristocêntrica”¹³. Todavia, a partir do segundo capítulo a amplitude do horizonte retrocede em favor do que Rahner observou posteriormente como “a história salvífica burocrática” [*die besondere, amtliche Heilsgeschichte*]¹⁴ cujos requisitos administrativos particulares foram discutidos nos capítulos subsequentes da *Dei Verbum*. Gostaria de citar apenas um exemplo do segundo capítulo, 2:

... a tarefa de fornecer uma interpretação autêntica da palavra de Deus, seja em sua forma escrita ou na forma da tradição, foi confiada unicamente ao ensinamento vivo da Igreja. Sua autoridade nessa matéria exerce-se em nome de Jesus Cristo. Esse *Magisterium* não é, contudo, superior à palavra de Deus, estando ao seu serviço. Ele só ensina o que já lhe foi dado. No comando divino e com auxílio do Espírito Santo, o ensinamento escuta-lhe devotamente, guardando-o com dedicação e expondo-o com toda fé. Tudo o que nele se propõe para a fé como sendo revelação divina é extraído desse único depositário da fé¹⁵.

O problema com a compreensão da revelação do Concílio Vaticano II reside no conflito hermenêutico que surge entre, de um lado, a afirmação feita no Concílio do contexto universal da revelação de Deus e, de outro, a afirmação de uma

¹³ DULLES, Avery. Faith and Revelation in Francis Schüssler Fiorenza and John P. Galvin, in: *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*. Dublin: Gill and Macmillan, 1992, p. 89-128, p. 93. Com relação ao Concílio Vaticano II, tenho utilizado um precioso material publicado em JEANROND, Werner G. The Significance of Revelation for Biblical Theology, op. cit., p. 249-50.

¹⁴ RAHNER, K. e VORGRIMLER, H. (Eds.) *Kleines Konzilskompndium*, 10. ed, Freiburg: Herder, 1975, p. 362.

¹⁵ *Concílio Vaticano II: The Conciliar and Post Conciliar Documents*, Northporth/Nova York: ed. Austin Flannery/O.P. Costello Publishing Company, 1988, vol. 1, p. 755-756.

prerrogativa magistral que defende proposições ahistóricas de fé¹⁶. Walter Schmithals identificou essa contradição muito sucintamente com respeito à disposição do Concílio em afirmar uma exegese crítica e histórica, defendendo ao mesmo tempo a natureza proposicional da revelação: “Por fim, o problema consiste em não se reconhecer a historicidade dos documentos revelatórios sem ao mesmo tempo tratar de maneira consistente a verdade revelada como histórica”¹⁷. Dizendo-se de outro modo, o problema do documento sobre a revelação elaborado pelo Concílio Vaticano II está em afirmar somente a meio caminho a natureza experiencial e assim histórica da revelação. Ademais, o Concílio afirmou a necessidade de se interpretar todos os testemunhos da revelação não obstante defendendo uma antiga racionalidade ahistórica que restringe as exigências de uma hermenêutica crítica. Um reconhecimento feito com metade do coração das condições históricas para a experiência e a reflexão humanas pode apenas conduzir a uma hermenêutica feita com metade do coração. Uma hermenêutica a meio coração, digamos, assim jamais pode ser suficientemente crítica.

Mesmo a consideração de Rahner sobre a revelação divina tem sido criticada, sobretudo sob dois aspectos. Johann Baptist Metz acusou Rahner de localizar a sua consideração teológica predominantemente no nível da reflexão teórica, esquecendo assim as experiências humanas concretas de sofrimento, pobreza, opressão, que formam o contexto da recepção humana da revelação de Deus. Contra o paradigma idealista transcendental na teologia, Metz faz apelo a um paradigma pós-idealista que ele mesmo vem desenvolvendo sob a égide da recente teologia política¹⁸.

¹⁶ Cf. EICHER, Peter. *Offenbarung*, op. cit., p. 542.

¹⁷ Citado em EICHER, op. cit., p. 453.

¹⁸ METZ, Johan Baptist. *Zum Begriff der neuen politischen Theologie: 1967-1997*. Mainz: grünwald, 1997, p. 105.

Uma segunda crítica ao conceito de revelação de Rahner refere-se à ausência de uma hermenêutica textual crítica em sua obra¹⁹. A conexão entre revelação transcendental e revelação categorial, ou seja, entre revelação universal e revelação histórica, deve permanecer problemática enquanto a mediação da linguagem na revelação não for considerada com propriedade. Pois, não somente o Concílio Vaticano II se ressentiu de um pronunciamento sobre a hermenêutica textual crítica. Tampouco Rahner, enquanto um de seus mais importantes orientadores, chegou a desenvolver uma tal hermenêutica crítica²⁰.

Gostaria de voltar-me agora para a obra de Paul Ricoeur que contribuiu enormemente para uma reflexão sobre a hermenêutica textual e para o conceito de revelação.

A contribuição de Paul Ricoeur para a teologia crítica da revelação

Paul Ricoeur afirmou repetidas vezes a sua convicção de não misturar filosofia e teologia. Ele quer “permanecer fiel ao antigo pacto por ele feito anteriormente de que as fontes não filosóficas de sua convicção não deveriam misturar-se com os argumentos de seu discurso filosófico”²¹. Seu interesse pela revelação não era de natureza teológica mas, de acordo com sua reconstrução autobiográfica, estava ligado às suas “intermitentes incursões no campo da exegese bíblica”²². Essas incursões deram origem aos seus interesses pela questão da narrativa. Pode-se argumentar que seu alto apreço pelas tarefas exegéticas e, eu ousaria dizer, o pouco apreço pelo discurso da teologia sistemática estão relacionados com seu

¹⁹ EICHER, P. *Offenbarung*, op. cit., p. 405: „Rahner fehlt eine Hermeneutik des Textes“.

²⁰ Cf. Também JEANROND, Werner G. *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*. Trans. Thomas J. Wilson, Dublin: Gill and Macmillan, 1988, p. 6-8. Para ser justo com Rahner, deve-se dizer que ele tornou-se posteriormente ciente desse problema. Encontrei-me com ele em 1978, na minha cidade natal Saarbrücken. Ele me encorajou a continuar meus estudos sobre a hermenêutica da linguagem e do texto, dizendo que, infelizmente, ele não chegou a empreender um tal trabalho.

²¹ RICOEUR, P. “Intellectual Autobiography”, in: HAHN, Lewis Edwin (Ed.). *The Philosophy of Paul Ricoeur*. The Library of Living Philosophers XXII, Chicago and La Salle: Open Court, 1995, p. 1-53, p. 50.

²² Ibid, p. 41.

excessivo interesse pela linguagem da fé e seus vários gêneros literários fundados nos discursos da Bíblia.

Ao invés desse ponto de partida até certo ponto muito restrito para se discutir a questão da revelação, o tratamento filosófico-exegético de Ricoeur do conceito de revelação parece-me de grande importância, não somente no sentido de formas novas e mais críticas de teologias bíblicas²³ mas também para a reflexão sistemática central sobre a revelação.

Como teólogo, não partilho das mesmas restrições com as quais Ricoeur concebe a relação entre filosofia e teologia. Sem nenhuma pretensão de responder ao debate interno que caracteriza a discussão em França das questões religiosas ao longo do século XX, gostaria de aproveitar livremente os exames e esclarecimentos filosóficos, sem temer com isso ferir a integridade de minha empresa intelectual²⁴.

Já em 1970, Ricoeur buscara “restabelecer um conceito de revelação e um conceito de razão que, sem coincidirem, possam ao menos sustentar uma relação dialética livre e juntos gerar algo como uma compreensão da fé”²⁵. Para Ricoeur, revelação nem é um estágio mais puro e mais primitivo da razão e nem o que eventualmente se vê engolido por uma espécie de superconceito (como no espírito absoluto de Hegel). Revelação deve ser tratada, bem mais, *sui generis*. Como tal, parece pertencer ao discurso da fé ou à profissão de fé²⁶.

Ricoeur discute cinco exemplos de discurso da fé, a saber, cinco formas de escritura bíblica: profética, narrativa, prescritiva, de sabedoria, e o discurso hímico. Ele acrescenta imediatamente que “os gêneros literários da Bíblia não constituem uma fachada retórica que se poderia eliminar a fim de revelar algum

²³ Cf. JEANROND, W.G. *The Significance of Revelation for Biblical Theology*, op. cit.

²⁴ Para uma breve discussão da atitude de Ricoeur face à teologia em seu contexto francês, cf. MONGIN, Olivier. *Paul Ricoeur*. Paris: Seuil, 1994, p. 200-204.

²⁵ RICOEUR, P. *Essays on Biblical Interpretation*. op. cit., p. 73.

²⁶ *Ibid*, p. 74.

conteúdo de pensamento indiferente ao seu veículo literário²⁷. Tanto forma como conteúdo são importantes para essa expressão textual particular. Assim, não se pode reduzir as diferentes formas dos textos bíblicos a simples categorias de revelação, que culminariam no filtro de um certo conteúdo doutrinário. Deve-se, ao invés, reconhecer “o conceito polissêmico e polifônico de revelação”²⁸. Revelação não é um conceito monolítico mas pluralista, polissêmico e extremamente análogo quanto à forma²⁹. Assim, seria um erro falar sobre “a revelação bíblica”³⁰.

Ricoeur rejeita todas as reduções apressadas da revelação a formas proposicionais. Isso não significa porém que ele subjetiva ou psicologiza a revelação. O que ocorre é com efeito o contrário: ele quer descobrir a dimensão objetiva da revelação mas isto só é possível se revelação não for rapidamente identificada com o sentido corriqueiro de conhecimento³¹. Falar de dimensão objetiva da revelação não implica em que se equacione revelação com conhecimento. Revelação divina é, na verdade, um tipo de conhecimento limitado porque “aquele que revela a si mesmo [Deus] é também aquele que se vela a si mesmo”³². Nesse sentido, Ricoeur sugere que se fale de revelação em termos de uma “idéia-limite”³³.

Com referência à passagem de Êxodo 3, isto é, ao encontro de Moisés com Deus na sarça em chamas, Ricoeur advertiu repetidas vezes que não se deve passar de um teologia do nome para uma identificação onto-teológica da existência de Deus (na qual o sentido da narração e da profecia ver-se-ia sublimado e racionalizado. A dialética do Deus abscondito que revela a si mesmo – a dialética nuclear da revelação – ficaria assim dissipada num conhecimento do ser e numa

²⁷ Ibid, p. 91.

²⁸ Ibid., p. 92.

²⁹ Ibid., p. 75.

³⁰ Ibid., p. 92.

³¹ Ibid., p. 93.

³² Ibid., p. 93.

³³ Ibid.

compreensão da providência”³⁴. O ponto chave dessa advertência não reside em eliminar da tradução do Êxodo 3:14, “Eu sou aquele que sou”, todos os traços do verbo “ser” e como um resultado de um pensamento sobre Deus, como no caso do trabalho de Jean-Luc Marion, assumir um Deus sem o ser³⁵. A questão está, ao contrário, em apreciar a natureza polissêmica do verbo “ser”, em toda tradução adequada e relacionada com um pensamento sobre Deus³⁶. Ricoeur insiste em que “dizer que o Deus que revela a si é um Deus abscondito é confessar que revelação nunca pode constituir um corpo de verdades de que uma instituição possa vangloriar-se ou orgulhar-se de possuir”³⁷. Ricoeur rejeita todas as tentativas de instrumentalizar a revelação em função de outros interesses. Ele pretende, ao invés, “reconduzir a idéia de revelação para um nível mais originário do que o nível da teologia, o nível de seu discurso fundamental”³⁸.

Embora concorde com a definição de revelação proposta por Ricoeur de conceito-limite caracterizado por dimensões polissêmicas, pluralistas e analógicas, e também com sua insistência em que não se deve dissolver os gêneros bíblicos em noções da teológica sistemática, sinto dificuldades com sua noção de teologia. Como se pode isolar um discurso pré-teológico nos textos bíblicos? Não será todo o espectro de expressões bíblicas um testemunho da grande variedade do pensamento teológico na Bíblia? Será que o tipo de teologia contra a qual Ricoeur procura proteger o discurso fundamental da fé é aquela espécie de teologia monolítica (por exemplo, neotomista) da qual também a maior parte dos teólogos busca libertar-se num discurso genuíno de fé? Não consigo ver porque o discurso da fé deva separar-se de suas dimensões reflexivas, manifestas, por exemplo, na narrativa de Moisés na sarça em chamas. Não será a ação da força polissêmica

³⁴ Ibid, 94.

³⁵ MARION, Jean-Luc. *God without Being*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

³⁶ Ver RICOEUR, Paul ; LACOQUE, André. *Penser la Bible*. Paris: Seuil, 1998, p. 370 e RICOEUR, P. *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 1994, p. 355-366.

³⁷ RICOEUR, P. *Essays on Biblical Interpretation*. op. cit. p. 95

³⁸ Ibid., p. 96.

da linguagem precisamente o triunfo da boa teologia, uma teologia que pensa sobre os testemunhos das manifestações de Deus na história e que não esquece a) a natureza histórica de tal pensamento e b) a dialética da revelação e desvelamento ao referir-se às manifestações de Deus? Após levantar essa simples questão, gostaria de retornar ao meu exame do conceito de revelação. Como vimos, revelação acontece nos limites ou na interface de fé e razão. Ela também desvela uma compreensão mais ampla da verdade que ultrapassa o conceito tradicional de verdade como mera adequação e verificação. A verdade que a revelação desvela é a verdade da manifestação. Ricoeur examina a revelação como manifestação atentando à função do discurso poético no ato da recepção dos textos bíblicos. Ele ressalta o fato de a função poética da linguagem

.... apontar para a obliteração da função referencial comum, ao menos quando a identificamos com a capacidade de descrever objetos familiares da percepção ou objetos que somente a ciência pode determinar mediante seus critérios de medida. O discurso poético suspende essa função descritiva. Ela não aumenta diretamente nosso conhecimento dos objetos³⁹.

Mais do que um adicional em nossa lista dos fatos, a linguagem poética e somente ela restaura uma nova relação com a realidade, uma relação que Ricoeur descreve em termos tais que “participação-em” ou “pertença-a” uma ordem de coisas “que precede nossa capacidade de nos opor às coisas tomadas como objetos que se contrapõem a sujeitos”⁴⁰. A linguagem poética transforma nossas relações no mundo à medida que nos permite ver de maneira nova o que se mostra para nós a partir de si mesmo. “Nesse sentido de manifestação, a linguagem é, em sua função poética, um “veículo de revelação”⁴¹.

Um arquiinimigo de uma tal manifestação é a ambição do ser humano de criar-se a si mesmo, de autoconstituir-se⁴². O próprio da manifestação é exigir a estratégia hermenêutica que permite ao sujeito que lê (ou escuta) tornar-se um si-mesmo

³⁹ Ibid., p. 100.

⁴⁰ Ibid., p. 101.

⁴¹ Ibid., p. 102.

⁴² Ibid., p. 109.

mediante a transformação que ocorre no ato da leitura (ou escuta) dos textos poéticos e, assim, potencialmente reveladores da Bíblia.

Numa ocasião anterior, Ricoeur definiu o tema fundamental da revelação como

Esse despertar e esse chamado para adentrar o coração da existência, da imaginação do possível. As possibilidades estão abertas para [homens e mulheres] que fundamentalmente constituem o que se revela. O revelado como tal é uma abertura para a existência, uma possibilidade de existência⁴³.

O teólogo americano Kevin Vanhoozer comenta o conceito de Ricoeur de revelação da seguinte maneira:

Embora Ricoeur soe como um seguidor do teólogo Karl Barth ao insistir em que filosofia começa na escuta de uma palavra primordial, a sua crença em que a linguagem poética “revela” mundos trai o conteúdo mais profundo da teologia de Barth. (...) Atribuindo à palavra poética a função sacramental da transcendência manifestativa, Ricoeur apaga a distinção entre natureza e graça, tão importante para Barth⁴⁴.

Vanhoozer prossegue acusando Ricoeur do mais extremo crime que um teólogo neobarthiano poderia cometer, aquele de sucumbir à *analogia entis* e isso duplamente: em primeiro lugar, Ricoeur cola revelação à forma narrativa e, em segundo, interpreta as narrativas bíblicas como aberturas de um mundo já sempre cheio de presença divina, assim “sacralizando a hermenêutica secular”⁴⁵. Gostaria de fazer um breve comentário a essas duas acusações.

É correto que Ricoeur cola a revelação à linguagem, mas não é correto afirmar que ele cola a revelação somente a formas narrativas. Como já se observou anteriormente, Ricoeur reconhece possibilidades revelatórias em ao menos cinco formas de discurso bíblico. Em segundo lugar, Vanhoozer está certo em dizer que Ricoeur vê uma conexão essencial entre a visão da revelação e a da hermenêutica, mas não consigo ver como Ricoeur “sacraliza a hermenêutica

⁴³ *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work*, Boston: Beacon Press, 1978, p. 237. O ensaio em questão, intitulado “The Language of Faith”, data de 1973.

⁴⁴ VANHOOZER, Kevin J. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 180.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 181.

secular”. Observo, ao contrário, e isso de forma aquiescente a insistência tão freqüente de Ricoeur em que a hermenêutica bíblica relaciona-se dialeticamente com a hermenêutica geral e nunca deve reclamar um status sagrado particular. Desse modo, Ricoeur insiste em que nenhuma forma de teologia pode clamar por um status sagrado ou por uma prerrogativa extra-hermenêutica ou ainda por uma via direta para Deus, sem aceitar os desvios constituídos pela condição lingüística partilhada por todos os humanos *non volens*.

De acordo com Ricoeur, duas posições relativas à revelação devem ser rejeitadas como não críticas: em primeiro lugar, a que proclama o acesso direto à revelação de Deus e assim pretende passar ao largo da condição hermenêutica da humanidade. E em segundo, a que proclama o poder do si-mesmo humano em desvelar a verdade dos textos sem ao mesmo tempo estar preparado para transformar-se no próprio ato da leitura.

Em seus inúmeros trabalhos sobre hermenêutica, mais significativamente em *Tempo e Narrativa*, Ricoeur refletiu sobre a força desveladora do mundo inerente ao textos no ato de sua leitura⁴⁶; numa obra mais recente, *Soi-même comme un autre*, ele considerou a hermenêutica do si-mesmo⁴⁷. Sem que me seja possível discutir de forma detalhada essas obras no âmbito do presente artigo, gostaria de enfatizar ao menos dois resultados das reflexões de Ricoeur: no ato da leitura, o leitor está envolvido com um número de movimentos afins, que culminam na experiência de “refiguração”. Refiguração significa que o mundo do leitor transforma-se no ato da leitura e que, conseqüentemente, ele deve reorganizar-se seguindo o convite do texto⁴⁸. Nesse sentido, o leitor de um texto torna-se o leitor de si mesmo⁴⁹. Em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur considerou esse processo

⁴⁶ RICOEUR, Paul. *Time and Narrative*. 3 vol., Chicago: University Chicago Press, 1984-88. Para uma breve discussão a respeito do desenvolvimento da teoria hermenêutica de Ricoeur, cf. JEANROND, Werner G. *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, SCM, Londres, 1994, p. 70-77.

⁴⁷ Paul Ricoeur. *Oneself as Another*, Chicago, University Chicago Press, 1992.

⁴⁸ Id. *Time and Narrative*. vol. 3, op. cit., p. 100.

⁴⁹ Cf. RICOEUR, P. *Intellectual Autobiography*. op. cit., p. 47.

de devir de si mesmo [*Selbstwerdung*] de maneira ainda mais acurada. Ele distingue entre o ego e o si-mesmo. O si-mesmo pode tornar-se autêntico, somente como resultado de uma complexa travessia ao longo da qual o si-mesmo torna-se um outro.

Para a reflexão teológica sobre a revelação divina, as reflexões filosóficas de Ricoeur sobre a revelação, a leitura, a identidade narrativa e o devir de si mesmo [*Selbstwerdung*] são de grande relevância porque demonstram a natureza mediada de toda revelação divina. Enquanto experiência de Deus pelo si-mesmo, a revelação tem um preço: toda interpretação textual convida o leitor a ver o seu mundo à luz de uma nova experiência de realidade mediada pelo texto no ato mesmo de sua leitura. Todos os testemunhos de revelação, textuais ou de outras formas, carecem de interpretação e isso significa que eles precisam de novos intérpretes que queiram assumir a sua subjetividade no ato da interpretação capaz de transformar essa mesma subjetividade então assumida. A leitura de textos bíblicos requer leitores que abram os seus si-mesmos no intuito de encontrar o testemunho da presença de Deus⁵⁰. Assim, como toda atividade hermenêutica, a revelação através da leitura bíblica possui tanto a dimensão subjetiva quanto a objetiva, as quais devemos encontrar com vistas a liberar uma visão nos novos modos de ser no mundo na presença de Deus⁵¹.

A natureza hermenêutica da revelação

Nesse artigo, tentei mostrar que a teologia cristã contemporânea coloca uma grande ênfase na revelação enquanto chave para a sua reflexão acerca da presença de Deus no mundo. Vimos que Karl Rahner distinguiu entre revelação natural e revelação autêntica. Ele viu todo o universo como objeto da graça e todas as relações dentro do universo como indicadores potenciais da autocomunicação de Deus na história. Todavia, a revelação específica ou autêntica teve lugar na história da salvação inaugurada com a vocação de Israel,

⁵⁰ Sobre a hermenêutica do testemunho, empreendida por Ricoeur, cf. Id. *Essays on Biblical Interpretation*, op. cit., p. 119-154.

⁵¹ Para uma discussão do conceito de presença de Deus, ver JEANROND, Werner G. *Gudsnärvaro: Teologiska reflexioner*, 1. Lund: Arcus, 1998.

culminando no acontecimento de Jesus Cristo pelo qual os devotos da fé cristã acedem a todas as demais experiências possíveis da revelação de Deus no mundo. Nos cristãos bíblicos encontramos o acervo de testemunhos da revelação de Deus na história.

Todavia, nem Rahner nem o Concílio Vaticano II refletiram suficientemente sobre as condições hermenêuticas para a apropriação dos testemunhos bíblicos da revelação de Deus ou sobre as condições hermenêuticas para o processo revelacional. Aqui, o pensamento de Paul Ricoeur sobre a hermenêutica textual e sobre a hermenêutica do si mesmo oferecem uma contribuição valiosa. Não obstante a sua reserva relativa à teologia, Ricoeur refletiu sobre o conceito de revelação e sobre a relação entre hermenêutica bíblica e a hermenêutica em geral. Para Ricoeur, a revelação bíblica “é um traço característico do mundo bíblico proposto pelo texto”⁵². O processo de revelação bíblica segue as mesmas regras hermenêuticas que qualquer outro ato de interpretação textual. Ademais, todo ato de interpretação textual pode constituir uma ocasião para uma visão radicalmente nova do mundo, de maneira que Ricoeur chega a falar de “revelação”⁵³. A questão de como determinar que a nova abertura de texto, mundo e si-mesmo torna-se uma instância de revelação cristã só pode, de certo, decidir-se em relação à tradição cristã do testemunho da auto-revelação de Deus em Israel, Jesus Cristo e na Igreja. Por isso, Ricoeur recomenda uma hermenêutica do testemunho como um aliado necessário de toda hermenêutica da revelação⁵⁴. Em um grande número de ensaios, Ricoeur refletiu particularmente sobre o testemunho bíblico da natureza da autocomunicação de Deus e de sua recorrente

⁵² RICOEUR, P. *Essays on Biblical Revelation*, op. cit., p. 107.

⁵³ Sobre essa questão, cf. o tratamento minucioso da posição de Ricoeur face ao problema da revelação e hermenêutica bíblica, dado pelo acadêmico finlandês Björn Vikström, *Verkligheten öppnar sig: Läsning och uppenbarelse i Paul Ricoeurs bibelhermeneutik*. Åbo: Åbo Akademis Förlag, 2000. O livro contém um extenso resumo em inglês. Vikström assume a posição de que a noção de revelação defendida por Ricoeur baseia-se na sua pré-compreensão religiosa de mundo enquanto a boa criação de Deus.

⁵⁴ Para um balanço do significado da noção de testemunho, cf. a introdução de Lewis S. Mudge a RICOEUR, Paul. *Essays on Biblical Interpretation*, op. cit., p. 1-40. Cf. Também nota 50 do presente artigo.

busca de nomear a Deus. A narrativa do encontro de Moisés com Deus na sarça em chamas atraiu particularmente a sua atenção. O que significa nomear a Deus? E como o nomear de Deus relaciona-se com o a afirmação joanina de que Deus é amor? Ricoeur admite que em ambas as instâncias o nomear de Deus já implica um “pensamento autenticamente especulativo”⁵⁵. Considero essa sua visão reconfortadora para o meu entendimento do pensamento teológico.

Com respeito tanto à revelação em sentido geral como particular e igualmente no tocante a como ambas estão conectadas, os conceitos de Rahner e de Ricoeur estão proximamente relacionados, embora, como chegamos a ver, distingam-se quanto à sua consciência hermenêutica.

Por fim, gostaria de levantar a questão de como diferentes (hifenação) experiências em comunidades de leitores podem afetar o processo de revelação. Teólogos políticos, teólogos da libertação, teólogos feministas, ecológicos, teólogos homossexuais, teólogos do Vaticano, neo-ortodoxos, neobarthianos e pós-liberais, teólogos do diálogo global, pós-modernos, confessionais, ecumênicos, correlacionais, pós-coloniais e muitos outros teólogos enfatizam as experiências particulares e contextuais de mundo e as circunstâncias particulares nos quais se dá a relação com a autocomunicação de Deus. A pluralidade de contextos e experiências (que Ricoeur chama por vezes de ‘prefiguração’) já ofereceram várias novas trajetórias de apropriação tanto dos textos bíblicos como de outros fenômenos em nosso mundo. A decisão que todos esses teólogos fazem face é se eles desejam atravessar o longo caminho do encontro da abertura e desvelamento de Deus na Bíblia e em nosso mundo e a abertura e desvelamento de nosso próprio si-mesmo e comunidades ou se preferem abreviar suas buscas e insistir em que toda revelação dada é final em cada aspecto. O preço para essa última posição é alto: um fechamento da revelação e, respectivamente, um fechamento da apropriação da revelação passada implica o fechamento de si-mesmo e da comunidade contra ulterior desenvolvimento, implicando assim alguma forma de morte. A primeira alternativa, a via longa e

⁵⁵ RICOEUR, P. *Lectures 3*. op. cit., p. 364.

cheia de desvios, implica uma aproximação não linear e pluralista da revelação passada, presente e futura bem como novas tentativas de tornar-se humano num mundo agraciado pela presença de Deus.

A revelação mostra novos modos de relacionar-se: com Deus, com outros homens, mulheres e crianças, com a natureza, a história, e consigo mesmo. Merece ser compreendida como um dos conceitos fundamentais da teologia cristã. Ademais, as implicações de um tal entendimento hermenêutico da revelação para a vida espiritual e para a organização da Igreja cristã possuem um amplo alcance e são dignas de serem ulteriormente exploradas⁵⁶.

⁵⁶ Para uma consideração inicial da aproximação hermenêutica do problema da revelação, cf. JEANROND, Werner G. *Call and Response: The Challenge of Christian Life*. Dublin: Gill and Macmillan, 1995. ⁵⁶ DALY, Gabriel. Revelation in the Theology of the Roman Catholic Church, in: AVIS, Paul, *Divine Revelation*. Londres: Darton, Longman and Todd, 1997, p. 26.

⁵⁶ Cf. idem, p. 25.

⁵⁶ Cf. Theologiegeschichte und Dogmatik, in: *Theologische Realenzyklopädie*. vol. 25, Berlim/Nova York: de Gruyter, 1995, p. 146; e EICHER, Peter, *Offenbarung: Prinzip neuzeitlicher Theologie*. Munique: Kösel, 1977. Mais recentemente, um número crescente de teólogos cristãos tem-se voltado para a reflexão trinitária com vistas a estabelecer o seu método teológico. Isso indica uma provável virada de paradigma na teologia.

⁵⁶ EICHER, ibidem, p. 48-57.

⁵⁶ Ibidem, p. 352. Com relação ao conceito de revelação de Rahner e o seu desenvolvimento, cf. RAHNER, K. *Hörer des Wortes*. Munique: Kösel, 1963; idem. *Foundations of Christian Faith*, Londres: Darton, Longman and Todd, 1978, p. 138-175. Para um resumo mais conciso da aproximação de Rahner à questão da revelação, cf. RAHNER, K.; VORGRIMLER, Herbert. *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg: Herder, 1971, p. 265-269.

⁵⁶ RAHNER, K.; VORGRIMLER, Herbert, id. p. 266.

⁵⁶ RAHNER, K.; VORGRIMLER, Herbert, id. p. 267. „Die Geschichte ist also immer u. überall Heils- und Offenbarungsgeschichte“.

⁵⁶ Cf. Rahner. *Schriften zur Theologie*, IX, 2. ed., Freiburg: Herder, 1972, p. 498-515; cf. também JEANROND, Werner G. „Anonymes Christentum“ in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. ed., Tübingen: Mohr-Siebeck, 1998, p. 510-511.

⁵⁶ RAHNER, K.; VORGRIMLER, Herbert, id. p. 268. Cf. Foundations, p. 211s.

⁵⁶ ELIADE, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Nova York e Londres: Harcourt Brace Jovanovich, 1959, p. 1.

⁵⁶ Ver JEANROND, Werner G. „The Significance of Revelation for Biblical Theology“, in: *Biblical Interpretation* 6, 1998, p. 243-257, p. 247ss.

⁵⁶ Paul Ricoeur defende uma posição semelhante ao afirmar “que devemos nos precaver contra a estreiteza de qualquer teologia da palavra, que somente atenta para os eventos lingüísticos” (RICOEUR, P. *Essays on Biblical Interpretation*. Philadelphia: Lewis S. Mudge, Fortress Press, 1980, p. 80).

⁵⁶ DULLES, Avery. Faith and Revelation in Francis Schüssler Fiorenza and John P. Galvin, in: *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*. Dublin: Gill and Macmillan, 1992, p. 89-128, p. 93. Com relação ao Concílio Vaticano II, tenho utilizado um precioso material publicado em JEANROND, Werner G. “The Significance of Revelation for Biblical Theology”, op. cit., p. 249-50.

⁵⁶ RAHNER, K. e VORGRIMMER, H. (Eds.) *Kleines Konzilskompndium*, 10. ed, Freiburg: Herder, 1975, p. 362.

⁵⁶ *Concílio Vaticano II: The Conciliar and Post Conciliar Documents*, Northporth/Nova York: ed. Austin Flannery/O.P. Costello Publishing Company, 1988, vol. 1, p. 755-756.

⁵⁶ Cf. EICHER, Peter. *Offenbarung*, op. cit., p. 542.

⁵⁶ Citado em EICHER, op. cit., p. 453.

⁵⁶ METZ, Johan Baptist. *Zum Begriff der neuen politischen Theologie: 1967-1997*. Mainz: grünwald, 1997, p. 105.

⁵⁶ EICHER, P. *Offenbarung*, op. cit., p. 405: „Rahner fehlt eine Hermeneutik des Textes“.

⁵⁶ Cf. Também JEANROND, Werner G. *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*. Trans. Thomas J. Wilson, Dublin: Gill and Macmillan, 1988, p. 6-8. Para ser justo com Rahner, deve-se dizer que ele tornou-se posteriormente ciente desse problema. Encontrei-me com ele em 1978, na minha cidade natal Saarbrücken. Ele me encorajou a continuar meus estudos sobre a hermenêutica da linguagem e do texto, dizendo que, infelizmente, ele não chegou a empreender um tal trabalho.

⁵⁶ RICOEUR, P. “Intellectual Autobiography”, in: HAHN, Lewis Edwin (Ed.). *The Philosophy of Paul Ricoeur*. The Library of Living Philosophers XXII, Chicago and La Salle: Open Court, 1995, p. 1-53, p. 50.

⁵⁶ Ibid, p. 41.

⁵⁶ Cf. JEANROND, W.G. *The Significance of Revelation for Biblical Theology*, op. cit.

⁵⁶ Para uma breve discussão da atitude de Ricoeur face à teologia em seu contexto francês, cf. MONGIN, Olivier. *Paul Ricoeur*. Paris: Seuil, 1994, p. 200-204.

⁵⁶ RICOEUR, P. *Essays on Biblical Interpretation*. op. cit., p. 73.

⁵⁶ Ibid, p. 74.

⁵⁶ Ibid, p. 91.

⁵⁶ Ibid., p. 92.

⁵⁶ Ibid., p. 75.

⁵⁶ Ibid., p. 92.

⁵⁶ Ibid., p. 93.

⁵⁶ Ibid., p. 93.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁶ Ibid, 94.

⁵⁶ MARION, Jean-Luc. *God without Being*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

⁵⁶ Ver RICOEUR, Paul ; LACOQUE, André. *Penser la Bible*. Paris: Seuil, 1998, p. 370 e RICOEUR, P. *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 1994, p. 355-366.

⁵⁶ RICOEUR, P. *Essays on Biblical Interpretation*. op. cit. p. 95.

⁵⁶ Ibid., p. 96.

⁵⁶ Ibid., p. 100.

⁵⁶ Ibid., p. 101.

⁵⁶ Ibid., p. 102.

⁵⁶ Ibid., p. 109.

⁵⁶ *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work*. Boston: Beacon Press, 1978, p. 237. O ensaio em questão, intitulado "The Language of Faith", data de 1973.

⁵⁶ VANHOOZER, Kevin J. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 180.

⁵⁶ Ibid., p. 181.

⁵⁶ RICOEUR, Paul. *Time and Narrative*. 3 vol., Chicago: University Chicago Press, 1984-88. Para uma breve discussão a respeito do desenvolvimento da teoria hermenêutica de Ricoeur, cf. JEANROND, Werner G. *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, SCM, Londres, 1994, p. 70-77.

⁵⁶ RICOEUR. P. *Oneself as Another*. Chicago: University Chicago Press, 1992.

⁵⁶ Id. *Time and Narrative*. vol. 3, op. cit., p. 100.

⁵⁶ Cf. RICOEUR, P. *Intellectual Autobiography*. op. cit., p. 47.

⁵⁶ Sobre a hermenêutica do testemunho, empreendida por Ricoeur, cf. Id. *Essays on Biblical Interpretation*, op. cit., p. 119-154.

⁵⁶ Para uma discussão do conceito de presença de Deus, ver JEANROND, Werner G. *Guds närvaro: Teologiska reflexioner*, 1. Lund: Arcus, 1998.

⁵⁶ RICOEUR, P. *Essays on Biblical Revelation*. op. cit., p. 107.

⁵⁶ Sobre essa questão, cf. o tratamento minucioso da posição de Ricoeur face ao problema da revelação e hermenêutica bíblica, dado pelo acadêmico finlandês Björn Vikström, *Verkligheten öppnar sig: Läsning och uppenbarelse i Paul Ricoeurs bibelhermeneutik*. Åbo: Åbo Akademis Förlag, 2000. O livro contém um extenso resumo em inglês. Vikström assume a posição de que a noção de revelação defendida por Ricoeur baseia-se na sua pré-compreensão religiosa de mundo enquanto a boa criação de Deus.

⁵⁶ Para um balanço do significado da noção de testemunho, cf. A introdução de Lewis S. Mudge a RICOEUR, Paul. *Essays on Biblical Interpretation*, op. cit., 1-40. Cf. Também nota 50 do presente artigo.

⁵⁶ RICOEUR, P. *Lectures 3*. op. cit., p. 364.

⁵⁶ Para uma consideração inicial da aproximação hermenêutica do problema da revelação, cf. JEANROND, Werner G. *Call and Response: The Challenge of Christian Life*. Dublin: Gill and Macmillan, 1995.

COMENTÁRIOS

COMENTÁRIO “ESPECULATIVO” ACERCA DA OBJETIVAÇÃO

*Hermógenes Harada**

INTRODUÇÃO

Na palavra *comentário* se acha a palavra *mente*, em latim, *mens, -tis*.¹ Na Idade Média a palavra *mens* indicava o grau mais sublime do intelecto humano que entrava em contacto com Deus. Daí, o uso da palavra *mens, -tis* na obra de São Boaventura, que fala da ascensão da alma através de inúmeros degraus da ordenação dos seres para dentro de (*in com ac.*) Deus: *Itinerarium mentis in Deum*. Infelizmente, a conotação da palavra *mens*, do título do nosso *comentário* pouco tem a ver com tal grau de compreensão e intuição espiritual. A *mente* do nosso *comentário* não passa da *mente* no sentido mental, sim na acepção já pejorativa de fantasioso, flutuante pela escassez de fundamentação objetivo-real. Mais ou menos nessa direção vai também, hoje, a palavra *especulação* e *especulativo*. A seguinte “especulação”, embora não chegue a ser totalmente fantasiosa, não está muito com pé no chão. “Avoa” de modo pouco responsabilizado sobre o pesado tema *objetivação*, tratado na carta enviada por Heidegger para o simpósio teológico sobre *O problema de um pensar e falar não objetivantes na teologia, hoje*, realizado na Drew-University, Madison, USA, de 9 a 11 de abril de 1964.²

* Pesquisador da Faculdade de Filosofia S. Boaventura.

¹ WALDE, A.; HOFFMANN, J.B. *Latínisches Etymologisches Wörterbuch*. 5ª ed., Vol. II M-Z, Carl Winter. Heidelberg: Universitätsverlag, 1972, p. 69.

² Nesse mesmo número da revista *Scintilla*, foi publicada a tradução, muito boa, feita pela Profª Márcia Cavalcanti, dessa carta. O trecho da carta que usamos no nosso *comentário* segue uma tradução feita por nós para o uso imediato desse *comentário*. Ela, aliás, não é boa, difere um pouco, no uso de algumas palavras da tradução da Profª Márcia. Mas, apesar de tudo, a deixamos assim, mesmo defasada, porque está presa à tonância de arazoados “mentados” no nosso *comentário*.

Portanto, trata-se de uma espécie de castelo no ar, tendo por ponto de referência, à guisa de pretexto, alguns trechos da mencionada carta.

TEXTO

Objetivar é fazer algo objeto, pô-lo como objeto e somente assim o representar. E o que significa objeto? Na Idade Média *obiectum* significava o que é lançado e mantido ao encontro, em face do aperceber, da imaginação, do julgar, desejar e mirar. Em contraste com isso *subiectum* significava o *hypokeimenon*, o prejacente a partir de si (não o que é levado ao encontro através de um representar), o presente, p. ex. as coisas.³ Em comparação com a nossa significação usual hoje, a significação das palavras *subiectum* e *obiectum* é justamente a inversa: *subiectum* é o para si (objetivamente) existente, *obiectum*, o apenas (subjeticamente) representado.

Em conseqüência da transformação do conceito de *subiectum* por Descartes (cf. Holzwege, p. 98ss), também o conceito de objeto veio a se transformar. Para Kant, objeto significa: o contra-posto⁴ existente da experiência das ciências naturais. Cada objeto é o contra-posto, mas nem todo contra-posto (p. ex. a coisa em si) é um possível objeto. O imperativo categórico, o ter que ser ético, o dever não são objetos da experiência das ciências naturais. Pelo fato de se pensar sobre eles, de no agir serem eles intencionados, não se tornam por isso objetivados.

Quando, p. ex., estamos sentados no jardim e nos regozijamos diante das rosas floridas, não fazemos da rosa um objeto nem sequer um contra-posto, i. é, um algo tematicamente representado. Quando, pois, na fala silente estou devotado ao rubro esplendor da rosa e sigo no pensar o ser rubro da rosa, esse ser rubro não é nem objeto nem coisa nem um contra-posto como rosa a florir. A rosa está no jardim, balança talvez ao sabor do vento. O ser rubro da rosa, porém, não está nem no jardim nem pode balançar ao sabor do vento. Entrementes, eu o penso e dele falo, nisso em que eu o nomeio. Assim, se dá um pensar e falar, que de nenhum modo objetiva nem contra-põe.

Eu posso considerar esta estátua de Apolo no museu em Olímpia, quiçá como um objeto das ciências naturais no seu representar. Posso calcular fisicamente o mármore em vista do seu peso; posso pesquisar o mármore em referência à sua propriedade química. Mas

³ As coisas = *Die Dinge*.

⁴ O termo alemão é *Gegenstand*. *Gegen* se refere de alguma forma ao *Gen*. *Gen* é como numa paisagem a imensidão que se abre e se ergue em direção ao céu aberto diante de nós e nos vem ao encontro, envolvendo-nos na sua dinâmica vastidão. *Stand* vem do verbo *stehen*, e indica o erguer-se e tomar pé, a partir e dentro da imensidão aberta como uma das suas concreções insistentes, constituindo-se como elementos estruturantes de toda uma paisagem. Em lugar de *Gegen* colocamos em português *ante*, no sentido de em face de, ao encontro à face.

esses pensar e falar objetivantes não miram o Apolo, como ele se mostra na sua beleza e nela aparece como a mira de Deus.

COMENTÁRIO

“Objetivar é fazer algo objeto, pô-lo como objeto e somente assim o representar”. *Algo* é aqui ente, no sentido o mais abrangente possível; indica todos os entes atuais e possíveis.

Fazer é exercer uma ação de efetuação, de efetivação, de tal sorte que ente se torne objeto. E colocá-lo, posicioná-lo como ob-jecto. Assim, ente se põe de pé e se firma *como* objeto, e somente *como* tal se torna de novo presente, é representado, é a-presentado. Aqui a palavra do texto original alemão é *vorstellen*. *Vorstellen* usualmente significa representar, apresentar. Literalmente, porém, diz: colocar em frente, para frente, diante de. E *stellen* é colocar, mas pode conotar ação de pôr alguém ou algo sob a coação de uma determinação. No uso corrente, objetivar pode significar também tornar objetivo, i. é, tornar real ou existente objetivamente, materializar ou efetivar, ou também ter por fim, colocar como meta de um pre-tender.

Diante dessas acepções do termo *objetivação*, muitos de nós tentaríamos entendê-las mais ou menos assim: na realidade em si, diante, ao lado, ao redor de nós há coisas, produtos da natureza. Mas usando essas coisas dadas pela natureza como material, o homem fabrica objetos ou, também, as posiciona, transformando-as em objetos para determinados fins do interesse humano. Objetivar aqui significa, então, objetificação, fazer do ente objeto, para um determinado fim, meta ou objetivo, dado pelo homem. Essa nossa compreensão da objetivação como objetificação, embora esteja incluída na explicação do texto, não diz bem o que ele quer dizer com objetivação e seu objeto.

Segundo o texto, o termo *objeto (obiectum)* se dá em dois modos diferentes. A diferença no modo de ser do *obiectum* também diferencia o que se deve entender por *subiectum*. O texto fala, pois, da compreensão do *obiectum e subiectum* uma vez na Idade Média e outra vez na nossa Época Moderna.

Na Idade Média *obiectum* significava o que é lançado e mantido ao encontro, em face do aperceber, da imaginação, do julgar, desejar e mirar. Em contraste com isso *subiectum* significava o *hypokeimenon*, o prejacente a partir de si (não o que é levado ao encontro, através de um representar), o presente, p. ex., as coisas.

Na nossa Época Moderna a objetivação se caracteriza, num sentido inverso ao da Idade Média, em significar *subiectum* como o *para si (objetivamente) existente*, e *obiectum* como o *apenas (subjetivamente) representado*. Esse modo de entender tanto *subiectum* como *obiectum* é conseqüência da transformação do conceito de *subiectum* operada por Descartes. Na seqüência dessa transformação, “*para Kant objeto significa: o contra-posto existente da experiência das ciências naturais*”.

Objeto

Segundo o texto de Heidegger, há importante diferença na significação entre a acepção do *subiectum* e *obiectum* na Idade Média e a acepção dos mesmos depois da transformação operada na compreensão do *subiectum* através de Descartes. Aquela pode se chamar *coisa-substância* e esta *objeto-representação*. Aqui, examinemos mais o *obiectum* medieval, a coisa-substância e o seu modo de ser, e deixemos para uma outra ocasião o exame do objeto-representação.

Na Idade Média uma das categorias fundamentais para a compreensão do ente no todo era *substância*. A palavra substância é tradução latina do *hypokeimenon* grego. Aqui, *objeto significava o que é lançado e mantido ao encontro, em face do aperceber, da imaginação, do julgar, desejar e mirar*. E correspondendo a essa compreensão do objeto, sujeito significava coisa-substância. A dinâmica de efetuação da coisa-substância, o *subiectum* medieval, com o correspondente *obiectum* medieval, a coisa, não poderia ser chamada propriamente de objetivação. Pois se reserva a palavra *objetivação* e *objeto* de preferência para a dinâmica de efetivação do *subiectum* do representar como sujeito agente e do *obiectum* como o representado, na nossa época moderna. A efetivação coisa-substância tem como resultado coisa ou substância. A coisa é diferente do objeto.

E o homem, enquanto “recepção”⁵ dessa efetivação coisa-substância e sua coisa, é diferente do homem, “sujeito e agente” da objetivação do objeto-representação. Desta última se diz, portanto: objetivar “*é fazer algo objeto, pô-lo como objeto e somente assim o representar*”.

Para nós hoje, sujeito indica o ente humano. Na gíria, juntamente com o *cara*, *sujeito* significa um individuo humano determinado, mas numa denominação “neutra”. Na Idade Média sujeito, *subiectum* era equivalente à *substantia*, substância, à coisa, e *significava o hypokeimenon, o prejacente a partir de si (não o que é levado ao encontro, através de um representar), o presente, p. ex., as coisas*.

O sujeito medieval, i. é, a substância, a saber, a coisa, quando *lançado e mantido ao encontro, em face do aperceber, da imaginação, do julgar, desejar e mirar*, se chamava *obiectum, objeto*.

Coisa não é objeto

Nós temos dificuldade de entender de que se trata, quando o texto chama o *subiectum*, i. é, a substância de *hypokeimenon*. Pois, hoje, entendemos tanto o *subiectum* como também o *obiectum* medieval (substância-coisa) não a partir da *substantia*, da *hypokeimenon*, da pre-jacência, mas a partir da compreensão da substância como objeto da representação do homem como sujeito, no sentido da nossa Época Moderna. Tentemos brevemente livrar-nos desse pré-conceito moderno da compreensão da substância, pois compreender bem, com mais precisão de que se trata quando o medieval diz *subiectum, substantia* a modo do *hypokeimenon*, pode-nos facilitar a ver um “tipo” de “objetivação” diferente da nossa, e compreender melhor o que na fenomenologia quer dizer essa coisa que é descrita como fenômeno ou *o em se mostrando, ele mesmo, o aberto*, que os gregos chamavam também de *on*, i. é, ente.

⁵ Aqui a expressão “sujeito e agente” não é muito adequada, pois ela é reservada para o outro modo de objetivação do objeto-representação. Para a existência humana medieval, talvez seja mais viável “receptor”.

A nossa compreensão usual da coisa como substância e acidente, mesmo em certos manuais de filosofia medieval, parece ser a mistura de uma compreensão, bastante defasada, da substância medieval como *hypokeimenon* e da compreensão defasada do objeto-representação, no nível de “o contra-posto existente de experiência das ciências naturais”. Pois entendemos substância como um quê permanente, imutável, núcleo, cerne, que *está sob* (sub-stância), debaixo de um conjunto de acidentes, que vêm e vão, que são propriedades não essenciais, passageiras e mutáveis. Esse quê-núcleo é algo como um ponto, duro, compacto, o atômico. Essa compreensão é o último resquício da compreensão da substância já deficiente como essa ou aquela coisa maciça, o bloco, algo espesso, denso, substancial.

Se, porém, tentarmos compreender o *subiectum* e o *obiectum* a partir da substância medieval sem a pré-conceituosa mistura do antigo e do moderno, ambos defasados, ouvindo o que a palavra grega *hypokeimenon* nos quer dizer, percebemos que coisas não são blocos, núcleos, isto, aquilo, ali, lá, acolá, mas sim *prejacência*.

Na língua portuguesa não existe a palavra *prejacência*. O verbo *jazer* vem do latim *iacere*; assim é possível formar o verbo *prejazer*, e dali *prejacência*. E significaria mais ou menos o que o verbo grego *hypokeisthai* significa, a saber, estar assentado, bem repousado, fundado e ajustado em si mesmo. Esse sentido ainda está vigente no adjetivo *substancial* em português. Alguns exemplos de substância (*hypokeimenon*) nesse sentido seriam, então, montanha, imensidão que se estende como planície, um filhote de porco que nasceu redondinho, perfeito, uma obra bem acabada, perfeita, uma pessoa bem assentada em si, madura, confiável, justo e reto. Portanto indica o assentamento, a integração, o ajustamento bem feito dentro de um todo, como atinência e pertença à totalidade prejacente da realidade ali estendida, imensa, profunda e bem consumada. Substancial é, pois, o contrário de avoadado.

Mas em que sentido? Quando uma imensa extensão se espraia e jaz diante e ao redor de nós, como, p. ex., numa chapada, onde não somente temos a sensação

da extensão horizontal, mas ao mesmo tempo a extensão possui peso; é como se o todo da imensidão subisse do fundo e se abrisse como vastidão bem assentada no profundo de si mesmo. Esse modo de ser de uma paisagem, onde percebemos a imensidão, profundidade e vigor do sereno estar assentado em si mesmo, para dentro do seu profundo, é dito na palavra *hypokeimenon*, *hypokeisthai*, prejacência, substância. Esse “assentar-se no seu ser”, a prejacência não é isto ou aquilo, não é localizável aqui, ali, como um objeto, mas impregna o todo e cada momento, todas as articulações e partes do todo, está presente como vigência⁶ em todas as coisas que constituem a paisagem, perfazendo em cada qual o seu “erguer-se”, o seu surgir, crescer, consumir-se a partir e para dentro dessa prejacência. São: *os prejacentes a partir e dentro da imensidão, profundidade e vigor da vigência de ser, de si, os presentes*, a saber: *as coisas*. Coisas de tal teor se destacam no seu perfil, *saltam aos olhos* de quem in-habita, mora na estância, bem assentado na imensidão, profundidade e vigor desse modo de ser da prejacência.⁷ Pois tanto as coisas como o homem são entes prejacentes, presentes, cada qual *a seu modo*, junto, na cercania da pregnância do vigor da prejacência. Por isso, substância (*hypokeimenon*) se diz também essência, em grego *ousia*.⁸

Esse modo de ser da prejacência, a substancialidade, vige em todas as coisas para que cada coisa seja cada qual a seu modo substância. E o assentar-se de cada coisa no ser, portanto, a substancialidade de cada coisa, a seu modo, perfaz a identidade diferencial de cada coisa enquanto substância, i. é, prejacência do vigor, a tornar-se, em sendo, concreções, coisas ou entes, no seu todo, a saber, cada vez um mundo. A grande dificuldade de nos mantermos na precisão da compreensão do que seja tudo isso que estamos falando consiste em sempre de

⁶ Cf. a tradução da Profª Márcia.

⁷ Por isso, segundo Heidegger, *obiectum* para os medievais, i. é, para a ontologia substancialista é “o que é lançado e mantido ao encontro, em face do aperceber, da imaginação, do julgar, desejar e mirar”, i. é, o que salta aos olhos.

⁸ Estância, *parousia*.

novo objetivarmos "à la representação", no nosso sentido atual da metafísica da subjetividade, a prejacência, a substância como esta ou aquela coisa-bloco, mas também ao mesmo tempo, de representarmos a prejacência que impregna e integra todas as coisas e cada coisa, como algo espacial, extencional, a modo da extensão quantitativo-geométrica etc. Mas, então, como é possível *ver, captar, afeta-ser*, ou melhor, *ser tocado* sem representar, sem objetivar, sem nada de intermédio, assim direta e simplesmente? Não há resposta para essa pergunta a não ser: *em sendo simples e imediatamente ver, captar, afetar-se, ser tocado*. Pois aqui *ver, captar, afetar-se, ser tocado* não é outra coisa do que de imediato e simplesmente ser presente, prejacente a seu modo, como ente denominado homem⁹, na pregnância da imensidão, profundidade e vigência da prejacência. Esse ver simples e imediato é como abrir-se de uma paisagem, a "clareira" de fundo livre a partir e dentro da qual cada ente é deixado ser na propriedade do seu ser. Aqui compreender, conhecer não é entrar em contacto com o objeto contraposto como com algo posto a partir do projeto do interesse de um eu ou nós-sujeito, mas é ser coisa junto a e com outras coisas, assentado com elas para dentro da pregnância e integração do todo da prejacência, portanto, conascer, e estar junto no ser coisa-substância, cada coisa, no entanto, na diferença própria, que lhe cabe, que lhe cai bem conforme a intensidade da sua identidade no ser.

Uma paisagem: coisa-substância-*hypokeimenon*

Há uma descrição da existência camponesa que nos pode ilustrar, de modo denso e solto ao mesmo tempo a paisagem dessa prejacência no ser. É apresentada por Heidegger, na obra *A origem da obra de arte*, quando nos mostra o sapato da camponesa de van Gogh.

Diz Heidegger:

⁹Aqui o homem não é o sujeito no nosso sentido hodierno, mas é também substância. Mas substância de nível e intensidade mais pregnante e integrante no assentar-se no ser. Ao ser no nível de maior pregnância e intensidade de ser compreende outras substâncias que não são ele.

Da abertura escura do interior exposto do artefato-sapato encara fixamente a canseira dos passos da labuta. No peso elementar tosco do artefato-sapato está sedimentada a tenacidade do andar lento através dos sulcos extensos e sempre iguais do campo, por sobre o qual sopra um vento cru. Sobre o couro jaz a umidade e a saciedade do chão. Debaixo das solas se arrasta a solidão do caminho do campo para o entardecer poente. No artefato-sapato pulsa o mudo apelo da terra, a silenciosa doação de si do grão maduro e o inexplicável fracasso no ermo escancarado do campo hibernal. Através desse artefato desfila o tremor temeroso da busca pela segurança do pão cotidiano, a alegria sem fala do sobreviver de novo na indigência premente, a vibração na chegada do nascimento, o frêmito na iminência da morte. À Terra pertence este artefato e no mundo da camponesa está ele protegido. É dessa pertença protegida que surge e se firma o artefato ele mesmo para a sua in-sistência.¹⁰ Mas, tudo isso, talvez, nós possamos ver somente em artefato-sapato do quadro. Ao passo que a camponesa simplesmente calça sapatos. Oxalá que esse simplesmente calçar sapatos fosse tão simples assim! Sempre que a camponesa, ao cair da tarde, sob o peso do duro cansaço, mas sadio, coloca de lado os sapatos e no lusco-fusco do amanhecer ainda escuro os retoma, ou no dia da festa, passa por eles, a camponesa então sabe de tudo isso sem observar e sem refletir. O ser artefato do artefato está quiçá na sua serventia. Mas esta, a serventia ela mesma repousa na plenitude do ser essencial do artefato. Nós o denominamos de confiabilidade.¹¹ É graças à vigência da confiabilidade que a camponesa é iniciada no apelo silencioso da Terra, é graças à vigência da confiabilidade do artefato que ela está segura e ciente do seu mundo. Mundo e Terra estão assim ali para a camponesa e para os que com ela estão no seu modo: apenas no artefato. Dizemos “apenas” e nisso erramos, pois é somente a confiabilidade do artefato que dá, em princípio, ao Mundo simples a proteção segura e assegura à Terra a liberdade da impulsão permanente.

¹⁰ Insistência sugere substância, i. é, o *in se* da escolástica medieval. Talvez a compreensão moderna do fato como substância-bloco, pontual, seja um modo deficiente da captação da insistência concreta e viva do assentamento do mundo na terra: *hypokeimenon*.

¹¹ *Verlässlichkeit* é a palavra do texto alemão. A tradução por confiabilidade não está bem correta. A tentação foi de traduzir por *serenidade*, que em alemão é *Gelassenheit*. É que tanto na *Verlässlichkeit* como na *Gelassenheit* está a palavra *lassen* que significa deixar. Deixar como *lassen* sugere deixar ser, abandonar algo a ele mesmo, abandonar-se, digamos à serena imensidão, à serenidade como à plenitude da quietude profunda, abissal, assentada em si. É algo como deixar-se ser na e a partir da imensidão, profundidade e do vigor abissal de possibilidade inesgotável e assim tornar-se uma presença totalmente confiável, por ser plenamente consumada em si e por si, idêntica a si. *Verlässlichkeit* tem a conotação do “inteiramente confiável”, p. ex., num artefato que cumpre totalmente o que promete e deve ser e ao mesmo tempo ali jaz sereno, assentado e inteiro na sua identidade.

Nessa paisagem do *hypokeimenon*, o assentamento no ser em si, a prejacência e o seu peso, a sua substancialidade nada tem de estático, parado, a modo de blocos de coisas, isolados, um ao lado do outro. Ali há a prenhez da contenção da intensidade de ser, a tinir como presença, cada coisa a seu modo na pregnância e integração a partir e para dentro desse modo de ser da prejacência. O homem, como substância, coisa, junto a e com outras coisas, cunhado e inserido como elemento integrante da paisagem que ali se abre, é na sua identidade própria, o aberto, o em face, o aperceber, imaginar, julgar, desejar e mirar, *ao encontro do qual é lançado e mantido* o objeto-coisa enquanto concreção do vir à fala da imensidão, profundidade inesgotável da nasciva prejacência insistente do ser. Um tal objeto não é pro-jecto do homem nem é sujeito, i. é, a coisa submetida a ações do homem sobre ela nem algo levado através da representação ao homem para ser captado e conhecido pelo homem, mas é o que no lance da eclosão da paisagem da prejacência se ergue como o “encontro” (em alemão, *gegen-über*), a destacar como configuração perfilada cada elemento da paisagem, no *seu mostrar-se a ele mesmo*, no incandescer, no evidenciar-se, no luzir e transluzir do seu assentamento a partir e para dentro da prejacência no ser. O que assim se ressalta do e no todo da paisagem se chama região, a cercania, e em alemão recebe o nome de *Gegend*. A coisa assim destacada a partir e dentro da paisagem da prejacência se chama então em alemão: *Gegenstand*, i. é, objeto-coisa. Esse modo de ser (medial) no destaque da perfilação configurativa se diz em alemão *sich vergegenständlichen*; é a objetivação “gestaltizante”. No texto acima citado da mencionada carta de Heidegger aos teólogos do encontro de 10.03.1964, diz ele:

A experiência cotidiana das coisas no sentido lato não é nem objetivante (*objektivierend*) nem é uma contra-postatização (*Vergegenständlichung*)¹². Quando, p. ex., estamos sentados no jardim e nos regozijamos diante das rosas floridas, não fazemos da rosa um objeto nem sequer um contra-posto, i. é, um algo tematicamente representado. Quando, pois, na fala silente estou devotado ao rubro esplendor da rosa e sigo no pensar o ser rubro da rosa, esse ser rubro não é nem objeto nem coisa nem um contra-posto como rosa

¹²Apalavra alemã é *Vergegenständlichung*.

a florir. A rosa está no jardim, balança talvez ao sabor do vento. O ser rubro da rosa, porém, não está nem no jardim nem pode balançar ao sabor do vento. Entrementes, eu o penso e dele falo, nisso em que eu o nomeio. Assim, se dá um pensar e falar, que de nenhum modo objetiva nem contra-põe.

A rosa da experiência cotidiana se acha, segundo a suspeita-chutação acima mencionada da nossa abordagem, mais ou menos na paisagem da prejacência. Ela serve de ilustração para as explicações feitas acerca da compreensão dos termos *subiectum* e *obiectum* a partir e dentro da substância como *hypokeimenon*. Consideremos, porém, que no exemplo acima exposto da rosa ocorre uma pequena observação. Da rosa diz o texto:

Quando, pois, na fala silente estou devotado ao rubro esplendor da rosa e sigo no pensar o ser rubro da rosa, esse ser rubro não é nem objeto nem coisa nem um contra-posto como rosa a florir. A rosa está no jardim, balança talvez ao sabor do vento. O ser rubro da rosa, porém, não está nem no jardim nem pode balançar ao sabor do vento.

Aqui, podemos cair numa compreensão defasada do texto que chama de *pensar* o que segue o ser rubro da rosa e achar que Heidegger está a distinguir aqui entre a dimensão do pensar, seja ele do pensar espiritual, filosófico, estético-artístico, seja abstrato, geométrico (o ser rubro), e a dimensão do concreto, físico e sensível, na sua materialidade objetivo-real (a rosa, o jardim, o vento, o balançar). Esse modo de colocar a rosa como objeto diante do sujeito (homem pensante) e distinguir, de um lado, a rosa e, do outro, o ser rubro captado subjetivamente, pertence à objetivação-representação. Para não cair no equívoco dessa colocação, ouçamos com precisão o que Heidegger diz no texto: “Quando, pois, na fala silente estou devotado ao rubro esplendor da rosa e sigo no pensar o ser rubro da rosa, esse ser rubro não é nem objeto nem coisa nem um contra-posto como rosa a florir”. Aqui, não se trata de eu representar um sujeito que está diante da rosa e silencioso pensa na rosa a florir. Nessa colocação, sujeito é coisa, objeto, contra-posto a mim mesmo que ao representar o sujeito que pensa a rosa, me represento como coisa, objeto, contraposto a mim, a saber: [(eu-sujeito+devotado+fala silente+pensar+o seguir) = os objetos: (rosa+jardim+vento+balanço)].

Entretanto, o que se mostra a partir de si, nele mesmo, portanto o fenômeno dito “quando, pois, na fala silente estou devotado ao rubro esplendor da rosa e sigo no pensar o ser rubro da rosa, esse ser rubro não é nem objeto nem coisa nem um contra-posto como rosa a florir” não são nada dessas coisas e objetos assim representados. Não são pois “coisas-objetos” objetiváveis ou representáveis. Dito com outras palavras, todas essas “*coisas não objetiváveis*” são coisas em si, elas mesmas, repousadas na preacência da imensidão e profundidade, mostram-se a si mesmas nelas mesmas, de tal sorte que podem ser “vistas, ouvidas, percebidas simples e imediatamente” na recepção silente, pensante, i. é, suspensa, na limpidez e afinação da recepção, pele a pele, de todo, ao abrir-se, de uma vez, da paisagem da preacência. Mas é a rosa, o jardim, o vento, o movimento de lá para cá? Como no caso do “*ser rubro*” da rosa, livre da colocação da objetivação subjetiva e subjetivante, também todos eles, por sua vez, podem aparecer livres neles mesmos, a partir de si como presenças e concreções da imensa paisagem, como *coisas ou causas* da vigência substancial da preacência.

Essa presença “medial” da preacência é substância, *hypokeimenon*, coincidência viva e plena do *mostrar-se a partir de si nele mesmo*, i. é, *phainomenon*, e do *aberto da clareira da recepção*, i. é, do *ver simples e imediato*, e do *constituir-se da coisa como mundo*. E, no entanto, a coisa-substância na concreção da estruturação da sua dinâmica, pode aparecer como *Gegenstand*, no sentido acima insinuado da configuração perfilada e destacar-se da paisagem preacente. Esse modo de destacar-se do e no todo da preacência se chama em alemão não propriamente objetivação (*Objektivierung*), mas *Vergegenständlichung*. Essa dinâmica do vir à fala da preacência como sua concreção, da coisa como *Gegenstand* enquanto movimento de concreção estruturante, embora inserida viva e plenamente na paisagem no seu mostrar-se, na medida em que se perfila, se assenta cada vez mais a partir de e para dentro do vigor da preacência, de modo que cria no todo da paisagem nitidez cada vez mais decidida da cercania e do fundo, da proximidade e da longitude, fazendo transluzir cada coisa a seu modo, a vigência da sua substancialidade. Aqui, tornar-se *Gegenstand* não é contrapor-se

à prejacência nem à recepção, mas identificar-se com a prejacência cada vez mais na pertença e participação da integração; é atrair e conduzir a recepção à participação co-criativa dessa mesma identificação. No entanto, quando a recepção não se acha suficientemente afinada e devotada na suspensão silente e atenta ao toque do que se mostra a partir de si nele mesmo, o luzir da configuração perfilante da coisa como substância perde a sua vivacidade e concreção, torna-se opaca, por assim dizer isolada da paisagem, a modo de bloco, transformando a paisagem da prejacência num indeterminado fundo opaco, dentro do qual ocorrem os entes como blocos de coisas, como isto e aquilo. E nesse processo de enrijecimento e bloqueamento da dinâmica estruturante da paisagem da prejacência se dá a mistura híbrida do *obiectum* no sentido da substância-coisa e *obiectum* no sentido do objeto-representação, ambos no nível de compreensão defasada e com conteúdo esvaziado do seu sentido originário e vivo.

A formulação de Heidegger, acima observada, ao falar da (hifenação) experiência cotidiana da rosa, ao distinguir aparentemente de um lado materialmente jardim, rosa, localizada no jardim, a balouçar ao sabor do vento, e de outro lado “espiritualmente” o esplendor rubro, pode ser interpretada dentro do balanço de ambigüidade existente entre o modo de ser do destaque, integrado e inserido na paisagem da substancialidade, e o seu modo de ser defasado, bloqueado, da substância como um quê permanente com seus acidentes mutáveis e contingentes.

De tudo isso até agora anotado acerca da objetivação e seu objeto a partir da substância-prejacência, em repetição, diferenciemos:

a) Na estruturação do ente no todo que se abre na paisagem viva e plena da substância como prejacência-*hypokeimenon*, o ente se perfila e se constitui coisa na nitidez, unidade e no assentar-se em si mesmo a partir de e para dentro do todo da paisagem substancial. Esse firmar-se, tornar-se prene da intensidade de ser e assim vir à fala e mostrar-se a partir de si nele mesmo é o movimento de concreção que perfaz a coisa como *Gegenstand*. Aqui essa “objetivação” coisal,

ou melhor, essa concreção, enquanto pertença e atinência à dinâmica do manifestar-se da substancialidade da pregnância, não é propriamente objetivação no nosso sentido moderno. É antes estruturação natural, i. é, nasciva do surgir, crescer e consumir-se do mundo substancial, e perfaz o erguer-se e o assentar-se da paisagem substancial em aberturas de regiões, cercanias, perfilações e gestaltizações do ser como coisa: *Gegenstand*.

b) No momento em que diminui essa dinâmica interna que lança e sustenta as coisas como concreções da preacência, o todo da paisagem se torna, por assim dizer, oco por dentro, e o que ali aparece é apenas a sua superfície opaca endurecida como coisas-objeto. A substancialidade decai na sua compreensão para a substância coisa-bloco, núcleo atomizado e seus acidentes, quais acréscimos externos passageiros e inconstantes ao redor do núcleo imutável. Podemos dizer também da estátua de Apolo o que se disse até agora da objetivação e seu objeto.

c) Tanto no a) quanto no b), a clareira da recepção permanece sob a contínua exigência do ter que ser sempre de novo e nova na pura afinação da disposição, i. é, do devotamento silente e atento, em seguir o surgir, crescer e consumir-se da concreção do ser. É justamente essa afinação que, mesmo na desafinação, está sob o toque da afinação, de tal sorte que se sabe desafinado, distingue a diferença de “objetivação e seu objeto”, entre a colocação da Idade Média e a da Época Moderna, e em cada uma delas, de novo distingue a diferença entre a originária e autêntica e a derivada e defasada. Nesse sentido, talvez devamos dizer que na *clareira* da recepção não há propriamente desafinação. O que há é afastar-se da experiência nasciva na concreção, no sentido do esquecimento da pertença e integração sob o toque do início iniciante iniciado.¹³ Esquecimento esse que traz consigo a “possibilidade” de uma outra epocalidade na determinação da concreção. Assim, se pro-duz um outro tipo de “concreção”, que no texto de

¹³ Por isso, aqui, talvez fosse melhor não usar o termo *objeto*, *objetivação* (*obiectum*, objeto, *Objekt*, *Gegenstand*), seja qual for o seu nível e o modo de ser para indicar a presença da substancialidade da preacência, e reservar para o *obiectum* no sentido da Idade Média o termo *coisa*, *Sache*, e *Ding*.

Heidegger aparece em termos alemães como *objektivieren* e *Objekt*, e também como *Vergegenständlichung* e *Gegenstand* no sentido bem geral de contraposição com o sujeito-homem.

d) Aqui, segundo Heidegger, o que na Idade Média era coisa em destaque como *substância*-homem na plena e viva pertença à e integração na substancialidade da paisagem do ser da prejacência se transforma em *sujeito*-homem, entendido como *medida e referência* de todas as coisas, como o pressuposto, a partir e dentro do qual os entes são objetos, i. é, lhe vem ao encontro como representação do projeto do seu interesse. Assim, no exemplo da estátua de Apolo, diz-se: “*Eu posso considerar esta estátua de Apolo no museu em Olímpia, quiçá como um objeto das ciências naturais no seu representar. Posso calcular fisicamente o mármore em vista do seu peso; posso pesquisar o mármore em referência à sua propriedade química. Mas esse pensar e falar objetivantes não miram o Apolo, como ele se mostra na sua beleza e nela aparece como a mira de Deus*”. Acerca desse tipo de objetivação, cuja caracterização é denominada de “o matemático”, não falaremos aqui nesse comentário, por exigir uma elaboração toda própria. Aqui apenas observemos, em repetição, que no uso, na vida e no saber de nossos afazeres, seja nas vivências cotidianas, seja no saber das ciências, quando começamos a nos interessar pela fenomenologia, o que nos vem ao encontro são objetos no sentido do objeto-representação, mas misturados na sua compreensão com objetos-sustâncias, ambos defasados da sua acepção originária.

Objeto e fenômeno

No texto acima de Heidegger, o ser rubro da rosa, o Apolo, como se mostra na sua beleza e nela aparece como a mira de Deus, seriam fenômenos, enquanto o mostrar-se a partir de si nele mesmo? O Apolo, como se mostra na sua beleza e nela aparece como a mira de Deus?!... Que coisa é? Temos a tentação de responder: o que está além ou aquém de toda e qualquer objetivação. Seriam então: “Isto”, esse “algo” que não é nem isto nem aquilo, isto que não é, e nem está em nenhum algo, a saber nem no jardim nem na rosa que balança de lá para cá e de cá para lá nem na estátua de mármore, é isto a manifestação, o aparecer,

a *mira*, a maravilha, o transluzir, que está insinuado, quando Heidegger formula o aparecer do Apolo, o fenômeno Apolo, dizendo: *como ele se mostra na sua beleza e nela aparece como a mira de Deus?* Mas em que sentido insinuado? É que a palavra alemã para dizer *beleza* é *Schönheit*. *Schönheit* vem do verbo *scheinen*. *Scheinen* significa parecer. Mas essa acepção já é algo derivado. Originalmente significa *luzir, esplender, brilhar*. Por isso, *phainesthai* é dito como trazer ao dia, vir à luz, colocar-se às claras. Daí a referência do fenômeno à claridade, à luz. Só que essa referência à luz e à claridade deve ser captada de modo *todo próprio* e não a *grosso modo* ou ao modo de “de-monstração berrante”, extrovertida da exibição à luz *néon*, fria, branca, escancarada, sem nuances de sombra. Não se trata também de uma iluminação, feita de fora sobre uma coisa. O modo de mostração do *scheinen* é algo como *transluzir* a modo de *incandescência*. É uma *aclaração*, o tomar corpo como claridade.¹⁴ É o modo de aparecer do luar. Mas não no sentido de: a lua como uma lâmpada a brilhar aparece, saindo de trás de um monte, e ilumina. Antes, como clarear. Para ver o clarear como transluzir, como incandescência, é necessário, por assim dizer, suspender a tendência do nosso saber de tudo enfocar a partir e dentro de uma explicação causal. Nessa última perspectiva da explicação, a lua, o satélite do planeta terra, ao refletir a luz do sol, é causa de iluminação de uma área escura da terra. Em vez desse modo de ver, “real e objetivo”, tentemos ver de imediato, digamos ingenuamente, atentos ao crescer da claridade de toda a paisagem enluarada, a que chamaremos de luar. Reina escuridão. A escuridão antes do luar a clarear, p. ex., numa floresta, não é simplesmente o fato de tudo estar preto; não é apenas ocorrência da falta de luz!... Ela é uma paisagem. Sim, um país, um reino, prenhe de perspectivas, planos de presenças de fundo e de superfície, nuances da intensidade e das modalidades de escuridão. A nossa representação da escuridão achata essa paisagem de implicações da multidiversidade da escuridão numa chapa preta homogênea sem nuance e diferenciação ou como superfície de cor preta ou simples ausência da luz. Assim a nossa representação da escuridão é como a

¹⁴ Quanto a várias significações de *scheinen* cf. *Ser e tempo*, parágrafo 7.

primeira impressão de alguém que entra de dia, numa sala de cinema, e capta o choque da ausência da luz, de sorte que vê tudo preto. Na medida em que o olho vai se adaptando à escuridão, começam a surgir e vir ao encontro perspectivas, profundidades, silhuetas, perfis, assombreamentos, constelações de diversas pessoas e coisas, enfim toda uma paisagem. Se permanecermos na fixação da representação, por mais que multipliquemos as representações na sua diversidade, jamais percebermos o surgir, crescer e firmar-se na dinâmica do todo de tal paisagem da escuridão. No aclarar do luar o modo de ser e a lógica de sua estruturação são os momentos desse surgir, crescer e consumir-se. Nesse sentido, toda a paisagem que se torna cada vez mais clara emerge da escuridão, que por sua vez possui a sua emergência a partir e dentro da sua própria paisagem da escuridão como acima foi insinuado. Esse movimento do vir a si e o tomar corpo desse e nesse crescimento ou aumento é o fenômeno, o aparecer, o mostrar-se, ele mesmo. A dinâmica desse aparecer, o tomar corpo do aumento desse crescer se diz em latim através do verbo *evideri*. Desse verbo deriva a palavra *evidentia*, a evidência. O fenômeno é o que se evidencia, a partir de si, a ele mesmo.

Depois dessa descrição do que seja fenômeno, aparecimento, perguntemos: o que significa objeto e objetivação em referência ao fenômeno?

Acima, à mão do texto de Heidegger, ao falarmos da objetivação e do objeto, distinguimos suas diferentes significações e percebemos diferentes níveis de colocação da questão.

“Na Idade Média, *obiectum* significa o que é lançado e mantido ao encontro, em face do aperceber, da imaginação, do julgar, desejar e mirar.”

Na Idade Moderna, *Objekt* é o contra-posto como tema do enfoque das ciências naturais. E *Gegenstand* é algo tematicamente *representado* (*Vorgestellte*). Haveria uma diferença decisiva entre “o *contra-posto tematicamente representado*” e “o *lançado e mantido ao encontro, em face do aperceber, da imaginação, do julgar, desejar e mirar?*”

Usualmente não vemos nenhuma diferença essencial entre esses dois tipos de contra-postos. Pois entendemos a contra-postatização (*Vergegenständlichung*) num sentido geral de oposição entre sujeito-objeto, no esquema do juízo S - P da teoria do conhecimento. Segundo Heidegger, no entanto, a grande diferença que advém à compreensão do que seja *obiectum* na passagem da Idade Média para a Idade Moderna é causada pela transformação operada na época moderna (Descartes) na compreensão do que seja *subiectum*. *Subiectum* na Idade Média é *substância*. *Subiectum* na Idade Moderna é *sujeito*.

A diferença entre a compreensão do *obiectum* enquanto coisa-substância (Idade Média) e *obiectum* enquanto objeto-representação se torna cada vez mais nítida, na medida em que recolocamos a compreensão da coisa-substância na sua compreensão originária da totalidade impregnada da vigência do ser da prejacência-*hypokeimenon*. A diferença se torna mais nítida ainda se colocamos a compreensão do *obiectum* como objeto-representação de um sujeito. Essa última tarefa deixemos para mais tarde, numa anotação especial.

Aqui vamos apenas aprofundar um pouco mais a compreensão da objetivação e do objeto na acepção do objeto-representação, caracterizado como a nossa compreensão usual moderna do objeto, examinando a ambigüidade da palavra alemã para representar que é *vorstellen*.

Objeto e o representado

Heidegger, no texto acima mencionado, diz do *obiectum* medieval: o que é *lançado e mantido ao encontro, em face do aperceber, da imaginação, do julgar, desejar e mirar*. E o *subiectum* medieval significava o *hypokeimenon*, o *prejacente a partir de si (não o que é levado ao encontro através de um representar)*, o *presente, p. ex., as coisas*. Aqui, *subiectum* (*substantia, hypokeimenon*) e *obiectum* coincidem como prejacência substancial e sua configuração perfilante enquanto destaque-concreção, como foi explicitado acima. Por isso, segundo a mencionada explicitação, o “lançado e mantido ao encontro, em face do aperceber, da imaginação, do julgar, desejar e mirar” deve ser entendido

correspondentemente como o surgir e firmar-se da vigência de estruturação substancial prejacente na clareira e claridade da recepção obediente ao vir à fala da concreção das coisas. Nessa nossa interpretação *aperceber, imaginar, julgar, desejar e mirar* não possuem a acepção que lhes confere o uso da psicologia, como atos específicos de determinadas faculdades “da alma”, mas modulações da recepção no sentido já explicitado. Por isso, as palavras alemãs para *lançado e mantido ao encontro, em face de* são: *entgegeneworfen* e *entgegengehalten*. *Entgegen-geworfen* (lançado ao encontro, em face de); *ent-gegen-gehalten* (mantido ao encontro, em face de), segundo nossa interpretação (chuteira?) evocaria mais ou menos o que experimento quando na caminhada na região montanhosa, ao alcançar o cume de uma montanha, ao dobrar a última curva da estrada, abre-se de uma vez toda a paisagem do vale que se estende magnífica diante de mim. O *diante*, aqui, não é localização geométrica na minha frente, mas sim o aberto da paisagem, de todo, de uma vez, dentro da qual me acho como uma coisa junto das outras coisas que partilham plena e vivamente da imensidão prejacente: esse “o aberto” é o que queremos dizer: ao encontro, em face de: *entgegen*; lançado, *geworfen* (*werfen*, lançar) não indica somente jogar alguma coisa de um lugar para outro, mas conota principalmente o lance, a jogada, no sentido de “de todo” , “de uma vez”, algo como um salto do qual surge o todo, o eclodir, que não somente surge e faz surgir, mas é mantido na e mantém a dinâmica do surgir e consumir-se. O *ent* do *ent-gegen* poderia ser o movimento de vir, abrir-se de lá para cá, *ab* em latim. Mas, como esse *lá*, de onde se vem e se abre, é *gegen*, o movimento de vir, de abrir-se de lá para cá é movimento “contra-posto” ao movimento de abrir-se e soerguer-se de uma paisagem. Assim, o *ent-gegen* indica o eclodir, o surgir do abrir-se da cercania, da região como paisagem que se estende, envolvendo-me na imensidão da sua proximidade e longitude. Parece que o termo alemão *gegen* é uma variante do *gen*, que conota o erguer-se de uma paisagem que se abre: o erguer-se e constituir-se de uma paisagem é *Gegend*, palavra para dizer região, e compõe a palavra *Gegenstand*, que na falta de outra palavra traduzimos por objeto, sem poder distinguir do *Objekt* alemão que indica o objeto das ciências naturais.

Por isso, o texto determina com maior diferenciação o uso da palavra *Gegenstand* e *Objekt*, dizendo:

Para Kant, objeto (*Objekt*) significa: o contra-posto (*Gegenstand*) existente da experiência das ciências naturais. Cada objeto (*Objekt*) é o contra-posto (*Gegenstand*), mas nem todo contra-posto (*Gegenstand*) (p. ex., a coisa em si) é um possível objeto (*Objekt*). O imperativo categórico, o ter que ser ético, o dever não são objetos da experiência das ciências naturais. Pelo fato de se pensar sobre eles, de no agir serem eles intencionados, eles não se tornam por isso objetivados. Quando, p. ex., estamos sentados no jardim e nos regozijamos diante das rosas floridas, não fazemos da rosa um objeto (*Objekt*) nem sequer um contra-posto (*Gegenstand*), i. é, um algo tematicamente representado.

Gegenstand aqui indica objeto no sentido bem lato, tudo quanto é contra-posto diante do sujeito-homem como algo. Nesse sentido *Gegenstand* seria o conceito o mais geral que indicaria abstrata e formalmente apenas o caráter de contraposição, i. é, de ser algo que aparece como posto a partir e dentro do inter-esse do projeto do sujeito eu. *Objekt* seria então um caso mais especial de *Gegenstand*, a saber, *contraposto existente na experiência das ciências naturais*.

A palavra *Gegenstand*, ao rejeitar o seu uso para indicar as rosas floridas junto das quais nos regozijamos sentados no jardim, é caracterizada por Heidegger como *um algo tematicamente representado (etwas thematisch Vorgestellten)*. O advérbio *tematicamente* é oposto do *operativamente*. Operativo quer dizer é o que se é, em operando, em fazendo, em sendo. Temático significa o que, em operando, em fazendo, em sendo, se traz à consciência. Ou o que se destaca com atenção, com plena consciência. A palavra representar em alemão é *vorstellen*. Pode significar um ato semelhante ao aperceber, imaginar, julgar, desejar e mirar, mas também pode ter a acepção da palavra lida literalmente como *vor + stellen*, sugerindo todo um modo de ser. Mas em que sentido? *Vorstellen*, literalmente, não significa propriamente *re-presentar*, mas antes uma modalidade toda própria de “contra-pôr”. É que *vor* significa *diante, em frente de, para frente, avançando para frente*. E *stellen*, *pôr, colocar* na acepção da expressão: “pôr na parede”, “interpelar”, “colocar alguém debaixo de uma exigência”, “intimar alguém a um interrogatório”. É nesse sentido do *stellen* que se diz: o policial colocou o

criminoso diante de si, na parede, *em nome da lei*, e o intimou: “estás preso!” É o contra-posto, o *Vor-gestellte*. É o produto do que poderíamos denominar de *ação da pro-dução interpelativa*, entendendo-se a produção como *trazer, conduzir para frente, pro-ducere*: projetar. E *objetivar* no sentido da pro-dução do *Objekt* tem o modo de ser do *vor-stellen* todo próprio das ciências naturais, físico-matemáticas.

Como já foi dito acima, acerca do objeto e objetivação no sentido do *vorstellen* como interpelação produtiva, refletimos sumariamente na conclusão, que se segue. A seguir fixemos para o nosso uso a acepção dos diversos termos alemães que indicam o objeto, seguindo o que viemos refletindo até agora nesse excursão.

a) Usamos a palavra *coisa* para indicar a substância, o *subiectum* medieval e também o *hypokeimenon*. Em alemão seria então *die Sache*. Aqui poder-se-ia também usar a palavra alemã *das Ding*.

b) Usamos a palavra *objeto* para indicar o *obiectum* do representar (*vorstellen*) do homem enquanto sujeito. Aqui usamos em alemão duas palavras *Objekt (objektivieren)* e *Gegenstand (vergegenständlichen)*. *Objekt* significa o produto contra-posto ao *vorstellen* das ciências naturais. *Gegenstand* o produto contra-posto ao *vorstellen* num sentido mais geral e vasto.

c) Deixamos suspenso se não se poderia usar a palavra *Gegenstand* e *vergegenständlichen* para indicar num sentido bem originário e vivo o vir à concreção do modo de ser da substância-prejacência como configuração perfilante da dinâmica do abrir-se da paisagem da prejacência, como foi tentado “descrever” ao analisarmos o significado de *Gegen* e *Gegend*. Deixamos também suspenso se não poderíamos também usar o termo *Gegenstand* e *vergegenständlichen* agora num sentido (hifenação) deficiente, para indicar a mistura híbrida entre a coisa no sentido medieval e o objeto no sentido da experiência das ciências naturais, ambos os sentidos defasados e esquecidos da sua acepção originária.

d) Seja como for, sejam quais forem as significações que damos a palavras como *substância*, *coisa*, *objeto-Gegenstand*, *objeto-Objekt*, no fundo de todas elas está o sentido do ente, do *on* como fenômeno, a saber: o que se mostra a si, a partir de si, nele mesmo.

CONCLUSÃO

Depois dessas anotações interrogativas avoadas, à mão do acima citado texto de Heidegger sobre a *objetivação*, observamos a diferença de impostação na compreensão da realidade entre a Idade Média e Idade Moderna. A diferença provinha da realização da realidade, a partir, dentro e através da pré-compreensão do que seja o ente na sua totalidade, ou melhor, o ente no seu ser, pré-compreensão fundamentada na categoria de fundo, na Idade Média chamada de *substância* (originariamente, i. é, em grego, *hypokeimenon*) e na sua substituição, ou melhor, na transmutação dessa categoria de fundo-*substância* em *sujeito da subjetividade*, cuja objetividade produz o *objeto*. Essa nova realização da realidade, essa nova pré-compreensão do ente na sua totalidade, abriu a possibilidade da exigência de colocar a pergunta acerca da coisa e sua coisalidade, portanto, da questão da coisa ela mesma, dentro de uma nova perspectiva, na qual a coisa na sua coisalidade é entendida dentro da objetivação e sua objetividade, como coisa, i. é, causa da produção da “realidade”, enquanto objeto, i. é, enquanto o que vem ao encontro como resultado do lance do projeto do homem, sujeito, agente e medida de todas as coisas. Nesse sentido, hoje, quando usamos o termo *coisa* e similares como *algo*, *objeto*, *ente*, *ser*, em alemão *Gegenstand*, *Ding*, *Sache*, de imediato e na maioria dos casos, pensamos *objeto*, segundo o projeto da interpelação produtiva (hifenção) impre-gnada da dinâmica das ciências naturais sob o poder da tecnologia, pensamos portanto *Objekt*, e a partir dali nos indagamos: como é, o que é, a realização da realidade, p. ex., dos medievais, onde a *realitas* significava substância e seus acidentes, em cuja coisalidade ainda podemos ouvir a tonância do *hypokeimenon* da antiga Grécia, cuja percussão originária tenha sido talvez bem diferente da que ouvimos hoje na repercussão medieval e repercussão dessa na nossa modernidade, na

perspectiva da objetividade do “*Objekt*” da subjetividade científico-tecnológica? Essa questão então no texto de Heidegger aparece formulada no aceno, através do qual nos surgem as perguntas: em que consiste a realização da realidade, que é anterior a todas essas objetivações epocais? Como se devem entender essa anterioridade e a sua temporalidade se o tempo da história dessa transmutação da coisa ela mesma é medido e é produzido pela interpelação produtiva presente de modo quase totalitário na imposição da predominância das ciências e tecnologias historiográficas, produtos da mesma interpelação produtiva acima mencionada, como objetos do projeto da subjetividade moderna?

TRADUÇÕES

O QUE É FILOSOFIA?

[Uma conversa entre Edmund Husserl e Tomás de Aquino]*

Edith Stein, Teresia Benedicta a Cruce OCD

[**Personagens:** São Tomás de Aquino e Edmund Husserl; **Lugar:** O quarto de trabalho de Husserl em Friburgo; **Hora:** 8 de abril de 1929, tarde da noite]

Husserl (sozinho):

Sei que minhas visitas estavam cheias de boas intenções com seus gentis votos de feliz aniversário e não teria gostado, de maneira alguma, de ter perdido toda essa comemoração.

Mas depois de um dia tão duro é difícil repousar, eu que tanto aprecio o descanso da noite. Depois de tanto bate-papo, só posso desejar agora uma verdadeira conversa filosófica a fim de que tudo possa reencontrar seus caminhos na cabeça. (Alguém bate na porta) A essa hora?

Pode entrar.

Um padre (com hábito branco e casaco preto): perdoe-me por importuná-lo, professor, tão tarde da noite, mas acabo de ouvir o que disse e achei então que poderia arriscar uma visita. Gostaria de ter falado hoje com o senhor – somente o senhor e eu, mas não participo de reuniões sociais. Desde manhã que procuro em vão uma possibilidade de encontrá-lo a sós.

Husserl (gentilmente, mas um pouco sem graça).

* Essa conversa entre Edmund Husserl e Tomás de Aquino corresponde à versão original da contribuição de Edith Stein ao volume em homenagem aos 70 anos de Husserl, seu professor e orientador. A versão posterior e consideravelmente retrabalhada foi publicada sob o título *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung in Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, *Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle a.d. Saale: Max Niemeyer Verlag, 1939, p. 315-338. O texto da versão original aqui traduzida foi publicado in: STEIN, Edith. *Erkenntnis und Glaube* (Werke XV), Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1993, p. 19-48. Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback.

Seja bem-vindo reverendo frei. Já tive estudantes padres anteriormente mas, para dizer a verdade, não me lembro de nenhum com essas cores no hábito. O senhor poderia ajudar minha pobre memória?

O padre (sorrindo com leveza):

Não, nunca sentei-me a seus pés. Somente de longe é que tenho acompanhado com grande interesse o surgimento e o desenvolvimento de sua filosofia. Alguns alunos vieram contar-me sobre o senhor. Eu sou Tomás de Aquino.

Husserl: Bem, essa é sem dúvida a maior supressa do dia. Por favor, sente-se. Perdoe-me por não saber muito bem como agir. Ficaria grato se o senhor quisesse me aconselhar.

Tomás: Sem cerimônias, por favor. Trate-me como a qualquer outro visitante que viesse para falar de filosofia. É por isso que estou aqui.

Husserl: Então chegue-se e sente-se aqui no canto desse meu velho sofá de couro. Eu o possuo desde que comecei a lecionar na universidade, mas ele é bastante confortável e acho que acabarei meus dias nele. Posso sentar-me aqui próximo ao senhor, nessa minha velha poltrona? Agora podemos dar início a nossa conversa. Que questão o senhor gostaria de discutir? Espere, algo está me perturbando. Devo fazer uma confissão.... Quando minhas *Investigações Lógicas* foram publicadas – presumo que o senhor conheça esse meu trabalho – meus adversários o criticaram, dizendo: “mas isso é uma nova Escolástica!” Minha resposta foi: “Não entendo nada da Escolástica, mas se foi isso que os escolásticos escreveram, ótimo para eles! (Sinto muito mencionar isso agora, mas o senhor sorri com tamanha gentileza e compreensão, que acho que ninguém precisa corar de vergonha ao seu lado).

Bem, o que pensei imediatamente ao lhe encontrar foi que até hoje nunca consegui me dedicar a um estudo aprofundado da Escolástica. Incentivo, no entanto, meus alunos a estudarem as suas obras e fico muito feliz quando alguns deles alcançam um conhecimento acurado de seus escritos. No meu caso, porém, nunca consegui suficientemente tempo para tal.

Tomás: Não se preocupe, meu caro colega. Sei bem disso e entendo perfeitamente que, trabalhando como o senhor, não seria possível que fosse

diferente. É por isso que vim aqui hoje. Nos próximos anos o senhor tampouco haverá de se dedicar a estudos de história da filosofia mais do que fez nos anos anteriores. As suas mãos já estão bastante ocupadas em finalizar a obra da sua vida. Sei contudo que, para o senhor, é muito importante ver com clareza como o seu trabalho se relaciona com o trabalho de outros grandes filósofos. O Senhor sempre mostrou grande apreensão pelo fato de os jovens filósofos, que deveriam descobrir em seus trabalhos de doutorado essas relações, não o fazerem porque, tão logo saíam da casca, só pensavam em desenvolver pesquisas sistemáticas independentes, olhando com superioridade e desdém para tudo o mais. Agora porém que a minha filosofia tornou-se, ousaria dizer, grande moda, quando, após vários séculos de desprezo e esquecimento, quem quer ser levado a sério como filósofo deve pronunciar com respeito as palavras “Escolástica” e “Tomás de Aquino”, o Senhor deve não apenas pressupor mas estar certo de que tanto a sua filosofia como a minha devem ser expostas com clareza e limpidez e confrontadas entre si. Que caminho mais simples haveria do que trocarmos algumas palavras sobre essa relação? Sem dúvida, a conversa deverá ser breve e em linhas gerais, considerando que se trata de uma troca de idéias e ademais numa hora tão inusual.

Husserl: Quero escutar as suas palavras não como mestre mas como um discípulo cheio de respeito. Experimento agora a mesma solenidade respeitosa que sentia quando meu professor Franz Brentano a mim se dirigia.

1 Filosofia como ciência rigorosa

Tomás: Franz Brentano – temos aqui um ponto de contato. Em si não é muito fácil encontrar um caminho que conduza de seu mundo de pensamento ao meu. Vários estudantes já me confirmaram isso. Mas aqui há um ponto de ligação. Em suas memórias, o Senhor mesmo descreveu como a maneira de Brentano tratar as questões filosóficas conquistou o senhor para a filosofia. O modo de ensinar e de pensar de Brentano mostraram-lhe que a filosofia poderia ser outra coisa do que uma falação erudita; que, bem exercida, a filosofia correspondia às mais altas exigências de rigor científico, que o senhor enquanto matemático estava habituado

a apreciar. De onde provinha, porém, essa agudeza acurada de raciocínio, que tanto lhe cativou e lhe pareceu tão nova no campo da filosofia? De onde vinha essa clareza cristalina da formação conceitual? O que era tudo isso senão uma herança da Escolástica? Por mais que esse homem tenha trilhado seu próprio caminho, ele cresceu na nossa escola, foi a nossa maneira de pensar que formou não apenas o espírito de Brentano mas também o seu. Com isso, não quero porém negar a sua autonomia.

O senhor compreende bem que nesse contexto não estou pensando em nenhum conteúdo doutrinário legado pela tradição. Quando se fala hoje de maneira tão coloquial de *philosophia perennis*, tem-se com freqüência em mente um sistema doutrinário fechado. Imagino que o senhor tenha se irritado bastante quando acusado de um tal fechamento. “*Philosophia perennis*” significa no entanto algo bem distinto: trata-se ao meu ver do espírito do filosofar autêntico, que vive em todo filósofo autêntico, ou seja, em todo aquele movido por uma necessidade interior irrecusável de investigar o *logos* ou a *ratio* (como costume traduzir esse termo grego) desse mundo. Aquele que nasce filósofo – o verdadeiro filósofo *deve* nascer como filósofo – traz com ele esse espírito para o mundo enquanto *potência*, para usar meus próprios termos. A potência torna-se ato quando o filósofo nato encontra um filósofo maduro, um “*mestre*”. É desse modo que, a despeito de todo limite espacial e temporal, podemos nos dar as mãos. Assim, Platão, Aristóteles e Santo Agostinho foram meus mestres – por favor, preste bem atenção, não somente Aristóteles, mas *também* Platão e Agostinho – tendo sido para mim inteiramente impossível filosofar sem uma contínua discussão com esses mestres.

Assim, também o Senhor teve seus mestres. O senhor mesmo mencionou alguns deles: penso em Descartes, Hume e mais uma vez Brentano; outros lhe influenciaram através de canais velados, sem que deles tenha inteira consciência: eu pertencço a estes últimos. Em um ponto, estamos inteiramente de acordo: *Filosofia realiza-se como ciência rigorosa*, como o senhor mesmo exprimiu. Deve-se pronunciar esse título com cautela, pois ele teve a infelicidade de tornar-se uma palavra de moda, que tanto defensores como opositores souberam deturpar, cada

um a seu modo. Nós dois entendemos esse título em analogia a toda e qualquer outra ciência. Consideramos que a filosofia não é coisa do sentimento ou da fantasia, de delírios elevados, mas da séria e sóbria razão investigadora. Partilhamos ambos a convicção de que um só *logos* vigora em tudo o que é e de que nosso conhecimento é capaz de descobrir, gradativamente e cada vez mais, algo desse *logos*, quando se deixa guiar pelo princípio fundamental da honestidade intelectual mais rigorosa. Nossas apreensões diferem sem dúvida a respeito dos limites desse modo de procedimento na descoberta do *logos*.

2 Razão natural e supra-natural, fé e saber

Tomás: Nem eu nem o senhor jamais duvidamos da força *da ratio*. O primeiro grande feito da sua filosofia foi ter analisado o ceticismo em todos os seus disfarces modernos e ter-lhe assentado energicamente em seu próprio corpo. Todavia, razão nunca significou para o senhor outra coisa do que *razão natural* enquanto que, para mim, é justamente aqui que emerge a distinção entre razão natural e *supranatural*. O senhor levanta a mão em sinal de protesto achando que eu não lhe compreendi muito bem. Esperava esse protesto. O senhor haverá de dizer que entende razão num sentido que ultrapassa a oposição entre “natural” e “supranatural”. Essas não passam de distinções empíricas. O senhor insistirá em que não fala da razão humana e nem de um ser supranatural, mas da *razão como tal*, daquilo que – a despeito de toda distinção empírica – está em jogo sempre que se fala sensatamente de razão. Crítica transcendental, no sentido que o senhor atribui a essa expressão, não constituía para mim uma questão. Sempre me ocupei “ingenuamente”, como o senhor costuma dizer, da realidade. Mas se agora eu me colocasse nessa sua posição – e por que não? – devo então dizer: de certo, é possível dizer muita coisa sobre a essência da razão como tal – a *ratio da ratio* – que ultrapassa todas as diferentes espécies de seres cognoscentes. Mas isso ainda não é suficiente para demarcar os limites de nosso conhecimento. Temos sempre que trabalhar com *nossos* órgãos de conhecimento. Deles não podemos nos desvencilhar tão pouco como nos é possível fugir de nossas próprias sombras. Se nos é dado adquirir uma visão penetrante (*Einblick*) da

estrutura dos espíritos mais elevados, isso ainda não significa que o que lhes é acessível é acessível também para nós. Sempre contei com esse fato.

O senhor procede como se não houvesse nenhum limite para a nossa razão. De certo, a tarefa da razão é infinita, o conhecimento é um *processo* infinito, mas está voltada para a sua meta, a saber, a verdade plena que, enquanto idéia regulativa, prescreve a direção do caminho. Sob o ponto de vista da sua filosofia, não há um outro caminho para essa meta. Na minha opinião, esse é o caminho da razão *natural*, seu caminho é infinito e isso significa que nunca alcança a meta, dela podendo aproximar-se apenas passo a passo. Daí resulta igualmente o caráter necessariamente fragmentário de toda filosofia humana.

Agora vem o meu grande PORÉM: nunca poderei admitir que esse é o *único* caminho de conhecimento e que a verdade nada mais é do que uma idéia, que deve atualizar-se num processo infinito – sendo o que nunca se realiza plenamente. A verdade plena é, e existe um conhecimento que a apreende inteiramente, que não é um processo infinito mas uma abundância infinita, calma. Esse é o *conhecimento divino*. A partir de sua própria abundância, ela pode ser comunicada e compartilhada com os outros espíritos e, isso, de acordo com a sua capacidade de apreensão. A comunicação e partilha pode acontecer de modos diversos. O conhecimento natural é *um* caminho. Ele possui limites determinados e bem definidos. Mas nem tudo que lhe é inacessível é totalmente inacessível para o nosso espírito, de acordo com sua estrutura originária. É agora, quando concebido na caminhada dessa vida, mas um dia atingirá a sua meta, a pátria celeste. Aí chegando haverá de abraçar tudo que pode alcançar (mas não todos os abismos da verdade divina, que só Deus pode abraçar inteiramente) e, na verdade, haverá de obter uma visão (*Schau*) de tudo isso, numa única intuição. Alguma coisa do que nosso espírito haverá então de apreender numa visão, do que lhe é necessário para não se desviar da meta – lhe terá sido comunicado pela revelação; isso, o espírito apreende na fé. A fé constitui um segundo caminho para alcançar a sabedoria, ao lado do caminho da peregrinação na terra, do conhecimento natural. Alcançada a meta, haveremos de conhecer de outro modo tanto o que conhecemos agora como o que agora é objeto de nossa fé. A

extensão possível de nosso saber durante a peregrinação na terra está determinada e os seus limites não podem ser ultrapassados. O que se pode atingir através do conhecimento e da fé também já está fixado. De modo geral, a causa da fé é somente aquilo que, por princípio, furta-se ao nosso conhecimento terrestre. Mesmo assim, há ainda muita coisa comunicada pela revelação que, no caminho do conhecimento, somente poucos podem conhecer ou que se conhece sem muita segurança.

Husserl: Nunca me ocorreu contestar o direito da fé (juntamente com outros atos religiosos que ainda podem ser considerados, pois sempre deixei em aberto a possibilidade de considerar o olhar visionário como fonte da experiência religiosa). A fé é a instância própria do apelo religioso assim como são os sentidos no campo da experiência exterior. Mas com essa analogia também diz-se implicitamente: a fé é a instância de apelo *para a religião, não para a filosofia*. Como a teoria da experiência sensível, a *teoria* da fé também não é coisa de atos específicos, mas do conhecimento racional, que reflete *sobre e acerca* desses atos da mesma maneira que o faz com relação a todos os demais atos possíveis. Penso que estamos terminologicamente de acordo: por “conhecimento racional” não entendo nenhum procedimento especial, algo assim como o procedimento lógico-dedutivo por oposição ao intuitivo, mas uso essa expressão num sentido bem genérico: o conhecimento racional em geral, ou valendo-me de seus termos, conhecimento racional *natural*.

Tomás: Sem dúvida, estamos de acordo. Também não negligenciei esse duplo significado da *ratio*.

Husserl: Quando insisto em que a filosofia da religião deve ser encarada como coisa da razão e não da fé, não quero com isso dizer que a fé deveria desempenhar um outro papel em outras disciplinas filosóficas. O que o senhor vinha dizendo parece reivindicar que a fé assume uma voz decisiva em questões centrais da teoria do conhecimento.

Tomás: O senhor tocou no ponto crucial. Não se trata, na verdade, de uma questão filosófica específica, mas da demarcação dos limites da razão natural e assim também de uma filosofia haurida puramente da razão natural. Kant afirmara

a necessidade de se demarcar os limites da razão antes dela se lançar nos seus negócios. Mas para ele, como para toda a filosofia moderna, era uma evidência que a demarcação de limites é coisa da razão natural “autônoma”. Caberia levantar aqui a questão se, para solucionar essa questão, não foi necessário admitir um ponto arquimediano fora da razão natural e como foi possível alcançá-lo. Mas não quero aprofundar esse ponto. Nunca tratei, a bem dizer, dessas questões em meus escritos porque para mim elas já *estavam* resolvidas, mesmo sem esse procedimento crítico. Excluir a fé desse procedimento é bem compreensível quando se entende por fé um sentimento ou algo “irracional”. Se fé tivesse para mim esse significado, também haveria de deixá-la fora do questionamento filosófico. Pois, também para mim, a filosofia é coisa da *ratio* (entendida em sentido amplo, que compreende tanto razão natural como supranatural). Dito isto, o senhor pode ver que para mim fé não é nada irracional, ou seja, algo que nada teria a ver com verdade ou falsidade. Ao contrário, fé é, em primeiro lugar, um caminho para a verdade e, a bem saber, um caminho para verdades (no plural), que de outro modo manter-se-iam veladas para nós. É, em segundo lugar, o caminho *mais seguro* para a verdade, pois maior certeza do que a da fé não existe. Para o homem em *statu viae*, não existe nenhum conhecimento com semelhante certeza como o caminho da fé, não obstante se trate de uma certeza sem evidência (*uneinsichtige*). Desse modo, a fé adquire um duplo significado para a filosofia.

Filosofia almeja a verdade na abrangência mais ampla e com a maior certeza possível. Se a fé abre verdades, que não se deixam atingir por outros caminhos, então a filosofia não pode renunciar a essas verdades da fé sem sacrificar a sua exigência universal de verdade e sem correr o risco de que a falsidade se imiscua no corpo de conhecimento que lhe cabe, já que no nexos orgânico de todas as verdades, cada parte pode aparecer sob uma luz falsa quando a ligação com o todo se vê cortada. Daí resulta que a filosofia encontra-se numa *dependência material da fé*.

Logo: se à fé pertence a certeza mais elevada que o espírito humano pode alcançar e se a filosofia tem por exigência propiciar a certeza mais elevada

possível, então ela deve assumir a certeza da fé. Isso acontece quando, por um lado, assume as verdades da fé e, por outro, mede todas as outras verdades a partir dessa verdade, tomada como critério último e derradeiro. Daí resulta que a filosofia encontra-se numa *dependência formal da fé*.

O senhor deve ter observado que, nessa discussão, o nome filosofia possui um duplo sentido. Mencionei a divisão da razão em natural e supranatural. Pode-se igualmente falar em filosofia natural e supranatural como se costuma dividir a teologia em natural e supranatural. Existe um corpo de verdades acessíveis à razão natural. Esta não é porém suficiente para delimitar os seus próprios limites. Para tanto, faz-se necessário o auxílio da razão supranatural (como ambas se inter-relacionam, isso ainda seria preciso discutir). É ainda sua tarefa comprovar as verdades particulares conquistadas mediante a razão natural. Além desse desempenho metodológico da razão supranatural, cujo significado essencial é proteger a razão natural contra o erro, ela deve ainda complementar materialmente as verdades da razão natural: uma compreensão racional do mundo, ou seja, uma metafísica – e nisso reside, secreta ou abertamente a intenção de toda filosofia – só pode ser adquirida conjuntamente pela razão natural e supranatural (o caráter abstruso da filosofia moderna e a conseqüente timidez metafísica de tantos pensadores modernos explica que se tenha perdido toda compreensão para esse fato). A tarefa da razão natural é por sua vez acionar as verdades da fé, naturalmente sempre ainda sob a orientação da razão supranatural. Essa orientação não precisa ser pensada como uma medição e comparação substanciais e explícitas. A razão natural iluminada pela fé segue, via de regra, caminhos próprios, consonantes com a verdade supranatural, carecendo de um exame comprovador somente em casos duvidosos.

Devo acrescentar que dificilmente o senhor encontrará em meus escritos o que acabo de dizer sobre a relação entre fé e razão. Tudo isso era para mim um ponto de partida evidente. Falo agora sobre meu modo de proceder com base numa reflexão posterior, que hoje se faz necessária para um diálogo com os modernos. *Husserl*: A assimilação desses passos de pensamento exige de mim um reposicionamento tão inteiro que prefiro no momento nada dizer sobre essas

questões. Quero fazer no entanto uma pergunta: se a fé é o critério último e derradeiro de qualquer outra verdade, qual o critério para a fé e o que me garante a autenticidade da certeza da fé?

Tomás: É evidente que o senhor deva levantar essas questões. O que melhor posso dizer é o seguinte: a fé é a sua própria garantia. Poderia também afirmar: Deus, que nos concede a revelação, garante para nós a sua verdade. Mas isso seria simplesmente o outro lado da mesma moeda. Pois se quiséssemos tomá-las como fatos separados, chegaríamos a um círculo vicioso, já que é na própria fé que nos tornamos certos de Deus. O recurso à prova da existência de Deus também não haveria de ajudar, pois servindo-se do conhecimento natural, só consegue obter o tipo de certeza inerente ao conhecimento natural e não a certeza toda própria da fé. Pode-se apenas indicar que, para quem crê, as verdades da fé possuem uma certeza tal, que todas as demais certezas se vêm relativizadas, e ele nada mais pode fazer a não ser abdicar de todo conhecimento que contradiga a fé. A certeza específica da fé é uma doação da graça. Entendimento e vontade podem daí extrair conseqüências teóricas e práticas. Às conseqüências teóricas pertence a construção de uma filosofia a partir da fé.

3 Filosofia crítica e dogmática

Tomás: O Senhor deverá admitir que a atitude fundamental do filósofo que assume um tal ponto de partida deve ser inteiramente distinta daquela do filósofo moderno, que suspende (*ausschalten*) a fé, procedendo unicamente com base no conhecimento natural. Nós *temos* de antemão a certeza absoluta, necessária para levantar uma construção sólida; Vocês, filósofos modernos, precisam ainda buscar um tal ponto de partida e é evidentemente por isso que a teoria crítica do conhecimento teve de tornar-se a principal disciplina da filosofia moderna, para a qual voltaram-se os esforços dos seus grandes filósofos. O mesmo aconteceu com o senhor. Partindo de questões específicas, o senhor viu-se obrigado a recuar passo por passo, esforçando-se por assegurar um método absolutamente seguro. O senhor procurou afastar tudo que pudesse constituir fonte de erro: para evitar os erros de conclusões equivocadas, o senhor renunciou a todos os

resultados obtidos através do pensamento mediado, valendo-se apenas dos fatos imediatamente evidentes; para evitar a ilusão dos sentidos, o senhor buscou controlar a experiência natural, construindo um método da pesquisa pura das essências. Ao aprofundar a dúvida metódica de Descartes, ao liberar a crítica da razão de Kant de seus elementos não críticos, o Senhor delimitou a esfera da consciência transcendentalmente purificada enquanto campo de investigação de sua "*prima philosophia*" (no sentido que o senhor lhe atribui). Todavia, ainda assim o senhor não se satisfaz. O senhor descobriu transcendência até mesmo nessa esfera, esforçando-se ainda hoje por delimitar, dentro desse campo, um âmbito de autêntica imanência, ou seja, um conhecimento absolutamente uno com o seu objeto e, assim, assegurado contra qualquer dúvida. Mas o senhor vê com toda clareza que essa meta não pode ser alcançada. O ideal de conhecimento que acabo de descrever realiza-se no conhecimento de Deus: para ele, ser e conhecer são o mesmo, enquanto que, para nós, eles mostram-se sempre distintos. Assim o senhor não precisa acreditar que considero o seu procedimento crítico sem valor. De modo algum. Ele tornou possível distinguir e ordenar os meios de conhecimento e – quando se procede com o mesmo rigor que o seu - conquistar uma limpidez metodológica como jamais havia sido vista anteriormente. Na minha filosofia, também há lugar para uma teoria do conhecimento capaz de ordenar e visualizar os meios de conhecimento. Mas para mim ela foi sempre *cura posteria* e tinha de ser. Na calma segurança com que pude dispor de uma série de meios legítimos de conhecimento, pude usá-los para reunir a maior riqueza possível de conhecimento filosófico. A minha questão era "o que" e não o "como". O senhor chamaria esse procedimento de "dogmático". Eu considerava bem-vindo todo caminho, desde que conduzisse à verdade. Podia deixar de lado os problemas ligados ao conhecimento que emergiam na ordem das questões que estava discutindo. Tive de fazer o que era necessário para o meu tempo. Uma abundância de saberes até então desconhecidos chegaram a mim. Os ânimos exaltavam-se com as questões: *devemos* usar tais saberes e *o que* devemos assimilar? A fim de servir à verdade e à paz de alma do homem, só havia um caminho: compilar todos os saberes de nosso tempo, reuni-los num corpo e

examiná-lo. Não teria sido possível demorar-me num mesmo ponto, desnecessário para o escopo de meu trabalho, pois do contrário não teria chegado a realizar minha tarefa. Compilei e reuni não só o que era doutrina da Igreja, da Sagrada Escritura, dos Padres mas também o que ensinavam as filosofias mais antigas e as mais recentes. Ordenei, comparei e examinei. Empreguei para esse exame todos os meios adequados: os princípios formais, lógicos, a visão dos fatos, a medição pela verdade da fé. Num passar de olhos sobre minha obra pode parecer que o julgamento das autoridades também constituísse um critério importante. Mas isso é somente aparência. Sem dúvida, era para mim muito importante quando Aristóteles, o filósofo *par excellence* como o chamei, ou Agostinho endossavam alguma coisa. Sempre guardei a convicção de que em tudo que eles disseram escondia-se um grão da verdade. Também não me envergonhava de tomá-los como testemunho para um decisivo *argumentum ad hominem*. Nunca assumi porém meramente pelo peso da autoridade algo que fosse acessível a minha própria visão.

De um tal trabalho de compilação, visualização, ordenação cresceu o que se costuma considerar como meu sistema. O corpo de saber de meu tempo organizou-se em meu espírito. Jamais escrevi um “sistema de filosofia” e o sistema à base de minhas obras, até hoje, nunca foi escrito. Quem, no entanto, estuda minhas obras encontra uma resposta clara e precisa para as perguntas que ele mesmo teria sido capaz de fazer. E mais, o *organon* que trazia dentro de mim e que possibilitou ao meu espírito enfrentar um grande número de questões com um sólido e calmo *respondeo dicendum*, esse *organon* deixa a sua marca no “discípulo”, tornando-o capaz de responder inúmeras perguntas que, em meu espírito, nunca chegaram a ser colocadas e, em meu tempo, não teria sido possível colocar. Esse é igualmente o motivo por que hoje as pessoas se voltam para os meus escritos. Nosso tempo não mais se satisfaz com divagações sobre método. Os homens não têm onde sustentar-se e por isso procuram um ponto de sustentação. Querem uma verdade com conteúdo a que possam agarrar-se, que lhes sustente a vida, querem uma “filosofia da vida”. Isso eles encontram em mim. Sem dúvida, minha filosofia é infinitamente distante do que hoje se entende por

filosofia. Em vão se podem procurar em mim vãos ditirâmicos. A minha obra nada possui além de uma verdade sóbria e conceitualmente abstrata. Numa consideração superficial, ela aparece para muitos como algo de “arrepiar os cabelos”, tamanha a sua pureza teórica. Mesmo o estudo mais sério sente dificuldades em descobrir o seu lado “prático”. Mas convivendo-se longamente comigo em meu mundo espiritual, pode-se com freqüência encontrar com facilidade e segurança a solução para questões teóricas difíceis ou para situações práticas, com as quais se debatia anteriormente sem saber o que fazer. Refletindo surpreso sobre como isso foi possível, descobre-se que Tomás, não obstante “arrepiando os cabelos”, havia estabelecido os seus fundamentos. Ao tratar dessa ou daquela questão, não tinha naturalmente a menor noção de que ela haveria de “ser boa para...” isso ou aquilo e não me preocupava com isso. Segui sempre apenas a lei da verdade. A verdade carrega os seus próprios frutos.

4 Filosofia teocêntrica e egocêntrica

Tomás: A diversidade de metas e dos modos de apreensão dos fundamentos da certeza propicia, de certo, uma orientação inteiramente diversa a cada uma de nossas filosofias. Tanto eu como o senhor sustentamos como ponto de partida que à idéia de verdade pertence algo objetivamente subsistente, independente de todo aquele que pesquisa ou busca conhecimento. Nossos caminhos separam-se, entretanto, no tocante à questão da verdade *primeira* e desse modo da filosofia primeira. A verdade primeira, o princípio e critério de toda verdade, é Deus ele mesmo – esse constitui, se o senhor assim quiser chamar, meu primeiro axioma filosófico. Dele procede toda verdade que se queira possuir. A tarefa da filosofia que daí resulta é, pois: tomar Deus como objeto. Ela deve desenvolver a idéia de Deus, do sentido de seu ser e também da relação com Deus de tudo que é e existe, segundo sua essência e existência, bem como da relação do conhecimento de outros seres cognoscentes com o conhecimento divino. Devemos extrair *tudo* que podemos saber a respeito dessas questões, não apenas do conhecimento natural mas também da revelação. No contexto do conhecimento da criação, é igualmente necessário discutir os caminhos pelos quais seres dotados de nossa

estrutura anímica podem alcançar o conhecimento de Deus, o conhecimento de si mesmos e o conhecimento de outras criaturas.

Com isso, a teoria do conhecimento, que o senhor delineia no começo para “legitimar” tudo o mais, mostra-se como parte de uma teoria universal sobre o ser. Todas as questões conduzem, no fundo, à questão do ser, e todas as disciplinas filosóficas são parte de uma grande ontologia ou metafísica. Pois é Deus quem concede e comunica a todo ser *o que* ele é, seu modo de ser, essência e existência; não obstante, sua essência e existência também se dão de acordo com a sua medida e o seu modo de conhecer e desejar, segundo a verdade e a plenitude que pode atingir. Lógica, teoria do conhecimento, ética, de acordo com seu teor material, estão contidas na ontologia mesmo que possam constituir disciplinas próprias, quando usadas normativamente. O senhor pode bem perceber que lugar a sua “fenomenologia transcendental”, sua criação mais nobre, ocupa nesse *organon*. Ela é essa ontologia geral com uma radical transformação de sinal (para usar sua própria expressão), porque corresponde a uma posição distinta. A sua questão é: como o mundo se constitui para uma consciência que eu posso investigar na imanência: o mundo interior e o exterior, natural e espiritual, o mundo livre de valores e o mundo dos bens, e por fim também o mundo atravessado pelo sentido religioso, o mundo de Deus.

Num trabalho incansável, o senhor afiou o método que tornou possível investigar esses problemas “constitutivos” e assim mostrar como a atividade espiritual do sujeito, confirmando-se num material puramente sensível, constrói o seu mundo numa multiplicidade de atos e configurações de atos. Toda ontologia, que confere a cada ser espiritual a sua atividade específica, comporta, certamente, um espaço para essas investigações constitutivas. Mas elas não podem conferir o seu significado “fundamental”. O seu caminho o levou a assumir o sujeito como ponto de partida e ponto intermediário da pesquisa filosófica. O mundo, que se constrói nos atos do sujeito, permanece sempre um mundo para o sujeito. Contudo, não lhe foi possível – como seus alunos insistiram sempre em criticar-lhe – recuperar, desde a esfera da imanência, *aquela* objetividade da qual o senhor havia partido e que cabia assegurar. Quando o sentido de existência se vê modificado em auto-

identificação para uma consciência – o que constituiu o resultado da investigação transcendental – o intelecto jamais consegue encontrar repouso na sua busca de verdade. Nessa mudança de sentido, ela contradiz a fé, sobretudo por relativizar Deus. Essa constitui a distinção mais aguda entre a fenomenologia transcendental e a minha filosofia: nesta encontramos uma orientação *teocêntrica* e naquela uma *egocêntrica*.

Husserl: Não quero discutir isso agora. Foi justamente esse ponto, o meu decantado “idealismo”, que suscitou tantas críticas à minha filosofia, desde a publicação de minhas “Idéias”, onde ele se exprimiu pela primeira vez. Já discuti inúmeras vezes essas questões com estudantes muito argutos e devo confessar-lhe: os passos de pensamento, para mim tão contundentes, mostraram-se ineficazes para convencer meus opositores, pois mesmo quando algum deles se reconhecia sem argumentos, pois retomava logo em seguida as antigas objeções e lançava novas. É por isso que tenho trabalhado tanto nos últimos anos para aprofundar e aguçar as análises que me levaram a esses resultados. Ainda hoje procuro uma forma cabal de exposição capaz de mostrar os seus nexos com tanta clareza iluminadora para os outros como eu mesmo os vejo. Como o senhor percebe, não me declaro vencido. Mas hoje não sou o professor, e sim aquele quem lhe escuta. Gostaria de interrogá-lo acerca de outro ponto.

5 Ontologia e metafísica, método empírico e eidético

Husserl: O senhor falou de ontologia *ou* metafísica. Estou acostumado a distinguir essas duas expressões. Como ciências da essência, aquelas não fazem uso de nenhuma constatação empírica, pretendia estabelecer aquelas disciplinas que estão sendo pressupostas em todo proceder das ciências positivas – a lógica pura, a matemática pura, ciência natural pura etc. –, o que chamei de ontologia formal e material. Tradicionalmente, a metafísica parece-me todavia em sua essência uma ciência *desse* mundo. Como o senhor entende essa distinção entre *essência e fato, eidética e empiria*?

Tomás: Não desenvolvi metodologicamente essa distinção com a agudeza de princípio com que o senhor a realizou. O senhor disse com razão e eu também

cheguei a observar certa vez que minha ambição era de conquistar a imagem mais abrangente possível *desse mundo* (por esse mundo entenda-se, como o senhor, o mundo existente em ato por oposição a todo e qualquer mundo possível e não no sentido de mundo terrestre por oposição ao supraterrrestre). Para os filósofos medievais, a filosofia nunca foi uma pura matéria teórica mesmo quando procediam, como eu, enquanto puros teóricos. Filosofia era a busca de uma compreensão de mundo, capaz de servir de fundamento para uma correta atitude prática no mundo. Mas essa não era a única e nem mesmo a mais elevada motivação para o filosofar (sei que esse motivo não se acha distante do senhor) - pois nunca deixaram de reconhecer o direito da pura teoria: no conhecimento da verdade, o intelecto plenifica o sentido de sua existência, alcançando a máxima semelhança possível a Deus e, o que é importante, a máxima bem-aventurança. Tanto o conhecimento eidético como o empírico fazem-se necessários para se atingir essa meta prática e também a meta teórica de se obter o conhecimento de mundo mais abrangente possível. A fé assegura para essa imagem de mundo sobretudo um saber de fatos, não obstante o saber da fé possua uma valência bem distinta daquela da experiência sensível. Nesse sentido, essa distinção me era também familiar. Falei sobre o que advém às coisas “em si”, segundo sua essência – essencialmente, como o senhor diz – e do que se lhes advém “acidentalmente”, dependentemente da constelação de que elas participam no curso prático dos acontecimentos. Coloquei o peso principal nas verdades essenciais. O que advém às coisas segundo a sua essência é, por assim dizer, o aparelhamento fundamental do mundo. O que lhes ocorre acidentalmente já está, por sua vez, prelineado enquanto possibilidade em sua essência. Em suas considerações da essência, o senhor também introduziu o factual. Nesse sentido, as suas investigações e as minhas partilham amplamente de uma posição comum – o senhor haveria de se admirar da freqüência com que nossas análises particulares seguem um método comum – o que os seus críticos perceberam corretamente quando consideraram o seu método uma renovação da Escolástica. Por outro lado, é um fato que eu sempre procurei expor a essência *desse mundo* e de todas as coisas desse mundo, ou seja, que eu sempre mantive a tese da

existência, como o senhor costuma dizer. Nunca admiti o jogo de livres possibilidades. Ao falar do conhecimento dos anjos, do conhecimento dos primeiros seres humanos, da alma depois da morte etc., fazia afirmações sobre realidades. Essas discussões não tinham meramente o intuito de apresentar tipos *possíveis* de conhecimento ao lado do conhecimento humano dos fatos, baseado na experiência, e assim obter uma amplitude das variações do conhecimento em geral. Os seus estudantes atribuíram esse significado às investigações escolásticas e, como se ocupavam preferencialmente em seus trabalhos de tais possibilidades, encontrou-se aqui um acesso a nosso mundo de pensamento, enquanto que outras correntes da filosofia moderna não souberam fazer nada com ele a não ser ler enunciados sobre a realidade.

Em minha obra, *subsiste* um duplo sentido desses termos e seria inteiramente possível seguir e investigar cada um em particular; desenvolvendo separadamente o que os meus escritos contém de “ontologia” e de “metafísica”. Mas ainda seria preciso combiná-los com os seus escritos e os de seus estudantes de modo a corresponder a sua exigência de uma ontologia formal e de uma série de ontologias materiais. Assim seria possível examinar até onde se dá essa concordância. Enquanto se falar apenas genericamente sobre “essência” por oposição a fato e sobre o “em si” por oposição ao accidental, nenhuma distinção será possível, pois essas expressões genéricas não passam de designações que comprimem a abundância de problemas ontológicos muito difíceis.

6 A questão da “intuição” – método fenomenológico e escolástico

Tomás: nesse contexto deparamo-nos com a questão, que para quem está de fora deveria ter sido a primeira de nossa conversa, que é aquela da tão falada intuição (*Intuition*) ou visão de essência (*Wesensschau*). Essa constitui o grande ponto de discussão de sua filosofia, tanto para os kantianos como para os neoescolásticos. É bem compreensível que, numa consideração superficial, os métodos fenomenológico e escolástico dêem a impressão de serem bem diversos; no escolástico, elaboração lógica e exploração da experiência sensível (se nos limitarmos ao campo do conhecimento natural), e no fenomenológico, visão

supostamente imediata de verdades eternas, que para a Escolástica está reservada para os espíritos puros. Devo dizer, no entanto, que apresentando-se a questão nesses termos, o problema se vê demasiadamente simplificado. De saída, as expressões “intuição” e “visão” são problemáticas. Elas estão, com efeito, sobrecarregadas historicamente, sendo bem natural que quem estava familiarizado com a literatura mística leu nessas expressões algo como uma visão intelectual, uma premonição da *visio beatifica*; tais visões são privilégio da graça concedida a almas eleitas, aquelas que via de regra estão preparadas através de um elevado grau de santidade e de uma vida rigorosamente ascética, embora a mais elevada santidade e a mais rigorosa ascese não possam reivindicar essa graça ou mesmo originá-la: essas visões são uma doação inteiramente livre da *liberalitas Dei*. Agora parece que os filósofos seculares, a despeito de qualquer qualidade pessoal, podem reivindicar sentar em suas escrivaninhas e encomendar tais iluminações ao seu bel-prazer.

Não há dúvida de que, nesse entendimento, a intuição fenomenológica cause estranheza e provoque reações. Por outro lado, filósofos modernos e sem fé, para quem essas experiências místicas não passavam de estados doentios da alma sem nenhum valor de conhecimento, só podiam considerar com um sorriso irônico a intuição fenomenológica quando tomada nesse sentido. Mas quem interpretou essa expressão dessa maneira não soube fazer nenhum uso da interpretação viva inserida na prática do método que o senhor desenvolveu. Quem leu os escritos com uma compreensão vivamente real e não seguindo apenas um entendimento vazio das palavras, e quem além disso trilhou conjuntamente, como numa conversa, o seu caminho, viu com clareza que o senhor não se senta à escrivaninha, esperando iluminações místicas, mas que o seu intelecto adquiriu “visões” iluminadas [*Einsichten*] mediante profunda elaboração¹.

O método fenomenológico procede através da mais aguçada e aprofundada análise de um material dado. De início e de maneira genérica, podem-se observar

¹ “Elaboração” está traduzindo a expressão *Erarbeiten*. Edith Stein usa esse termo na acepção de uma apropriação e assimilação ativas, vivas.

três pontos que descobrem uma inteira concordância entre o seu método e o meu, não obstante a aparente oposição:

1. Todo conhecimento começa com os sentidos. Esse é o princípio fundamental que estabeleci para o conhecimento humano e é, de certo, a tese mais citada de toda a filosofia escolástica. A impressão que se costuma ter é de que o senhor contradiz essa minha tese quando insiste em que uma visão de essência não necessita de nenhuma base da experiência. Essa constatação não significa, porém, que o fenomenólogo pudesse proceder sem nenhum material sensível. O senhor quer apenas dizer que, ao filosofar sobre a natureza das coisas materiais, o filósofo não precisa para as suas análises de nenhuma experiência em ato da coisa material; que lá onde ele se serve de percepção em ato ou da memória de uma coisa facticamente percebida, ele não faz nenhum uso da tese da realidade, que se acha à base de uma percepção ou de uma memória, que para ele não se trata *dessa* coisa que existe fatualmente, e sim de que em todo material de que se parte deve encontrar-se uma intuição clara de uma coisa material. Assim, a visão clara de uma fantasia poderia desempenhar eventualmente um melhor serviço do que uma percepção difusa em ato. Mas qualquer que seja o tipo de intuição usada pelo fenomenólogo, esta sempre inclui algum material sensível sem que aquela tese de princípio se veja superada. Por outro lado, estava bem longe de mim reivindicar um tipo determinado de intuição sensível, algo como uma percepção exterior atual, como base para todo conhecimento.

2. Todo conhecimento natural adquire-se através da elaboração intelectual de um material sensível. Nessa formulação ampla, o seu procedimento também não contradiz aquela tese. Mas será que existe uma oposição quanto ao modo específico de elaboração? O senhor afirma que visão inteira² (*Einsicht*) não pode ser obtida na filosofia por indução. A tarefa do filósofo que quer constatar a

² O termo *Einsicht* é central nessa conversa entre Husserl e Tomás de Aquino, imaginada por Edith Stein. Trata-se de um termo crucial tanto na fenomenologia de Husserl como na experiência religiosa cristã. Em questão está um tipo de visão que vê numa unidade, que vê unindo e assim penetrando no dar-se da realidade, no realizar-se da realidade. O termo em alemão corresponde morfológicamente ao inglês *insight*. Traduzimos por “visão inteira” de modo a distinguir de visão pura e simples, designada por Husserl e Stein pelo termo *Schau* e, ainda, com vistas a salientar o prefixo “ein” que diz tanto “para dentro”, quanto “uno” e “unidade” (N. da T.).

“essência” das coisas materiais, para permanecer no mesmo exemplo, não é, como o senhor mostrou, observar uma série de coisas materiais, compará-las e relevar as propriedades comuns. Não é possível alcançar a essência através de uma tal comparação e “abstração”. Por outro lado, tampouco não é necessária uma quantidade de visões, basta eventualmente uma única intuição exemplar, com fins de realizar o outro tipo de “abstração”, que constitui na verdade o acesso à essência. Essa abstração é um des-considerar (des-ver, *Absehen*) o que advém à coisa de maneira meramente “acidental”, ou seja, o que também poderia ser de outro modo, sem que a coisa deixe de ser uma coisa material; formulada positivamente, é uma posição do olhar que considera o que advém à coisa material como tal, o que pertence à *ratio* da coisa material (como gosto de dizer) ou à sua idéia. Nunca me ocorreu negar a possibilidade de um tal procedimento e exercitei, sempre que oportuno, a descoberta das “*rationes*” (no sentido indicado). Esse é – na minha terminologia – o trabalho do *intellectus dividens et componens*; *dividere* significa analisar, e análise diz a distinção abstrativa de momentos essenciais e acidentais. Importante é não tomar meus termos em sentido por demais restrito; seria uma simplificação inadmissível de minha metodologia querer reduzir o *dividere e comparare* às conclusões indutivas e dedutivas, no sentido da ciência empírica e das formas tradicionais de silogismo. A sua insistência no caráter *intuitivo* do conhecimento das (hifenação) essências não suspende *todo* o trabalho de pensamento; o que se tem em mente não é um simples “olhar para” (*Hinsehen*), e sim apenas uma oposição ao procedimento dedutivo da lógica; não se trata de derivação de proposições entre si, mas de um penetrar nos objetos e nexos de objetos, que podem tornar-se substrato para proposições. O *intus legere* = ler o interior das coisas, por mim indicado como a tarefa própria do intelecto, é sem dúvida uma expressão apropriada para o que o senhor entende por intuição. Dessa maneira devemos estar de acordo que a *visão* das essências não se opõe ao pensamento, desde que não se tome o “pensamento” somente na extensão restrita de desempenho do entendimento, quando “entendimento” (*intellectus*) é compreendido, ao contrário, em sentido

adequado e não na imagem caricatural assumida pelo racionalismo e pelos seus opositores.

Acredito, portanto, que também concordamos quanto ao carácter passivo e ativo da intuição. Embora eu veja a atividade do *intellectus agens* - uma autêntica ação do entendimento – no procedimento de partir do material para se alcançar a essência, o “*intus legere*”, a visão do entendimento, que todo movimento de entendimento tem como meta, é um acolhimento. O senhor enfatizou em particular o momento passivo porque, seguindo o seu modo de proceder, ele estabelece o contraste que surge quando se está guiado pela *ratio* objetiva, opondo-se assim ao entendimento, inerente a toda corrente filosófica moderna, do pensar como um “construir”, do conhecimento como uma “criação” do entendimento investigador. Também nos encontramos na recusa de todo voluntarismo da subjetividade, e ainda na convicção de que tal visão, que é um acolhimento passivo, é o desempenho próprio do entendimento e de que todas as ações são apenas uma preparação para isso.

[Segue uma seção riscada no manuscrito]

A questão é apenas *até que ponto* o intelecto humano em *statu viae* está na possibilidade de uma tal visão do entendimento. Para os espíritos mais elevados, isto é, para Deus, para os anjos e para os seres humanos, que chegaram a alcançar a meta da vida eterna, essa é a única forma de atualidade do entendimento. Para eles não há nenhum procedimento gradativo, mas somente uma visão imediata, sem possibilidade de ilusão. Para o entendimento humano, a visão mediata significa o *limite ideal* de sua capacidade de desempenho. Com “ideal” não quero dizer que esse limite seja inalcançável in *statu viae*. Ele é o limite, num sentido autêntico: o espírito humano *toca* aqui a esfera dos espíritos mais elevados (superiores). Em meus escritos falei com freqüência de um “*intellectus principiorum*”: para o qual...

[A continuação está faltando! A página seguinte traz mais uma vez a página 58] Com essa primeira constatação de um sentido de intuição sobre o qual estamos de acordo, ainda não se decide todavia se eu concordo com o que o senhor

entende por intuição em geral e se posso admiti-la como uma forma de conhecimento passível de ser alcançada pelo intelecto humano em *statu viae*. Para que isso se torne mais claro, devemos considerar atentamente a questão da *imediaticidade* da visão. Pode-se falar de “imediaticidade” em diversos sentidos. Pode significar que a visão pode ser alcançada sem mais, que ela não exige nenhum preparo, que dela não é preciso aproximar-se gradativamente. Atribuo tal imediaticidade ao *intellectus principiorum*, à visão inteira (*Einsicht*) das verdades fundamentais, que para mim constitui um aparelhamento natural do espírito humano. Elas não podem ser derivadas de nada, sendo aquilo de onde tudo o mais se deriva e com que toda verdade derivada deve medir-se: quando as denomino “inatas”, não quero naturalmente com isso dizer que o homem as conheça atualmente desde o começo de sua existência; mas sim que ele possua esse conhecimento – habitualmente - como eu costumo designar esse tipo de dado – e tão logo o entendimento entra em ação, ele cumpre seus atos por força da certeza dessas verdades, subsistindo sempre a possibilidade de voltar o olhar para essas verdades e visualizá-las em ato.

A essa visão inteira dada imediatamente opõe-se a visão inteira mediata das verdades descobertas, que são também vistas inteiramente, não sendo algo de que se tenha uma consciência cega, quando as derivamos num processo de pensamento vivo de premissas também adquiridas numa visão inteira. O privilégio do conhecimento imediato é que ele é isento de erros e não pode ser perdido; na derivação, porém, podem ocorrer equívocos e assim erros. – Falar da imediaticidade dos princípios não significa dizer que eles sejam os primeiros no tempo de tudo o que se pode atualizar num conhecimento. Afirmando algo assim, estaríamos negando a nossa tese fundamental de que o conhecimento começa com os sentidos. O primeiro que se conhece são as coisas sensíveis. Todavia, se a experiência sensível está *temporalmente* pressuposta para o conhecimento dos princípios, isso não significa que ela receba o seu direito da experiência sensível. *De fato*, os princípios são a primeira verdade. Ou seja, são os primeiros que o conhecimento humano pode alcançar de forma natural. Tomado de maneira absoluta, Deus é ele mesmo a primeira verdade. A primeira verdade, Deus, nos dá

conjuntamente os princípios e a “luz” do entendimento, ou seja, a força de conhecimento para prosseguir a partir dos princípios, a “imagem” da verdade eterna que trazemos dentro de nós.

Parece que o senhor reivindica para as verdades da essência, a visão inteira que se dá imediatamente e que eu só admito para os princípios. Pois o senhor defende que essas verdades são vistas diretamente sem derivar-se de nenhuma outra; e o senhor também afirmou a insuperabilidade dessas verdades, uma insuperabilidade através da experiência, chamando-as de *a priori*. Deveríamos examinar, portanto, se tudo o que o senhor, de sua parte, chama de verdade de essência realmente possui o caráter de princípio.

Husserl: Entende-se tradicionalmente por princípio somente os princípios lógico-formais. Mas essa é uma compreensão muito estreita. À derivação de verdades pertencem não apenas as teses fundamentais *segundo* as quais mas também aquelas *a partir das* quais as demais devem ser derivadas: não somente princípios lógicos mas também princípios de conteúdo (num sentido determinado). Foi assim que esclareci, no âmbito do conhecimento prático, o conhecimento universal do bem como um conhecimento de princípio, ou seja, como um conhecimento que nos é originariamente próprio, isento de erros e irrecusável.

A diferença encontra-se mais claramente no âmbito da matemática onde, ao lado dos princípios de derivação, encontram-se os axiomas a partir dos quais os teoremas são derivados. É de certo uma questão discutível, que aqui não poderemos decidir, se os axiomas da matemática são proposições conhecidas a partir de uma visão inteira e se elas são prelineadas antes dos teoremas, estando por assim dizer predestinados a se tornarem axiomas de maneira que não seria possível reverter a ordem da derivação. Seria preciso investigar também se e em que abrangência outros campos de objetos permitem uma construção axiomática. Sempre fui da opinião de que, na filosofia, trabalhamos com uma quantidade aberta de “axiomas” e por isso ela nunca pode tornar-se um sistema de axiomas. Para mim parece-me indiscutível que: 1) aqui se dá a diferença entre verdades inteiras dadas imediatamente e as derivadas; 2) que dentre as imediatamente vistas encontram-se as que contêm conteúdos determinados; 3) que a visão

inteira dessas proposições com conteúdo determinado é uma visão *intele-ctual* e não uma evidência sensível e que, portanto, o seu conteúdo não pode ser, ao menos não sem esforços, derivado da experiência sensível.

Tomás: Posso admitir o primeiro ponto sem hesitação. Quanto ao segundo, gostaria de dizer que existem sem dúvida verdades de conteúdo obtidas numa visão inteira – aquelas que distinguem o que pertence à verdade de uma coisa; nelas o senhor pensou de maneira especial ao falar de verdades de essência – mas elas não são conhecidas “imediatamente” numa visão inteira no sentido anteriormente (hifenação) mencionado, elas não são acessíveis sem mais ao conhecimento humano em *statu viae*, precisando de elaboração. Já observei anteriormente que não se deve apreender essa elaboração como indução, o que implica que as verdades elaboradas não recebem o seu direito da experiência, podendo ser por isso chamadas de *a priori*. Ao espírito humano, eu só atribuí uma imediaticidade *igual* à do *intellectus principiorum* em um ponto: o conhecimento *universal* do bem (por oposição ao que é bom e desejável em cada caso particular) que também considerei como um aparelhamento natural de nosso espírito, infalível e impossível de ser perdido, como *a priori* do conhecimento prático como são os princípios lógicos para o conhecimento teórico.

O fato da minha própria existência vale para mim como imediatamente certo, mesmo sem possuir, como os princípios, a necessidade de uma visão inteira. Esse fato nós possuímos “sem mais”, sem precisar derivá-lo de outros ou elaborá-lo; todavia, assim como em relação ao conhecimento dos princípios, devemos dizer que o fato de minha própria existência não é temporalmente o primeiro que se realiza atualmente; um ato está originariamente direcionado para os objetos externos e é somente numa reflexão que se pode obter um conhecimento dos atos e de nossa própria existência.

Essa experiência da própria existência é imediata ainda num outro sentido: conhecer de forma imediata pode significar: conhecer sem meios. Isto não significa conhecer sem um trabalho de conhecimento anterior, mas conhecer sem meios funcionando no ato do conhecimento. Tais meios podem ser considerados sob três aspectos: 1) a luz do entendimento, em virtude da qual conhecemos; 2)

formas ou espécies, mediante as quais o entendimento conhece as coisas (ou seja, não apenas coisas materiais mas “res”, a realidade como tal); 3) objetos da experiência, *através* dos quais conhecemos outros objetos da experiência como por exemplo imagens refletidas num espelho, efeitos reais de toda espécie que conduzem às suas causas. – O meio no primeiro sentido é requisito para todo conhecimento humano. Já o meio no segundo e terceiro sentido não é necessário para o conhecimento da própria existência, ou seja, não conheço minha existência *através* de espécies, mesmo que o ser simplesmente dado das espécies esteja pressuposto, porque – como se disse – a própria existência não é o primeiro que eu conheço, e porque o primeiro conhecimento humano do ponto de vista temporal, as coisas externas, é um conhecimento por espécies. O conhecimento daquilo *que* a alma é, ou seja, da alma como tal, segundo a sua própria natureza, também não é um conhecimento *através* das espécies mas *a partir* das espécies, que estão em função na experiência de coisas externas. Ou seja, a partir da natureza das espécies, o espírito humano, refletindo, faz de si mesmo objeto, conhecendo a sua própria natureza. Esse conhecimento é, portanto, um conhecimento refletido e mediado. Refletido e mediado, se bem que, de outro modo, é também o conhecimento das propriedades individuais da própria alma. O conhecimento do mundo exterior é, como já observei, um conhecimento mediado, no sentido de um conhecimento *através* de espécies. Com isso, deve-se distinguir entre experiência sensível, que conhece exteriormente uma coisa sensível de acordo com o seus acidentes, por meio de uma espécie sensível ou “imagem” [*Bild*], e o conhecimento do entendimento que penetra no interior da coisa real, na sua essência. A tarefa do *intellectus agens* é elaborar, a partir do material sensível, a forma do entendimento, a *species intelligibilis*, através da qual se faz possível esse “*intus legere*”. (Se fosse nosso trabalho chegar a uma compreensão da estrutura da percepção das coisas e do conhecimento racional da natureza, teríamos de discutir mais detalhadamente o que se deve entender por *species* sensível e espiritual. Mas por enquanto trata-se apenas de constatar o sentido múltiplo de mediaticidade e imediaticidade). O conhecimento da essência das coisas reais é, portanto, mediato no sentido de ser mediado por espécies. O

conhecimento das espécies elas mesmas não é, por sua vez, um conhecimento através de espécies, sendo um conhecimento mediato, no primeiro sentido (da elaboração); Em *statu viae*, o espírito humano não tem originariamente posse das espécies como têm os anjos (essa primeira mediaticidade não existe nem para Deus, nem para os anjos e nem para os espíritos dotados de alma; para eles não há nenhuma conquista gradativa do conhecimento, pois tudo lhes é acessível “sem mais”. Contudo, o conhecimento que os anjos e os bem-aventurados (hifenação) possuem de outras criaturas é também mediado no segundo sentido, ou seja, é um conhecimento através de espécies. Imediaticidade em cada um dos sentidos só é próprio ao conhecimento divino). O conhecimento das espécies elas mesmas é assim um conhecimento reflexivo.

Ao lado do conhecimento do mundo exterior e do mundo interior, dá-se o terceiro âmbito do conhecimento humano, que é o conhecimento de Deus, de sua existência e de sua essência. Limitando-nos ao conhecimento natural, esse conhecimento de Deus também não é um conhecimento através de espécies, e sim mediado através do conhecimento de outras realidades, de outras criaturas. O homem só conhece naturalmente a existência de Deus a partir de seus efeitos. Um conhecimento *positivo* da *essência* de Deus não se dá para o conhecimento natural humano. Somente negativamente é que se pode eventualmente determinar os atributos essenciais de Deus, pela mediação das criaturas. O conhecimento positivo da essência divina confiado por Deus mesmo na *visio beatifica* é imediato por oposição a esse conhecimento mediado e também àquela mediaticidade da elaboração. De certo modo, opõe-se também ao conhecimento através de (hifenação) espécies, pois a essência divina nunca é conhecida através de espécies particulares como as criaturas, sendo ela mesma objeto e forma da *visio beatifica*. Mas não é tão imediato como Deus vê a si mesmo. Deus é a luz e partilha essa luz com os bem-aventurados. Sob sua luz, eles vêem a luz, só que em medidas e graus diversos, correspondentemente à medida de luz que ele comunica. Somente Deus é o conhecimento. Somente em Deus, conhecimento e objeto coincidem inteiramente.

Tomado *nessa* medida, todo conhecimento humano é naturalmente mediado ora num ora noutra significado da palavra. Só no caso dos princípios é que o conhecimento toca *aquela* imediaticidade própria ao conhecimento dos bem-aventurados – esses que possuem ou alcançam o conhecimento sem atividade gradativa. Ele não corresponde ao grande número de conhecimentos de essência. Conhecimento de essência fica atrás da visão dos bem-aventurados também num outro ponto: a sua visão não é “cara a cara”. Os bem-aventurados conhecem a essência das coisas, vendo o seu protótipo, as idéias em Deus. Não há nenhuma dúvida que essas idéias visionadas sejam as idéias das coisas reais. Entre nós existe uma discrepância entre as espécies das coisas, que o *intellectus agens* elabora e a essência das coisas, como elas são em si. De um lado pode ocorrer um equívoco no julgamento de que uma espécie é espécie *dessa* coisa. (O senhor evitou esse equívoco do entendimento judicante quando renunciou a aplicar as verdades de essência sobre a realidade, limitando os enunciados de essência ao campo das espécies, apreendendo-as somente “noematicamente” e não ontologicamente). Assim a visão dos bem-aventurados compreende numa intuição simples, *uno intuitu*, toda a essência. Já no conhecimento humano, a *intuição* de essência e o *enunciado* de essência não coincidem. A intuição da essência dirige-se na verdade para *toda* a essência mas essa *intenção* só é *preenchida* parcialmente. Os enunciados de essência separam o que está contido na intuição simples, relevando e explicitando ora esse ora aquele aspecto; com isso alcança-se para as partes – e assim também para o todo – um grau de clareza mais elevado, só que em lugar da intuição simples temos um processo desmembrador, e nunca o todo chega a se atualizar na intuição preenchedora. Assim, restam apenas dois sentidos da imediaticidade que sustentam as verdades de essência 1) o de oposição àquela mediaticidade que se dá no conhecer das realidades através de seus efeitos; 2) a intuicionalidade ou visão inteira frente a um pensar ou saber “vazios”.

Usei uma parte grande do pouco tempo que dispomos para discutir a questão da imediaticidade, porque ela é particularmente controvertida. Minha discussão sem dúvida não pode solucioná-la. Mas foi preciso esclarecer que a questão da relação

entre o método escolástico e o fenomenológico não se resolve com um bom número de clichês. Todo o esforço deve voltar-se para uma análise “sutil” de todos os detalhes a fim de alcançar uma compreensão real de cada ponto – o que deve constituir o primeiro preparo para o conhecimento das relações entre os dois métodos. Hoje pretendi somente levantar alguns pontos de significação principal, capazes de propiciar uma visão do espírito de seu e do meu filosofar.

Para resumir devo dizer: nós dois consideramos como tarefa da filosofia conquistar a compreensão de mundo mais universal e mais solidamente fundamentada possível: o senhor busca o ponto de partida “absoluto” na imanência da consciência. Para mim, esse ponto é a fé. O senhor pretende estabelecer a filosofia como ciência das essências e mostrar como um mundo e eventualmente diversos mundos possíveis podem ser construídos para uma consciência, graças às suas funções espirituais; “nosso” mundo haveria de, nesse contexto, tornar-se compreensível como uma tal possibilidade. O senhor entrega a tarefa de uma investigação das propriedades fatuais do mundo às ciências positivas, cujos pressupostos reais e metodológicos são discutidos em todas as investigações de possibilidades da filosofia. Para mim, não se trata contudo de mundos possíveis, mas da imagem mais plena possível desse mundo; incorporei todas as investigações de essência como fundamento da compreensão, mas elas devem abrigar os fatos que a experiência natural e a fé nos abrem. Para o senhor, a consciência transcendentalmente purificada constitui o ponto de partida unitário e unificador que abre o todo da problemática filosófica e à qual ela sempre retorna. Para mim, é Deus e sua relação com as criaturas. Com isso, podemos encerrar por hoje a nossa conversa. Mas haveremos de nos rever e então chegaremos a nos entender a partir do fundamento

[Apêndice: presumivelmente uma página arrancada de A I 9 “o que é filosofia? (fragmento)"]

Contra isso, os opositores costumam dizer que, não obstante indiscutível, essa proposição contém uma triviliidade. As outras apresentações não possuem o mesmo *consensus omnium*. Com isso não se determina o seu teor de validade. Mas existe todavia uma referência segura ao fato de que não se pode alcançar

aquele “derradeiro” a que almeja o conhecimento. O senhor mesmo fala de graus de “intenção” e “preenchimento” (*Erfüllung*). O senhor poderia afirmar que em algum ponto o preenchimento derradeiro foi atingido? Que se chegou a um ponto que não admite nenhuma plenitude maior, nenhum grau de clareza mais elevado? Se não, haveremos de concordar que só é possível atingir um *analogon* da visão mais elevada da verdade e nunca uma visão “cara a cara”.

Como insisti, isso foi apenas uma exposição provisória e (hifenação) superficial dos pontos de contato entre nossos métodos. Para uma comparação fundamental seria necessária de ambas as partes uma tomada acurada dos resultados e um exame dos modos específicos de visão.

O PROBLEMA DE UM PENSAR E DIZER NÃO OBJETIVANTES NA TEOLOGIA ATUAL*

Martin Heidegger

Algumas indicações sobre alguns principais pontos de vista para a conversa teológica acerca de “*O problema de um pensar e dizer não objetivantes na teologia atual*”.

Friburgo, 11 de março de 1964.

O que, nesse problema, é digno de se questionar?

Pelo que vejo, *três temas* devem ser pensados a fundo.

1 – Antes de qualquer outra coisa, importa determinar o que a teologia, enquanto um modo de pensar e dizer, empenha-se por colocar e discutir: a fé cristã e o que nela se crê. Somente quando isso transparecer com clareza diante dos olhos, pode-se perguntar de que modo se deve pensar e dizer para se corresponder ao sentido e ao apelo da fé e, assim, evitar que representações estranhas à fé insiram-se na fé.

2 – Antes de se colocar a questão do pensar e do dizer *não objetivantes*, é inevitável expor o que se entende por um pensar e dizer *objetivantes*. Desse modo, surge a questão se todo pensar, como pensar, se todo dizer, como dizer, é ou não de antemão objetivante.

Caso se mostre que pensar e dizer não são, de modo algum, em si mesmos objetivantes, seremos então conduzidos a um terceiro tema.

3 – Importa decidir até que ponto o problema de um pensar e de um dizer não objetivantes é como tal um autêntico problema, se num tal problema não se questiona algo que, para se questionar, deixa passar ao largo o que está em causa, desviando-se do tema da teologia e confundindo-o sem necessidade. Nesse caso, a presente conversa teológica assumiria a tarefa de tornar claro que,

* O presente texto é uma carta, escrita a 11 de março de 1964 e enviada para um colóquio de mesmo título, realizado em Drew University, Madison, EUA, entre 9 e 11 de abril de 1964. Foi traduzida com base no texto publicado no volume *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, juntamente com a conferência *Phänomenologie und Theologie* de 1927. Ambos os textos foram publicados, pela primeira vez, nos *Archives de Philosophie*, vol. XXXII (1969) em tradução francesa. Como referências inspiradoras de suas reflexões, Heidegger indica a primeira parte das Considerações intempestivas, *Unzeitgemässe Betrachtungen* de Nietzsche em que se fala do “Hölderlin adorável” e o escrito “*Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*” de Franz Overbeck. Conecta-as igualmente a seus próprios escritos: a *Holzwege* e em particular “*Nietzsches Wort Gott ist tot*” e também ao segundo volume de seu Nietzsche, “*Der europäische Nihilismus*” e “*Die seingeschichtliche Bestimmung des Nihilismus*”. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback.

com respeito a esse problema, ela se encontra num caminho que não leva a parte alguma (*Holzweg*). Este seria aparentemente um resultado negativo dessa conversa. Mas isso é assim apenas aparentemente. Pois, na verdade, a inevitável conseqüência seria que a teologia tornar-se-ia por fim e decisivamente clara acerca da necessidade de sua principal tarefa, a saber, de não tomar emprestado da filosofia e das ciências as categorias de seu pensar e o modo de seu dizer, mas sim de pensar e dizer com toda realidade a partir da fé, para a fé. Se essa fé, segundo sua própria convicção, toca o homem enquanto homem na sua essência, então o pensar e o dizer autenticamente teológicos não precisam de nenhum aparato especial para alcançar os homens e para neles descobrir escuta, obediência.

Os três temas acima mencionados deveriam ser aprofundados com maior precisão, cada um em particular. Eu mesmo, a partir da filosofia, posso apenas trazer algumas indicações relativas ao segundo tema. A colocação do tema, que deve constituir o fundamento de toda a conversa, caso ela não deva ficar solta no ar, é, por sua vez, tarefa da teologia.

O terceiro tema consiste no prosseguimento teológico de um tratamento suficiente do primeiro e do segundo tema.

Buscarei agora dar algumas indicações para o tratamento do *segundo* tema e isso sob a forma de poucas perguntas. Deve-se evitar a impressão de que se trataria de uma exposição de teses dogmáticas da filosofia heideggeriana, que não existe.

Algumas indicações relativas ao tema:

Antes de toda colocação da questão de um pensar e um dizer *não-objetivantes* na teologia, faz-se ainda necessária a reflexão acerca do que se entende por um pensar e um dizer *objetivantes*, na perspectiva a partir da qual se coloca o problema da presente conversa teológica. Esta reflexão nos leva à seguinte pergunta:

O pensar e o dizer objetivantes são uma maneira especial de pensar e de dizer? Ou será que todo pensar como pensar e todo dizer como dizer devem ser necessariamente objetivantes?

Essa pergunta só se deixa decidir quando se aclaram e respondem outras questões:

- a) o que se chama objetivar?
- b) o que se chama pensar?
- c) o que se chama dizer?
- d) todo pensar é em si um dizer e todo dizer em si um pensar?

e) em que sentido pensar e dizer são objetivantes? Em que sentido não o são?

Já pela natureza da coisa e pela colocação das perguntas, elas estão compreendidas umas nas outras. Toda a gravidade das perguntas reside, porém, no fundo do problema da vossa conversa teológica. Ao mesmo tempo, as questões acima mencionadas constituem – numa explicitação mais ou menos clara e suficiente – o centro ainda escondido dos esforços a que tende a “filosofia” atual, a partir de suas oposições mais extremas (Carnap-Heidegger). Essas posições definem-se hoje respectivamente como: a concepção técnico-cientificista da linguagem e a experiência especulativo-hermenêutica da linguagem. Ambas as posições determinam-se por tarefas abissalmente distintas. A primeira posição pretende conduzir todo pensar e dizer, também o pensar e o dizer da filosofia, para o domínio da mensagem de um sistema de signos, passível de ser construído técnica e logicamente, ou seja, quer fixá-los como instrumento da ciência. A segunda posição surgiu da questão acerca do que se pode experimentar como a coisa ela mesma do pensar da filosofia e como essa coisa ela mesma (ser enquanto ser) pode alcançar um dizer. Em ambas as posições, trata-se não da região delimitada de uma filosofia da linguagem (de maneira correspondente a uma filosofia da natureza ou da arte). Reconhece-se bem mais a linguagem como o horizonte dentro do qual se mantêm e se movem o pensar da filosofia e os vários modos do pensar e do dizer. De acordo com a tradição ocidental, a essência do homem determina-se de tal modo que o homem é aquele ser que “tem linguagem” (*zóon logon exon*) (e mesmo enquanto aquele que age o homem é sempre ainda o que age enquanto ser que “tem linguagem”). Precisamente por essa definição e considerando o conflito das posições já mencionado, o que aqui está em jogo é nada menos do que a pergunta pela existência do homem e pela sua determinação.

De que modo e até que ponto a teologia pode e deve deixar-se introduzir nesse conflito, isso só a teologia pode decidir.

As breves elucidações que se seguem das perguntas a) até e) devem ser precedidas de uma consideração que provavelmente conduz à (hifenação) iniciativa de se colocar o “problema de um pensar e um dizer não-objetivantes na teologia atual”. É uma opinião muito disseminada e aceita sem esforços de comprovação que todo pensar, entendido como representação, e todo dizer, assumido como verbalização, sejam em si “objetivantes”. Aqui não seria possível seguir em detalhes os fios que conduzem à origem dessa opinião. O que a determina é a distinção, de há muito assumida sem maiores esclarecimentos, entre racional e irracional, distinção estabelecida a partir da instância nada clara de um pensar racional. As doutrinas de Nietzsche, Bergson e da Filosofia da Vida tornaram-se, recentemente, determinantes para a afirmação do caráter objetivante de todo pensar e de todo dizer. Porque, no dizer, estamos sempre a em tudo pronunciar – expressamente ou não – um “é” e porque ser, embora significando vigência, é entendido a partir da interpretação moderna de vigência como contrapositionamento (*Gegenständlichkeit*) e objetividade, o pensar, enquanto representação, e o dizer, enquanto verbalização, comportam inevitavelmente uma

fixação e, com isso, uma falsificação da fluência do “élan vital”. Por outro lado, não obstante falsificação, essa fixação do permanente é indispensável para a conservação e consistência da vida humana. Como base para essa opinião e suas múltiplas variações, é suficiente referir-nos ao fragmento de Nietzsche, numerado como o 715 de *Der Wille zur Macht* (1887/88): “Os meios de expressão da linguagem não servem para exprimir o ‘dever’: pertence à nossa inalienável necessidade de conservação propor continuamente o mundo mais maciço do permanente, das coisas etc. (isto é, dos objetos)”.

As seguintes indicações acerca das questões a) até e) querem ser compreendidas e pensadas a fundo como perguntas. Pois o mistério da linguagem onde deve recolher-se toda a reflexão permanece sendo o fenômeno mais digno de se pensar e questionar, sobretudo quando desperta a visão de que a linguagem não é obra do homem: a linguagem fala. O homem fala apenas à medida que corresponde à linguagem. Estas frases não são produtos abortivos de uma “mística” fantástica. A linguagem é um fenômeno originário e o seu próprio não se deixa demonstrar por fatos. Pode apenas ser vislumbrado numa experiência, sem prevenções, da linguagem. O homem pode inventar artificialmente signos e sistemas fonéticos, mas isso somente com vistas e a partir de uma linguagem já dita. Também em face dos fenômenos originários, o pensar permanece sendo um pensar crítico. Pensar crítico significa: sempre de novo diferenciar (*krinein*) entre o que exige uma prova para a sua justificação e o que, para a sua permanência, pede a simplicidade de um admirar e acolher. É sempre mais fácil, dado um caso, fornecer provas do que, no outro caso, entregar-se a uma admiração acolhedora.

Em referência ao a) O que se chama objetivar? Fazer de algo um objeto, posicioná-lo como objeto e, assim, representar. E o que se chama objeto? Na Idade Média, *obiectum* significava aquilo que se joga e se mantém de encontro no perceber, na imaginação, no julgar, desejar, intuir. Em contrapartida, *subiectum* significava o *hypokeimenon* (*hypokeimenon*), o que se coloca de antemão a partir de si mesmo (não o que é trazido numa representação), o que é vigente, por exemplo, as coisas. Comparando-se com os seus significados atuais, as palavras *subiectum* e *obiectum* dizem justamente o contrário: *subiectum* é o existente para si (objetivamente), *obiectum*, o meramente representado (subjetivamente).

Em consequência da transformação do conceito de *subiectum* operada por Descartes (cf. Holzwege, p. 98s), o conceito de objeto também alterou seu significado. Para Kant, objeto diz: o contra-posto (*Gegenstand*) existente da experiência científica. Todo objeto é um contra-posto mas nem tudo que se contra-põe é um objeto possível. O imperativo categórico, o dever ético (*sollen*), a obrigação (*Pflicht*) não são objetos de uma experiência científica. Mesmo quando se os pensa, mesmo quando se os subentende no agir, não são por isso objetivados. A experiência cotidiana das coisas em sentido amplo nem é objetivante e nem um contra-posicionamento (*Vergegenständlichung*). Quando, por exemplo, sentados no jardim, alegremo-nos com as rosas em flor, não fazemos da rosa um objeto e nem mesmo uma contra-posição, ou seja, algo tematicamente representado. Quando num dizer silencioso, entrego-me ao

vermelho brilhante da rosa e medito sobre o ser-vermelho da rosa, esse ser-vermelho nem é objeto, nem é coisa e nem algo que se contrapõe como a rosa em flor. A rosa está no jardim, balança para lá e para cá ao sabor do vento. Já o ser-vermelho da rosa não está no jardim e nem pode balançar ao sabor do vento. Todavia, penso e falo do ser-vermelho quando o nomeio. Assim, realiza-se um pensar e um dizer que, de modo algum, objetiva ou contrapõe (*vergegenständlicht*).

Posso sem dúvida considerar a estátua de Apolo, no museu em Olímpia, como objeto de uma representação científica. Posso medir as qualidades físicas do mármore, com vistas a avaliar o seu peso. Posso examinar a composição química do mármore. Contudo, esse pensar e dizer objetivantes não são capazes de admirar como Apolo se mostra em sua beleza e como, na beleza, aparece como a visão de deus.

Em referência ao b) O que se chama pensar? Considerando o que acabamos de expor, torna-se claro que o pensar e o dizer não se esgotam na representação e no enunciado teórico-científicos. Pensar é muito mais o ater-se (numa disposição) que, pelo que se mostra e como se mostra, permite a doação daquilo que esse ater-se tem a dizer do que aparece. Pensar não é necessariamente representação de algo como objeto. Somente o pensar e o dizer científicos são objetivantes. Se todo pensar como tal fosse de antemão objetivante, a configuração de obras de arte seria uma insensatez já que elas jamais poderiam se manifestar a alguém porque o homem haveria de imediatamente fazer do que aparece um objeto, negando à obra de arte o aparecer.

Afirmar que todo pensar como pensar é objetivante não tem qualquer fundamento. Essa afirmação repousa sobre um desprezo dos fenômenos e trai a ausência de crítica.

Em relação a c) O que se chama dizer? Será que a linguagem consiste meramente em transpor o pensado em sons, tomando os sons apenas como tons e ruídos passíveis de serem comprovados objetivamente? Ou será a verbalização de um dizer (na conversa) algo inteiramente distinto de uma seqüência de tons acusticamente objetiváveis, aos quais se prende um significado, e que se enunciam através de objetos? Não será o dizer, no que lhe é mais próprio, uma saga (*Sagen*), um mostrar múltiplo do que a escuta, ou seja, o atentar numa escuta obediente ao que aparece, deixa dizer? Considerando isso de maneira acurada, poder-se-á ainda afirmar sem crítica alguma que o dizer, como dizer, sempre é de antemão objetivante? Quando pronunciamos palavras de consolo a um doente, falando no mais íntimo de seu ser, será que assim fazemos desse homem um objeto? Será a linguagem apenas um instrumento que utilizamos para elaborar objetos? Estará a linguagem à disposição do homem para ele dela se apossar? A linguagem é mera obra do homem? É o homem aquele ser que tem em sua posse a linguagem? Ou será a linguagem que “tem” o homem à medida que o homem pertence à linguagem, que a linguagem lhe abre o mundo e, com isso também, o seu habitar no mundo?

Com relação a d) Todo pensar é um dizer e todo dizer um pensar?

Pelas perguntas colocadas até agora somos levados a presumir que existe essa copertinência (identidade) de pensar e dizer. Essa identidade, de há muito, tem sido reconhecida já que *logos* e *legein* significam ao mesmo tempo falar e pensar. Todavia, até hoje ainda não se colocou e se realizou com suficiência essa identidade. Um dos principais obstáculos abriga-se no fato de a interpretação grega da linguagem, a sua interpretação gramatical, ter-se orientado por uma enunciação sobre as coisas. Posteriormente com a metafísica moderna, as coisas foram ainda reinterpretadas como objetos. Com isso, estabeleceu-se a opinião equivocada de que pensar e dizer referem-se a objetos e somente a objetos. Considerando, contrariamente, porém que o pensar é sempre um deixar-se dizer pelo que se mostra, sendo assim um corresponder (saga) ao que se mostra, então deve tornar-se evidente de que modo também o dizer poético é um dizer pensante, o que seguramente não se deixa determinar em sua essência própria mediante a habitual lógica dos enunciados sobre objetos.

Precisamente a visão da copertinência de pensar e dizer deixa reconhecer a inconsistência e a arbitrariedade da tese que afirma: pensar e dizer são, como tais, necessariamente objetivantes.

Com referência a e) em que sentido pensar e dizer são objetivantes, em que sentido não o são? Pensar e dizer são objetivantes, isto é, o que põe dados como objetos, no campo da representação técnico-científica. São assim objetivantes porque esse conhecer deve propor previamente o seu tema como um contra-posto (*Gegenstand*), passível de ser calculado, receber uma explicação causal, isto é, deve pôr-se como objeto, no sentido definido por Kant.

Fora desse campo, pensar e dizer não são, de modo algum, objetivantes. Hoje em dia, porém, existe e cresce o perigo de o modo de pensar científico-técnico expandir-se sobre todas as regiões da vida. Com isso, reforça-se a enganosa aparência de que todo pensar e dizer sejam objetivantes. A tese que isso afirma, de maneira dogmática mas ao mesmo tempo infundada, incentiva e apóia, por sua vez, a tendência fatal de se representar tudo técnico-cientificamente enquanto objeto para um possível controle e manipulação. A própria linguagem e a sua determinação encontram-se agora também atingidas por esse processo ilimitado de objetivação técnica. A linguagem vê-se falseada em instrumento de mensagens e cálculo de informações. Trata-se a linguagem como um objeto manipulável a que o modo de pensar deve adequar-se. O dizer da linguagem não é contudo necessariamente uma enunciação de sentenças *sobre* objetos. No que lhe é mais próprio, a linguagem é um dizer *a partir* do que se revela e interpela o homem, de múltiplas maneiras, enquanto o homem não se obnubilar pela dominação do pensar objetivante e não se fechar ao que se mostra.

Que somente em sentido derivado e limitado o pensar e dizer são objetivantes, isso nunca se pode deduzir cientificamente por demonstração. A própria essência

do pensar e do dizer deixa-se apenas vislumbrar numa visão dos fenômenos, livre de preconceitos.

Assim é um equívoco considerar que um ser apenas convém ao que se deixa calcular e demonstrar científico-tecnicamente como objeto objetivo.

Essa consideração equivocada esquece uma palavra pronunciada, já há muito tempo atrás, e escrita por Aristóteles (Metafísica IV, 4, 1006 a 6): *esti gar apaideusia to mé gignóskein timón zétein apodeixin kai timón ou dei*. “É, na verdade, falta de formação e de instrução não perceber com relação a que se deve buscar uma demonstração e com relação a que não se deve buscá-la”.

Com base nas reflexões anteriores, a colocação do problema da conversa deve enunciar-se com maior precisão frente ao segundo tema. Numa formulação intencionalmente mais afiada, deve soar: “O problema de um pensar e dizer não científico-técnico na teologia atual”.

A partir dessa reformulação adequada à coisa ela mesma, é fácil perceber que enquanto a colocação do problema orientar-se por uma pressuposição cujo contra-senso é para qualquer um evidente, o problema proposto não pode ser um problema autêntico. Teologia não é ciência natural.

Contudo, por trás da mencionada colocação do problema, esconde-se a tarefa positiva para a teologia. Trata-se da tarefa de, no âmbito de sua própria fé cristã, discutir a partir de sua própria essência o que deve pensar e como deve dizer. Nessa tarefa, está igualmente incluída a questão se a teologia pode ser ainda uma ciência porque, presumivelmente, ela não deve de modo algum ser uma ciência.

Apêndice às indicações

A poesia pode servir como exemplo extraordinário de um pensar e um dizer não-objetivantes.

Em *Os Sonetos a Orfeu* I, 3, diz Rilke de modo poético como se determina o pensar e o dizer poéticos. *Gesang ist Dasein*. “Cantar é existir”¹. (cf. *Holzwege*, p. 292s). Cantar, o dizer cantante do poeta não é “cobiça”, não é “conquista” de algo que se pode por fim alcançar como efeito de um desempenho humano. Dizer poeticamente é “existir”. Essa palavra “Dasein”, “existir” está sendo aqui usada no sentido da tradição metafísica. Significa: vigência.

¹ RILKE, R. M. *Os sonetos a Orfeu*. trad. Emmanuel Carneiro Leão, Petrópolis: Vozes, 1989. “Gesang, wie du ihm lehrst, ist nicht Begehrt/nicht Werbung um ein endlich noch Erreichtes;/Gesang ist Dasein. Für ein Gott Leichts./Wann aber sind wir? Und wann wendet er/an unser Sein die Erde und die Sterne?” Cantar como tu ensinas, não é cobiça/nem conquista de algo que por fim se alcança./Cantar é existir. Para um deus, muito fácil/Mas nós, quando é que *existimos*? E quando *ele*/Faz voltar para nós a terra e as estrelas?, p. 24-25.

O dizer poético é um vigorar junto a... e para Deus. Vigência significa estar disposto na e desde a simplicidade que nada quer, que não calcula nem conta com resultados. Vigorar junto a... puro deixar dizer o presente de Deus. Num tal dizer, nada se contrapõe ou representa como objeto. Aqui não há nada que se possa colocar numa contraposição para ser apreendido e compreendido numa representação.

“Um sopro pelo nada”. “Sopro” refere-se a inspirar e expirar, ao deixar-se dizer que responde ao dito. Não é preciso nenhuma discussão prolongada para tornar visível que a pergunta pelo ser dos entes, que a cada vez se mostram, encontra-se à base da pergunta pelo pensar e dizer que convêm ao real.

Ser como vigência pode mostrar-se em diferentes modos de presença. O vigente não precisa tornar-se objeto (contraposição); o que se contrapõe (objeto) não precisa ser percebido empiricamente como objeto (cf. Heidegger, *Nietzsche*, tomo II, VIII e IX).

TEOLOGIA E MATEMÁTICA*

Nicolau de Cusa

XIII

Não deverias ficar afadigado em observar, sempre e sempre de novo, que dada uma linha circular não se pode dar uma reta igual, a não ser que primeiramente se encontre como à reta é dada uma linha circular igual. E então a partir da proporção da linha das circulares chega-se à informação da reta desconhecida através da reta conhecida e da proporção das circulares. Se, portanto, te propões a medir como a uma linha circular a verdade máxima, que não pode ser de outro modo do que é, nem maior, a saber, nem menor, isso tu não poderás efetuar, a não ser que constituas alguma linha circular como a medida para uma dada linha reta. Assim, proposta a reta finita, a circular finita será a sua medida. Assim, proposta a circular infinita, que é a medida de todas as retas possíveis de serem dadas, a linha reta infinita será a medida da mesma circular. A reta infinita e a circular infinita coincidem, de tal modo que a linha circular infinita é a reta infinita.

Aqui coincidem, portanto, a medida e o que é medido. Não se mede o infinito pelo finito, entre os quais não há proporção. O infinito é, antes, sua própria medida. Assim, Deus é sua própria medida. E antes já ficou claro que ele é medida de todas as coisas. Deus, pois, é a medida de tudo e de si mesmo. Assim, Deus não é mensurável nem compreensível por nenhuma criatura, porque ele é a medida de tudo e de si mesmo. Para a medida, porém, não há medida, assim como para o conceito, não há conceito.

A verdade, portanto, que, ela própria, é medida das coisas, não é compreensível a não ser por si mesma. E isso pode ser visto na coincidência entre medida e o que é medido. Em tudo que está aquém do infinito, a medida e o que é medido diferem segundo o mais e o menos. Mas em Deus, coincidem. A coincidência dos opostos, por conseguinte, é como a circunferência do círculo infinito. A distância dos opostos é como a circunferência dos polígonos finitos. Há, portanto nas imagens teológicas seu complemento disso que se pode saber, i. é, que em Deus a diferença entre a medida infinita e o que é medido é a igualdade ou a coincidência. Por isso, onde é o mensurante ali é reta infinita. E a linha circular infinita é mensurável pela reta (infinita). E medir significa unidade ou conjugação de ambos.

O complemento, portanto, nas coisas teológicas é olhar para o princípio, no qual, aquelas coisas que se encontram nas coisas finitas como opostas, são coincidentes. Não podemos perceber que algumas coisas sejam brancas a não ser que sejam brancas pela brancura. Assim também, não concebemos que algumas coisas são opostas a não ser que sejam opostas pela oposição. A oposição, pois, é a coincidência e igualdade dos opostos. Deus, que é tudo em todas as coisas, dizemos ser ele a oposição dos opostos. E isso não é outra coisa

* Texto extraído de *Complementum theologicum*, XIII e XIV.

do que dizer que ele é o princípio que co-implica a absoluta coincidência ou a infinita igualdade.

E desse modo, retificamos a circulação infinita, quando concebemos a circulação como coincidência de princípio e fim. Então concebemos sua medida retilínea não como uma linha entre ponto e ponto, princípio e fim, conclusa e terminada, mas solta e livre de todo limite. Uma tal linha que não tem princípio nem fim e nem meio, mede a coincidência de princípio, meio e fim a partir disso que é igualdade absoluta. Nesta, princípio, meio e fim não são outra coisa, mas o mesmo e uno igualmente.

E como todas as coisas que estão nos círculos finitos ou que se comportam de outro modo ou como diferentes e opostas, - assim a parte oriental se opõe à ocidental e a meridional à setentrional e a qualquer outra parte que está dela distanciada pelo diâmetro, e o centro e o semi-diâmetro e a circunferência diferem e assim etc. - coincidem na igualdade do círculo infinito, assim todas as coisas que nas retas se comportam de modo diferente coincidem na igualdade da linha reta infinita. E porque a linha circular infinita é reta, por isso a reta infinita é a verdadeira medida que mede a circular infinita. E assim ela é a igualdade ou coincidência de todas as coisas que no finito vemos comportar-se de modo diverso, diferente ou oposto. E isso é o complemento teológico pelo qual se pode alcançar tudo que se pode saber teologicamente – digo tudo que se pode saber, de modo mais perfeito pelo qual através do homem pode-se saber neste mundo.

XIV

Tudo, porém, que até o presente permaneceu oculto aos teólogos e ignorado por todos os pesquisadores, pode ser sabido, como foi exposto, pela circulação do quadrado, no modo como é possível aos homens saber. Por exemplo, quando se chama a Deus de *theos*, a partir do ver, e se pergunta como ele vê, responde-se que vê ao modo de quem mede. O círculo infinito abrange, pois, todos os modos de dizer. E toda a teologia é como aquele círculo no qual tudo é um.

Ver, portanto, em Deus não é outra coisa se não medir. E assim como Deus é a medida de si mesmo e de todas as coisas e das singulares, assim também é a visão. Em Deus visão e ver são o mesmo. Que Deus é a visão dos videntes equivale a que Deus tudo vê. Se alguém perguntar, se ele se comporta de um modo vendo a si mesmo e de outro, vendo as criaturas, responde-se: à igualdade infinita, que é a medida das coisas, não convém alteridade, mas identidade. Se, portanto, ele intuindo, é intuído ele mesmo e todas as coisas criadas, então jamais intui a si e outras coisas diferentemente.

E vendo as coisas criadas simultaneamente se vê a si mesmo; as coisas criadas, pois, porque elas não são vistas perfeitamente a não ser que o criador seja visto. E o efeito não é visto perfeitamente, porque o efeito não é visto, se também a causa não for vista. A visão de Deus, porém, é perfeitíssima, e vendo a si mesmo, porque é causa, vê também todas as coisas causadas. E vendo as coisas

causadas, como estas são causadas, vê também a si, porque ele é causa. Em Deus coincidem medir e ser medido, porque é medida e o medido. Assim ver e ser visto coincidem, e assim se ver é ser visto por si mesmo e ver criaturas é ser visto nas criaturas.

**Quasi stella matutina in medio nebulae et quasi luna plena in diebus suis
lucet et quasi sol refulgens, sic iste refulsit in templo dei (Eccli. 50,6/7)*.**

Como estrela da manhã em meio à névoa, como lua cheia em seus dias, como sol esplêndido, assim brilhou este homem no templo de Deus (Eccl 50,6-7).

Tomo, pois, a última palavra: “templo de Deus”. O que é “Deus”, e o que é “templo de Deus”?

Vinte e quatro mestres reuniram-se e quiseram conversar sobre o que seria Deus¹. Encontraram-se num tempo marcado e cada qual disse a sua palavra. De suas palavras escolho aqui duas ou três. O primeiro disse: Deus é algo, perante o qual todas as coisas mutáveis e temporais são nada, e tudo que possui ser é mínimo diante Dele. O segundo disse: Deus é algo necessariamente acima do ser. Em si mesmo não precisa de ninguém. Dele, porém, precisam todas as coisas. O terceiro disse: “Deus é um intelecto que ali vive no conhecimento unicamente dele mesmo”².

Deixo de lado a primeira e a última palavra e falo da segunda, a saber: Que Deus é algo que deve ser necessariamente acima do ser. O que possui ser, tempo ou lugar não toca em Deus. Ele é bem acima. <É verdade que> Deus é *em* todas as criaturas enquanto possuem ser, e, no entanto, ele é bem *acima*. Justamente com aquilo com que é *em* todas as criaturas, ele é, pois, *bem acima*. O que ali é um em muitas coisas deve ser necessariamente *acima* das coisas. Certos mestres acreditaram que a alma estivesse apenas no coração. Isso não é assim, e grandes mestres erraram a esse respeito. A alma é toda e sem divisão, plenamente no pé, no olho e em cada membro. Se tomo um espaço de tempo, este então não é nem o dia de hoje nem o dia de ontem. Mas se tomo o *instante*, este então contém em si *todo* tempo. O instante em que Deus criou o mundo é desse tempo tão próximo como o instante em que eu agora falo, e o dia do último juízo é desse instante tão próximo como o dia que era ontem³.

Um mestre disse: Deus é algo que opera ali em eternidade, indiviso em si mesmo; não precisa da ajuda de ninguém, nem de instrumento, e permanece em si mesmo, sem nada precisar. Mas dele precisam todas as coisas e para ele as coisas convergem como para a sua última meta. Essa meta final não tem nenhum modo determinado, transborda o modo e se faz ao largo. São Bernardo diz: <O

* Extraído de *Meister Eckharts Predigten*. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint. Erster Band. Stuttgart: Kohlhammer, 1958, p. 141-158. Tradução de Enio Paulo Giachini.

¹ Eckhart se refere a *Liber 24 philosophorum* do Pseudo-Hermes Trismegistus, ed. por Denifle e Baeumker, in: *Festgabe z. 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertlings*, p. 17-40.

² Essa terceira citação entre aspas remete ao livro mencionado na nota 1.

³ Cf. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* Ia q. 10^a. 2 ad 4.

modo de> amar a Deus é um modo sem modo⁴. Um médico que quer curar um doente não tem nenhum <determinado> modo de saúde, de *quão* saudável ele quer tornar o doente. Certamente tem um modo *com o qual* quer torná-lo são. Mas, *quão* saudável quer fazê-lo, isso é sem <determinado> modo. A medida é: Tão sadio quanto o médico o possa fazer. De *como* devemos amar a Deus, para isso não há <determinado> modo: Amar tanto quanto podemos, é isto o *sem* modo.

Cada coisa opera no <seu> ser; nenhuma coisa pode operar para além do seu ser. O fogo não pode operar a não ser na madeira. Deus opera acima do ser, na imensidão, onde pode mover-se; ele opera no não-ser. Antes que houvesse ser, Deus operava, operava ser, quando ainda não havia ser. Mestres insensatos, de rude compreensão, dizem que Deus é um puro ser. Ele é tão elevado acima do ser como o anjo mais elevado é acima de uma mosca. Se eu chamasse Deus de um ser, diria algo tão incorreto como chamar o sol de pálido ou de preto. Deus não é nem isso nem aquilo. E um mestre afirma: Quem, pois, acredita ter conhecido a Deus, e que, com isso, teria conhecido alguma coisa, esse não conheceu a Deus. Quando, porém, eu disse que Deus não é um ser e que é *acima* do ser, não lhe recusei o ser, antes, nele eu elevei o ser. Ao lançar o cobre no ouro, o cobre haverá de encontrar-se ali num modo mais elevado do que em si mesmo. Santo Agostinho diz: Deus é sábio sem sabedoria, é bom sem bondade, é poderoso sem poder⁵.

Pequenos mestres⁶ ensinam na escola que todos os seres são divididos em dez modos de ser, recusando a Deus todos os modos. Nenhum desses modos de ser toca a Deus, mas Deus também não carece de nenhum deles. O primeiro modo de ser, que possui o máximo de ser e no qual todas as coisas recebem seu ser, é a substância; e o último, que possui o mínimo de ser, chama-se relação, e em Deus, esse modo é igual ao maior de todos, igual ao que possui o máximo de ser: Em Deus os modos têm uma imagem originária igual. Em Deus as imagens originárias de todas as coisas são *iguais*; mas elas são imagens originárias de coisas *desiguais*. Em Deus, o anjo supremo, a alma e a mosca possuem uma imagem originária *igual*. Deus não é nem ser nem bondade. A bondade prende-se ao ser e não alcança nada além do ser; pois, se não houvesse nenhum ser, não haveria nenhuma bondade e o ser é ainda mais puro do que a bondade. Deus não é bom, nem melhor nem o melhor. Quem, pois, dissesse que Deus é bom, lhe faria tanta injustiça quanto se chamasse de preto o sol.

⁴ Cf. São Bernardo, *De diligendo Deo*, c. 1 n. 1 e c. 6 n. 16.

⁵ Cf. Agostinho, *De Trin.* 1. V c. 1 n. 2.

⁶ Provavelmente se refere aos *baccalaurii theologiae*, os que ensinavam os elementos da filosofia, p. ex. as categorias de Aristóteles, para os iniciantes na escolástica.

Entrementes diz o próprio Deus: “Ninguém é bom a não ser somente Deus” (Mc 10,18). O que é bom? É bom o que se compartilha⁷. Chamamos de bom ao homem que se compartilha e é útil. É por isso que um mestre pagão diz: Um eremita não é nem bom nem mau nesse sentido, porque não se compartilha nem é útil. Deus é o máximo compartilhamento. Nenhuma coisa se compartilha a partir do seu próprio, pois todas as criaturas não são a partir de si mesmas. Tudo o que elas compartilham, receberam-no de um outro. Elas também não se dão a si mesmas. O sol dá seu brilho e, no entanto, fica estável no seu lugar; o fogo dá seu calor mas permanece fogo. Deus, porém, compartilha *o que é seu* porque é a partir de si mesmo que Ele é o que é, e em todos os dons que concede, ele se dá sempre primeiramente a si mesmo. Ele se doa como Deus, como ele o é em todos os seus dons, à medida que há disposição em quem gostaria de recebê-lo. São Tiago diz: “Todas as boas dádivas emanam de cima, do Pai das luzes” (Tg 1,17).

Quando tomamos Deus no ser, tomamo-lo em seu átrio, pois o ser é seu átrio, onde habita. Mas onde ele é, pois, em seu templo, onde resplandece como santo? *Intelecto*⁸ é “o templo de Deus”. Em nenhum lugar Deus habita tão propriamente como em seu templo, no intelecto, como disse aquele outro mestre: Deus é um intelecto que ali vive no conhecer unicamente de si mesmo, in-sistindo apenas em si mesmo, lá, onde nada jamais o tocou; pois ali ele é só em seu silêncio. No conhecer de si mesmo, Deus conhece a si mesmo em si mesmo.

Tomemos agora <o conhecer>, como é na alma, que possui uma gotinha de intelecto, uma “centelha”, um “rebento”. Ela <a alma> possui forças que operam no corpo. Ali há uma força, com ajuda da qual o homem digere; ela opera mais à noite do que de dia; em virtude dela o homem adquire peso e cresce. A alma tem também uma força no olho; por ela o olho é tão sutil e refinado que não toma as coisas no seu rudimento, como são em si mesmas; elas devem ser antes filtradas e refinadas no ar e na luz; isso se dá assim porque <o olho> tem a alma junto de si. Há uma outra força na alma, com a qual ela pensa. Essa força representa⁹ em si as coisas que não são presentes, de tal forma que conheço essas coisas tão bem como se as visse com os olhos, e ainda melhor, pelo pensamento, posso muito bem tornar presente uma rosa <também> no inverno – e com essa força, a alma opera no não-ser, seguindo nisso a Deus, que opera no não-ser.

Um mestre pagão diz: A alma que ama a Deus toma-o sob o véu de bondade; as palavras até aqui citadas são todas ainda palavras de mestres pagãos, que conheceram apenas numa luz natural; ainda não cheguei às palavras dos mestres

⁷ A palavra alemã para *compartilhar* é *mitteilen* e diz também *comunicar*. Conota, portanto, a acepção de *se dar, se doar*.

⁸ Cf. glossário n. 11, 12 e 24.

⁹ A representação aqui não é a representação no uso na psicologia e teoria de conhecimento. O termo alemão *Vorstellung, vor-stellen*, indica uma força criativa do pro-duzir, de fazer vir à presença.

santos, que conheceram numa luz muito mais elevada. – Ele diz, portanto: A alma que ama a Deus toma-o sob o véu de bondade. A mente, porém, tira de Deus o véu da bondade e o apreende despido de bondade, de ser e de todos os nomes.

Eu disse na escola¹⁰ que a mente é mais nobre do que a vontade, embora ambas pertençam a essa luz. Então numa outra escola um mestre afirmou que a vontade é mais nobre do que a mente, pois a vontade toma as coisas como elas são em si mesmas; a mente, porém, toma as coisas como elas são na mente. Isso é verdade. Um olho é em si mesmo mais nobre do que um olho pintado na parede. Eu, porém, digo que a mente é mais nobre do que a vontade. A vontade toma Deus sob a roupagem da bondade. A mente apreende Deus pura e simplesmente, despido de bondade e de ser. Bondade é uma roupagem sob a qual Deus se esconde, e a vontade toma Deus sob essa roupagem da bondade. Se não houvesse nenhuma bondade em Deus, minha vontade não haveria de querer a Deus. Alguém que quisesse vestir um rei no dia de sua coroação, e o vestisse com roupas cinzas, não o teria vestido bem. Não é por Deus ser bom que sou bem-aventurado. <Também> não quero jamais desejar que Deus me faça bem-aventurado: Com sua bondade, pois ele não quereria por nada fazer tal coisa. Somente por isso sou bem-aventurado: Porque Deus é intelecto e conheço isso¹¹. Um mestre diz: É do intelecto de Deus que depende inteiramente o ser do anjo. Perguntamos onde estaria mais propriamente o ser da imagem: No espelho ou naquilo de que procede? Está mais propriamente naquilo de que procede. A imagem está em mim, de mim, para mim. Enquanto o espelho estiver exatamente contraposto à minha face, a minha imagem está ali dentro; se some o espelho, dissipa-se a imagem. O ser do anjo depende disso, que lhe seja presente a mente divina, na qual ele se conhece.

¹⁰ Talvez se refira a uma das *disputationes* realizadas durante a estadia de Eckhart em Paris (1310-1311). *Disputatio* era uma espécie de debate (*disputatio* ordinária, uma reunião quinzenal entre professor e alunos para aprofundar temas das preleções; *disputatio generalis* ou *communis* ou *de quolibet*, debate solene público realizado duas vezes por ano – no Advento e na quaresma – sobre temas mais gerais, onde poderia haver confronto entre diferentes escolas teológicas). Segundo Jarczyk e Labarrière (1998, p. 283, nota 11), “O representante da ‘outra escola’ poderia ter sido o ministro-geral franciscano Gonsalvus de Balboa, que na sua *quaestio* ‘*Utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via?*’ polemiza a concepção de Eckhart”.

¹¹ Talvez a discussão aventada em certos manuais da História de Filosofia medieval, principalmente de inspiração franciscana, onde se contrapõe à pretensa tendência “racionalista” de Tomás a tendência boaventuriana de acentuar o “coração” e, escotista, de dar prioridade à vontade, esteja num nível especulativo bem enfraquecido, se observarmos o que Mestre Eckhart diz da *mente* e do *pensar*. *Mente* e *pensar* (também *razão*, *intelecto*, *inteligência*) e muitas vezes o *conhecer* e *conhecimento* devem ser entendidos como indicativos da auto-identidade de Deus como sendo *Abgeschiedenheit* (desprendimento-liberdade) e da auto-identidade do que é o próprio do homem enquanto filho de Deus, portanto da sua *Abgeschiedenheit*, onde, no *desprendimento da liberdade*, o homem é igual a Deus e Deus igual ao homem. Assim os termos como *razão*, *intelecto*, *inteligência*, *mente*, *vontade*, devem ser entendidos a partir da *Abgeschiedenheit* (Deus nu) e não vice-versa. Ao falarmos do intelecto, da mente de Deus ou da vontade de Deus nós o vestimos com a compreensão que temos a partir da psicologia ou da teoria do conhecimento acerca das faculdades do homem: intelecto, vontade e sentimento.

“Como uma estrela da manhã no meio da névoa.” Dirijo a mira dos meus olhos para a palavrinha latina *quasi*, que significa “como”; as crianças na escola chamam-na de “advérbio”. Isso é o que eu tinha em vista em todos os meus sermões. O que de mais próprio se pode enunciar de Deus é “Verbo” e “Verdade”. Deus chamou a si mesmo de um “Verbo”¹². São João falou: “No princípio era o Verbo” (Jo 1,1) e com isso ele <ao mesmo tempo> sugeriu que nós devemos ser um “advérbio” junto a esse Verbo. É como Vênus, a “estrela livre”, segundo a qual se nomeou a “sexta-feira”¹³. E Vênus possui muitos nomes. Quando ela aparece antes do alvorecer e nasce antes do sol, chama-se “estrela da manhã”; mas quando ela segue o sol, de modo que o sol se põe antes dela, chama-se então “estrela da tarde”; às vezes segue seu curso acima do sol, às vezes abaixo dele. Mais que todas as estrelas, ela está sempre igualmente próxima do sol; ela nunca está mais distante ou mais próxima do sol, nem mais nem menos, e com isso mostra que um homem que quer chegar ali deve ser sempre próximo e em presença de Deus, de modo que nada pode distanciá-lo de Deus, nem felicidade, nem infelicidade, nem criatura alguma.

E o texto da Escritura diz ainda: “Como uma lua cheia em seus dias”. A lua exerce domínio sobre toda a natureza úmida. A lua jamais fica tão próxima do sol como quando é cheia e quando recebe sua luz imediatamente do sol. Mas, pelo fato de estar mais próxima da terra do que qualquer outra estrela, a lua tem duas desvantagens: Ser pálida e manchada, e perder sua luz. Em nenhum momento ela é tão forte como quando é mais distante da terra, pois é então que arremessa o mar para mais distante; quanto mais decresce tanto menos pode impelir o mar. Quanto mais elevada acima das coisas terrenas, tanto mais forte é a alma. Quem nada mais conhecesse a não ser as criaturas não precisaria pensar em nenhum sermão, pois toda criatura é plena de Deus e é um livro. O homem que quer chegar até esse ponto – e é para lá que converge todo o sermão – deve ser como uma estrela da manhã: Sempre na presença de Deus e sempre “junto” <dele> igualmente próximo e elevado acima de todas as coisas terrenas, e deve ser um “advérbio” junto ao “Verbo”.

¹² Gramaticalmente o *Verbo* é substantivo. Mas aqui na sua acepção é verbo, portanto nós devemos ser advérbios.

¹³ Sexta-feira é, no alemão, *Freitag* (*frei* = livre; *Tag* = dia). *Frei*, proveniente da palavra germânica *frija*, que indica o estado de uma pessoa que não traz ao pescoço a argola de escravo, e é cidadão livre. *Frija* encontra na palavra *prijás* no hindu antigo sua correspondência, que significa amável, caro, desejável, e como substantivo, o amante, esposo, também a esposa, filha, mulher de origem nobre. Assim se chamou a deusa, esposa do deus germânico Wotan, de *prija*. *Freitag* poderia assim significar o dia da deusa *prija*. *Freitag* (*Frija*-tag) seria então correspondente germânico do dia de Vênus (*aphrodítes heméra* em grego) que em latim se diz *Veneris*, indicando o planeta Vênus. Daí sexta-feira em francês é *vendredi*, em italiano *venerdì*. O nome do planeta foi sentido sempre como nome da deusa Vênus. Os germânicos então buscaram a sua deusa correspondente a Vênus, a saber, *prija*, esposa do deus Wotan: Dia da *prija*, ou da *frija*-, *Freitag*, sexta-feira. Daí também a estrela de *frija* é “*der freie Stern*”.

Há uma palavra proferida: O anjo, o homem e todas as criaturas. Há uma outra palavra, pensada e proferida, pela qual se torna possível que eu me represente algo. Há, porém, ainda uma outra palavra, que é ali não proferida e não pensada, que jamais vai para fora; antes, permanece eternamente naquele que a diz. Ela é no Pai que a profere, sem cessar no ser recebida e permanecendo imanente. Mente é continuamente operante para dentro; e quanto mais sutil e mais espiritual é algo, tanto mais forte opera para dentro; e quanto mais forte e mais sutil é a mente, tanto mais com ela se torna unido e mais uno o que ela conhece. Isso não se dá, porém, com as coisas corpóreas que, quanto mais fortes, tanto mais operam para fora. A bem-aventurança de Deus <porém> reside na introversão do intelecto voltado para o um¹⁴, onde a “palavra” permanece imanente. Ali a alma deve ser um “advérbio” e operar *uma* obra com Deus a fim de criar sua bem-aventurança no conhecer suspenso em si mesmo: No mesmo, onde Deus é bem-aventurado.

Que nós possamos ser todo o tempo um “advérbio” junto a esse Verbo; para isso nos ajude o Pai e este mesmo Verbo e o Espírito Santo. Amém.

¹⁴ “Na introversão da mente voltada para o um” é no alemão *inwertwüirkunge der vernünfticheit (im Einwärtswirken der Vernunft)*. “Einswärts” pode significar *voltado para dentro* (*ein* oposto a *aus*), mas no caso também significa *voltado para o um* (*ein(s)*). Cf. glossário n. 22, 23 e 24.

RESENHAS

A natureza do bem

Santo Agostinho

Editora Sétimo Selo

Chegou às livrarias de todo o país, no início de agosto, a obra *A natureza do bem*, de Santo Agostinho. Em uma edição bilíngüe (latim e português), o livro tem o aval de conhecidos intelectuais do país. A apresentação na orelha e na 4ª. capa do livro fica por conta do professor titular da Educação da USP, Luiz Jean Lauand, renomado filósofo brasileiro. Carlos Nougué (prêmio Jabuti) é o tradutor, e tem em seu currículo traduções de Cervantes, Quevedo, Cícero e Carlos Fuentes, entre outros. E o jornalista e escritor carioca Sidney Silveira apresenta um estudo introdutório ao conjunto da obra de Agostinho.

Em *A natureza do bem*, são lançadas sementes para a compreensão filosófica do problema do bem e do mal - uma concepção que afirma a primazia da bondade de todos os indivíduos. O autor esgrime as teses autenticamente cristãs contra os maniqueus, que pregavam a aversão à matéria, considerada má. Séculos mais tarde, esse dilema encontra uma formulação plenamente satisfatória com Santo Tomás de Aquino. Para Santo Agostinho, o mal seria a privação dos bens naturais que todos os indivíduos possuem pelo simples fato de existirem.

A natureza do bem é o primeiro de uma série de textos filosóficos medievais inéditos no Brasil que a Sétimo Selo apresentará aos amantes de filosofia em nosso país.

No estudo introdutório a este livro, algumas iniciativas são louvadas, como a da PUC do Rio Grande do Sul, que acaba de lançar a coleção *A cidade de Deus e a cidade dos homens - de Agostinho a Vico*, o que mostra o quanto a filosofia cristã tem a oferecer ao mundo de hoje, através de diálogos com as diversas formas de filosofar contemporâneo.

I CONGRESSO BRASILEIRO DE FILOSOFIA DA RELIGIÃO

[15 a 18 de Novembro de 2005 - Universidade de Brasília]

Esse evento é fruto de uma articulação de pesquisadores e programas de pós-graduação em Filosofia que se deu a partir de 2003. Naquele ano, realizou-se na UnB o Colóquio sobre Probabilidade na Ciência e na Religião e XXXIII Semana de Filosofia da UnB. Além da presença de Richard Swinburne, um dos mais importantes filósofos da religião de língua inglesa na atualidade, o evento possibilitou o contato entre o grupo de filosofia da religião da UnB, então em formação, com o Prof. Luiz Felipe Pondé, da PUC-SP.

Tal contato se revelou extremamente promissor. Já em 2004, participamos juntos de um evento promovido pelo Núcleo de Estudos e Pesquisa em Filosofia da Religião do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da UFJF, em Juiz de Fora, o simpósio Schelling e sua Influência na Filosofia da Religião. Em outubro desse mesmo ano, durante o XI Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, os contatos se ampliaram ainda mais, possibilitando a criação de um Grupo de Trabalho em Filosofia da Religião na Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia.

É a partir desse GT da ANPOF que foi organizado este I Congresso Brasileiro de Filosofia da Religião. Com poucos recursos de divulgação, foi feita uma chamada de trabalhos para apresentação e a resposta foi surpreendente: mais de setenta trabalhos foram apresentados para avaliação da comissão julgadora. Desses, foram aceitos sessenta, dos quais vinte e cinco são de doutores, sem contar os quatro professores convidados a apresentar as conferências maiores. O Congresso conta ainda com exposições de mestrandos e doutorandos em Filosofia de programas de pós em todo o país. A programação é extensa e variada e esperamos que interesse não apenas aos pesquisadores em Filosofia, mas também ao público em geral.

Comissão Organizadora

Informações: <http://www.gpfr.unb.br/programa.htm>

Normas para publicação

- 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.

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:

Revista Scintilla

BR 277, KM 112, RONDINHA (REMANSO)
 CEP: 83607-000 CAMPO LARGO - PR
 Fone: (0xx41) 2105-4553
 E-mail: scintilla@bomjesus.br
<http://www.saoboaventura.edu.br/>

A revista aceita permuta – We ask for exchange, on demànde l'èchange.

Assinatura anual (2 por ano - semestral): R\$ 20,00; Número avulso R\$ 12,00

Pedidos: enviar cheque para

Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval

BR 277, Km 112 – Rondinha (Remanso)

83607-000 – Campo Largo PR

Ou entrar em contato: scintilla@bomjesus.br Fone: (41) 2105-4553