

## Fundamentação de um novo modelo de Ontologia: relação à Teologia

O apelo a um novo modelo de Ontologia, ou a uma nova compreensão do ser, não vem somente do movimento contemporâneo das ideias filosóficas, enquanto expressão e, muitas vezes, antecipação dos rumos da história. Não é fruto, apenas, de uma necessidade pressentida, ou de um presságio, depois da proclamação da «morte de Deus», do «fim da metafísica», do «início de uma nova era» — a pos-modernidade.

Vem igualmente da Teologia actual, que na sua busca de racionalidade para a fé e para o seu estatuto de ciência, tem de desenvolver os pressupostos teóricos, e, em última análise, ontológicos, dos mistérios cristãos, nomeadamente, os mistérios cristológico e trinitário, em consonância com o momento histórico-cultural que vivemos. Isto, para satisfazer às exigências de inculturação na mentalidade hodierna e aos critérios de compreensibilidade e de expressão conceptual e linguística adequados aos homens de hoje.

Daí que a tentativa de fundamentar um novo modelo de Ontologia não possa prescindir, em contexto existencial cristão, da relação à Teologia. Para levar até ao seu âmbito as interrogações e aporias da cultura e da vida contemporâneas e para receber dela um estímulo e, porventura, uma adequação inesperada às suas expectativas e problemática.

Vamos, por isso, considerar a relação da Ontologia à Teologia, e verificar como um novo modelo de Ontologia se adequa às suas exigências, na hora que passa. Para tanto, explanaremos, primeiro, o seu enquadramento normativo e efectivo; depois, o seu enquadramento interdisciplinar.

## I. ENQUADRAMENTO NORMATIVO

1. Depois do Concílio Vaticano II, e em ordem a aplicar os seus ensinamentos e directivas, surgiram, ao longo dos anos, numerosos documentos do magistério eclesiástico com referências ao ensino da Filosofia nos Seminários, nas Universidades e Faculdades eclesiásticas e nas Universidades Católicas. Alguns têm carácter predominantemente doutrinal, outros têm valor jurídico e regulamentar. Vamos referi-los aqui, muito sumariamente, para fazer o enquadramento normativo da disciplina de Ontologia e, depois, verificar as suas consequências na Teologia actual.

2. Antes de mais, o Concílio Vaticano II manifesta apreço pelo valor cultural da Filosofia, que, conjuntamente com as várias disciplinas da história, das ciências matemáticas e naturais, e com o cultivo das artes, dá ao homem a possibilidade de «ajudar muito a família humana a elevar-se a concepções mais sublimes da verdade, do bem e da beleza e a um juízo de valor universal, e ser assim luminosamente esclarecida por aquela admirável sabedoria, que desde a eternidade estava junto de Deus, dispondo com ele todas as coisas, e encontrando as suas delícias em estar com os filhos dos homens»<sup>1</sup>. Depois, salienta o uso que dela a Igreja tem feito, desde o começo da sua história, para difundir o Evangelho e realizar a sua inculturação<sup>2</sup>. Considera ainda que o ateísmo actual tem nela um dos seus fundamentos e expressões e, por isso, torna-se necessária para o diálogo com os não crentes.

Mas, é, sobretudo, ao estabelecer as normas para a revisão dos estudos eclesiásticos, que atribui à filosofia um papel específico e aponta regras e metas para o seu ensino.

Em primeiro lugar, estabelece um objectivo comum às disciplinas filosóficas e teológicas, que é «abrir cada vez mais as inteligências dos alunos ao mistério de Cristo, que afecta toda a história da humanidade, influi constantemente na Igreja e actua sobretudo por obra do ministério sacerdotal». Para o efeito, recomenda uma melhor articulação entre estas disciplinas, de modo que concorram harmoniosamente para o objectivo indicado<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> GS, 57.

<sup>2</sup> GS, 44; AG, 22.

<sup>3</sup> OT, 14.

Tratando, depois, à parte, das disciplinas filosóficas, aponta-lhes a temática: «ensinem-se de tal modo que os alunos cheguem, acima de tudo, a um conhecimento sólido e coerente do homem, do mundo e de Deus». E um conteúdo doutrinal: «apoiados no património filosófico perenemente válido, e tendo também em conta as investigações filosóficas da idade em curso, particularmente aquelas que exercem maior influxo na própria nação, e o progresso recente das ciências». E uma finalidade prática pastoral: «para que os alunos, percebida rectamente a mentalidade da época actual, sejam oportunamente preparados para o diálogo com os homens do seu tempo». E finalidades pedagógicas do método de ensino: «No próprio modo de ensinar, desperte-se nos alunos o amor da verdade, que deve ser rigorosamente investigada, observada e demonstrada, reconhecendo, simultaneamente e honestamente, os limites da razão humana». Mas também deve ter um carácter existencial cristão: «Atenda-se cuidadosamente à afinidade entre a filosofia e os verdadeiros problemas da vida, assim como às questões que mais preocupam os alunos». E atenda-se igualmente ao nexos com os problemas teológicos: «os mesmos alunos sejam também ajudados a perceber as ligações que existem entre os temas filosóficos e os mistérios da salvação, que, na teologia, são considerados à luz superior da fé»<sup>4</sup>.

3. Estas orientações doutrinárias e metodológicas foram posteriormente repetidas, ampliadas e transpostas para normas jurídicas, em documentos oficiais, nomeadamente, a *Ratio fundamentalis Institutionis sacerdotalis* n.ºs 70, 71, 72<sup>5</sup>; a Constituição Apostólica «*Sapientia Christiana*» de *studiorum Universitatibus et Facultatibus Ecclesiasticis*, Art. 67, § 2; 68, § 1, 2; 71; 72, a)<sup>6</sup>; a Constituição Apostólica «*Ex Corde Ecclesiae*» (15 de Agosto de 1990), n.ºs 16, 17, 18<sup>7</sup>; a Carta de Paulo VI «*Lumen Ecclesiae*», acerca de S. Tomás de Aquino<sup>8</sup>; e as Cartas da S. Congregação para a Educação Católica de 7 de Março de 1967 e de 20 de Janeiro de 1972.

4. Estas cartas da S. Congregação explanam o que deve entender-se por «património filosófico perenemente válido», referido no n.º

<sup>4</sup> OT, 15. A tradução dos textos é do autor.

<sup>5</sup> Tipografia Poliglota Vaticana, 1970, p. 56.

<sup>6</sup> AAS, 71 (1979).

<sup>7</sup> *Seminarium*, Roma, Nova Série, XXX: 4 (1990) p. 612-613.

<sup>8</sup> AAS, 66 (1974) p. 673 ss.

15 do Dec. «*Optatam Totius*»: a metafísica clássica, interpretada por S. Tomás de Aquino; e recomendam a fidelidade a esse património. Aliás, na sequência daquela resposta já dada em 20 de Dezembro de 1965:

«Responde-se que o significado das referidas palavras se encontra na carta encíclica «*Humani Generis*» do dia 12 de Agosto de 1950<sup>9</sup>, indicada na nota relativa às mesmas palavras.

Consta, além disso, dos documentos do Santo Concílio que a Comissão para os Seminários, os Estudos e a Educação Católica entendeu serem significados, no património perenemente válido, os princípios de S. Tomás»<sup>10</sup>.

5. A situação actual é, apesar de tudo, mais diferenciada. Depois de admitido o pluralismo teológico, não será de admitir, e «a fortiori», o pluralismo filosófico, ao serviço da teologia?

Se o termo «pluralismo» indicia uma pluralidade de direito, e, portanto a favorecer, contra a unicidade da verdade, então é certamente questionável, em virtude do suposto relativista em que assenta. Se refere apenas uma pluralidade de facto, então é inquestionável, tanto a nível teológico como filosófico, e o problema passa a ser como lidar com ela. Em filosofia, por causa do princípio da verdade una, necessária e eterna; em teologia, por causa da dogmática, que ela aceita e se lhe impõe como horizonte inultrapassável.

Só que a tentação da teologia é ter uma filosofia ao serviço da dogmática e assim limitar a tendência para a pluralidade teológica, tida como potencialmente herética. E, para isso, utiliza e instrumentaliza o Tomismo, ainda que renovado, como representante de um «património perenemente válido». Será esta posição meramente estratégica, por parte do Magistério, para prevenir tensões e divergências, ou mesmo derivas heréticas?

Ou será antes o resultado de uma experiência multiseular de contacto com as mais variadas filosofias, a sedimentação ou decantamento de uma navegação permanente, evitando Sila e Caribde, ou os extremos filosóficos, sempre instantes e alucinantes?

6. O problema é magistralmente enfrentado por C. Vagaggini, no seu artigo «Teologia», do «*Nuevo Diccionario de Teologia*»<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> AAS, XLII, 1950, p. 571-575.

<sup>10</sup> *Seminarium*, Roma, VI:1 (1966) p. 65.

<sup>11</sup> Tradução espanhola, Madrid: Ediciones Cristandad, 1982, p. 1688-1806.

Após descrever, nas suas virtualidades e limitações, os modelos de teologia, demarcados e predominantes sucessivamente através da história da Igreja — gnóstico-sapiencial, escolástico, positivo escolástico — assinala o esforço da teologia actual, em busca de um novo modelo.

Escrevia a pouco mais de dez anos do Concílio Vaticano II, cujas directivas constituíam a base da nova configuração que, na altura, era procurada afanosamente. Hoje, poderá dizer-se que o novo modelo se encontra estabilizado, mas, ainda agora, mais por recusa dos modelos anteriores, do que por uma síntese unitária e comumente aceite.

Vagaggini, além de individuar os factores determinantes desta renovação e as características do novo modelo, enfrenta o problema teórico resultante da análise e confronto dos grandes modelos históricos de teologia.

Este problema surge de uma constatação: a teologia cristã e católica, enquanto processo através do qual se intenta um aprofundamento superior do dado religioso, transmitido e aceite pela fé, incluindo esse aprofundamento uma dimensão de tipo racional, foi sempre uma confrontação com as culturas e com os problemas humanos fundamentais de cada ambiente cultural e de cada época. Antes da década de oitenta, confrontava-se com os «demónios» do final da época moderna: o ideal científico concretista e antropocêntrico de tipo idealista, vitalista, existencialista, positivista, com ou sem acentuação praxológica, talvez marxista, juntamente com o elemento historicista e o diálogo, oposição e mescla das religiões e das culturas. Hoje, depois de proclamado o fim da época moderna, tendo como marco delimitante o ano de 1989, confronta-se com a cultura do fragmento, a recusa de todo o meta-relato, de todas as sínteses totalizantes, o individualismo frutivo e sem horizontes éticos, a espectacularidade esfuziante da sociedade comunicacional.

Este facto constitui, por si mesmo, um válido argumento «a posteriori», em favor da afirmação teórica de que foi e é assim, porque não pôde ser de outra maneira; quer dizer, a constância do fenómeno remete para a sua fundamentação suficiente na raiz ontológica ou na essência da teologia. Dir-se-á que é coessencial a toda a teologia, ou à teologia como tal, o diálogo com as exigências culturais de cada época e de cada ambiente, a vontade de traduzir para o homem de cada época

e de cada cultura, cristão ou não cristão, o significado perene do facto e da realidade que lhe deu origem: a comunicação total de Deus em Cristo, a que o homem tem de corresponder pela fé.

Isto equivale a dizer que a historicidade faz parte da essência da teologia. E então levanta-se o problema teórico de a conciliar com a meta-historicidade que também lhe é essencial, ou mesmo em alguns modelos, mais essencial, isto é, como compaginar as pretensões de absoluto do cristianismo e a exigência de diálogo com a história, de compromissos com ela, a ponto de ser condicionado, e, às vezes aparentemente, arrastado por ela.

Este problema é a expressão e concretização de outro mais geral e radical: o problema da historicidade e meta-historicidade do ser como tal e do conhecimento humano em especial, da relação entre ontologia e história.

Vemos, pois, que deste facto e do confronto entre as exigências e críticas mútuas dos vários modelos de teologia, nascem problemas de carácter ontológico, gnoseológico e epistemológico.

O problema ontológico é assim formulado:

«A manutenção contínua do pensamento teológico numa estrutura bipolar antitética e o seu progresso através de um movimento dinâmico, de natureza, em certo modo, pendular, põe a questão de se isto mesmo não estará arraigado na estrutura do ser em geral, do conhecimento humano em particular e, de forma especialmente própria, do ser tal como no-lo manifesta a revelação cristã e a estrutura da fé e do seu modo de conhecer e de aprofundar»<sup>12</sup>.

Já respondeu a esta questão de forma positiva noutra artigo do mesmo Nuevo Diccionario — *Pluralismo Teológico*: «A realidade, quando se investiga a fundo, aparece necessariamente como um mistério, porque consta ao menos de duas dimensões que podemos constatar como um facto inegável, mas que são aparentemente antitéticas, dado que não podemos ver a sua convergência num princípio superior de inteligibilidade no qual a multiplicidade e a própria dualidade, sem serem suprimidas, fiquem reduzidas à unidade»<sup>13</sup>.

Quer dizer, segundo o teólogo italiano, o mistério do ser está nesta estrutura dinâmica, estrutura multipolar e definitivamente bipolar, em evolução antitética helicoidal sem termo, porquanto não pode ser redu-

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 1750. Tradução do autor.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 1358. Tradução do autor.

zida ulteriormente por nós, já em razão do objecto, já em razão do próprio espírito humano. Com efeito, somos incapazes de resolver conceptualmente esta bipolaridade antitética num princípio superior único, que penetraria com a sua simplicidade absoluta e explicativa, como síntese última e infinita, o bipolarismo universal, resolvendo assim o enigma que tudo envolve.

O mistério universal do ser bipolar está precisamente nesta suspensão sobre o abismo, neste balancear sobre o vácuo, sem fim e sem prazo, tendo de privilegiar, por necessidade subjectiva, ora um, ora outro dos extremos.

Esta condição do ser pode expressar-se, e de facto expressou-se através da história, em inúmeras fórmulas binárias. Vagaggini apresenta uma extensíssima lista (44) dessas fórmulas ou concretizações, que vão desde a filosofia do ser em geral, à cosmologia, à antropologia e à teologia, em todos os seus ramos sistemáticos, escriturísticos e pastorais. Analisa-os seguidamente e longamente, incluindo os seus pressupostos de índole gnoseológica e epistemológica. Não faz o mesmo com o pressuposto teórico de índole ontológica.

Em relação a este, limita-se a anotar que todas as enumeradas antinomias, em última instância, e, portanto, a totalidade do mistério, podem reduzir-se a uma antinomia fundamental, da qual derivam todas as demais: a coexistência do finito e do infinito.

Desta poderemos dizer que é uma formulação modal do mistério total do ser bipolar, no plano racional; finitude e infinitude são um modo de ser. Explana-a assim. Por um lado, declara, se existe o finito (e evidentemente que existe) existe também o infinito, já que o finito não pode existir, nem conceber-se, senão em relação com o infinito, pois, só nele encontra a sua razão suficiente e, portanto, a possibilidade de não ser absurdo. Por outro lado, se o finito, que insofismavelmente existe, não pode confundir-se com o infinito, parece, por sua vez, limitá-lo e, portanto, torná-lo impossível. O homem não pode ver como existe o infinito; o entendimento criado não pode entender positivamente este mistério. Com efeito, só na perfeição infinita do infinito pode conter-se a possibilidade e o facto de que o finito existe e subsiste na sua realidade, sem limitar o infinito e sem ser absorvido por ele.

Outra formulação, sob um ponto de vista diverso — a unidade e multiplicidade do ser, e como pressuposto da fé cristã, é a seguinte: «não existe um ser que seja simples, no sentido de que exclua na sua

constituição estrutural toda a dualidade e multiplicidade; em Deus, mesmo a unidade de natureza inclui a trindade de pessoas. Todavia, nenhum entendimento criado pode compreender positivamente uma multiplicidade ou uma dualidade não reduzida à unidade, ou seja, a um princípio unitário de ser, e, por conseguinte de compreensibilidade»<sup>14</sup>.

Estas duas formulações do mistério do ser têm de comum a inatingibilidade de um princípio de unidade que para a inteligência humana fosse a matriz ou a razão suficiente da superação dos extremos, em que ultimamente se divide o ser, provocando um incessante balançar dialéctico. Não aparece aqui expressamente integrada a dimensão de progresso helicoidal que vem assinalada noutros lugares e que enriquece esse movimento pendular, dando-lhe um sentido, e, portanto, uma direcção para algo que o ultrapassa indefinidamente. Esse X inatingível, pela sua transcendência, não poderá ser senão a plenitude infinita ou o todo único, que além da horizontalidade da progressão indefinida, inclui a dimensão vertical, e portanto a largura, a profundidade e a altura do volume espiritual, a estaticidade da dinâmica eterna.

Mas Vagaggini não desenvolve nesta orientação o pressuposto teórico de índole ontológica da fé cristã, no seu esforço de aprofundamento e de busca de um novo modelo de teologia. Tem o mérito e a originalidade de apresentar um paradigma teológico do mistério do ser, e em conexão com ele, uma proposta de solução do problema ontológico, que aliás serve de argumento a favor do primeiro, pois, se por um lado, lhe serve de base factual, como verdade de fé definida e delimitada, por outro, serve de confirmação, a nível revelado, dum pressuposto teórico, ou condição transcendental da sua possibilidade. Exprime-o deste modo:

«O rasgo específico do Cristianismo é ser uma «solução» própria do mistério indicado; é a solução de Calcedónia, no que este concílio tem de indiscutivelmente normativo para a fé cristã: em Cristo, o mistério (finito-infinito; imanência-transcendência; unidade-dualidade, etc.) concretiza-se de tal modo que o único Cristo, o «quem é» em Cristo, é ao mesmo tempo, perfeito Deus e perfeito homem, e isto: 1) sem confusão entre humanidade e divindade, 2) sem separação entre as mesmas, 3) não por justaposição, mas de forma que a divindade seja o elemen-

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 1753.

to determinante em última análise (não necessariamente sob certos aspectos particulares), sempre, porém, deixando a salvo integralmente a humanidade<sup>15</sup>.

A importância deste paradigma está para além de toda a polémica sobre a helenização e a deshelenização do dogma cristológico de Calcedónia. Acentua: «aqui está incluído todo o mistério cristão (o mistério sem mais) e a sua «solução», na medida em que é possível falar de solução, quando se trata de mistério. «O cristão está convencido de que não é possível avançar mais além desta resposta de Calcedónia e de que esta resposta tem um valor geral, inclusive no terreno filosófico»<sup>16</sup>. A «analogia fidei» que leva a ver em Cristo o modelo de todo o ser criado, feito em analogia com Ele, encontra na «analogia entis» um princípio supremo de razoabilidade e inteligibilidade.

Só que o teólogo italiano, desenvolvendo proficientemente e longamente os pressupostos teóricos do pluralismo teológico e do novo modelo de teologia, no domínio gnoseológico e epistemológico, fica-se por aqui no domínio ontológico.

E não suprime algumas ambiguidades, pois ora fala de multipolaridade ou bipolaridade do ser, da visão bi-multipolar do ser, ora da estrutura multipolar e, em definitivo, bipolar do mistério do ser, ou da estrutura dinâmico-mistérica multipolar e ultimante bipolar do ser e do procedimento cognoscitivo do homem. Não conecta nem integra suficientemente, nesta estrutura, a dimensão evolutiva antitética. Mas, sobretudo, não encontra solução teórica para o dilema história-ontologia, história-metahistória, evolução antitética-estrutura estática. Quer dizer, não fundamenta a fuga ao historicismo, pelo menos, tendencial, nem fornece um sentido à sucessão histórica dos modelos de teologia. Tem esta um sentido final? Um retorno cíclico e eterno? Uma progressão indefinida, portanto, sem termo e, conseqüentemente, sem razão de ser ou absurda? Não basta, com efeito, um equilíbrio dinâmico entre os dois polos para justificar o movimento progressivo, ou por que não, regressivo.

Aqui está o fulcro ou o nó górdio da questão ontológica. Vagaggini parece ter sido vítima do esquecimento do ser, que caracterizou a metafísica ocidental, segundo Heidegger, fazendo, não por certo, onto-teologia, mas teo-ontologia. Colocou, pois, o mistério do ser neste

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 1754.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 1755.

balancear dialéctico e intérrmino entre os dois polos, em que se divide a realidade, sem o compaginar com a realidade que, em Deus é tripolar, segundo a revelação.

Afinal, não desenvolve ontologicamente o princípio de Calcedónia, que tão lidimamente utiliza como argumento e modelo de uma concepção do mistério do ser. E é necessário fazê-lo, para fugir à recaída no historicismo, que Heidegger não evitou, e para não consagrar, como pressuposto desse princípio, um modelo teórico imperfeito, tendencialmente agnóstico, relativista e historicista. Terá acontecido que o teólogo italiano se contentou com a influência heideggeriana e não tentou superá-la, partindo embora de um ponto de vista formalmente e metodologicamente teológico?

7. O vencimento desta aporia apenas se poderá fazer com o recurso a um novo modelo de ontologia. Aliás, também ela, por mais absoluta que queira ser, como teoria transcendental, em horizonte de máxima universalidade e abertura infinita, está ferida de historicidade e, por isso, sujeita ao pluralismo sincrónico e diacrónico. Só que os modelos sucessivos e opostos surgem em ondas epocais muito mais largas, pela sua tendencial intemporalidade. Estaremos em ocasião de perspectivar um novo modelo de ontologia?

Tudo leva a crer que sim. Encontramo-nos num momento de viragem, dum ponto de vista socio-cultural ou mesmo civilizacional: é o fim anunciado das ideologias, o fim da «metafísica» tradicional, desemboçando no niilismo, o fim da racionalidade moderna ou da civilização científico-técnica, o fim da chamada modernidade. O momento é de dispersão, ausência de valores, individualismo, fruição imediata e hedonista, carência de objectivos e de grandes projectos de futuro.

Tudo isto supõe a necessidade e a busca de um novo modelo de sentido histórico e existencial, que evite os extremos do totalitarismo e do niilismo e permita sair da indiferença e do vazio. Fugindo às grandes e devastadoras oposições, retomar o caminho da construção duma humanidade mais humana, isto é, liberta das opressões materiais e sociais, solidária, fraterna, em progressão indefinida para o Amor. Esta ânsia e busca ideal de sentido encontra um ponto de referência histórica que é a revelação do Deus — Amor, uma iluminação que lhe vem de fora, como dom ou acontecimento. Tem a sua figuração concreta e histórica em Cristo e a sua expressão doutrinal na definição de Calcedónia, culminando na visão tripolar da realidade divina, o Deus trinitário.

Estes parâmetros enquadram e sugerem um novo modelo ou paradigma de ontologia, que satisfaça às críticas heideggerianas e supere o seu historicismo anti-intelectualista. Caracterizar-se-á pela solução da aporia que está incluída no pressuposto teórico do novo modelo de teologia proposto por Vagaggini, e pode definir-se como ontologia dialéctica, ascensional, plenificante (assimptoticamente...).

O teólogo italiano propõe uma ontologia dialéctica (antitética) helicoidal:

«Na realidade, o procedimento e o dinamismo natural da ciência em geral e da teologia em especial — baseado na estrutura bipolar e misteriosa do ser — não é simplesmente de baixo para cima, nem de cima para baixo, mas é um dinamismo helicoidal; parte-se de baixo (analisando as coisas mais ou menos detidamente) para chegar acima; chegados acima, voltamos para baixo, compreendendo agora as coisas num nível superior ao de antes; imediatamente tomamos de novo o caminho para cima, etc., num movimento dinâmico helicoidal, individual e social, que não terá fim nesta terra»<sup>17</sup>.

Mas fica sem explicação, ou sem fundamento, a progressão helicoidal. Se não tiver um fim e uma orientação, pode ser um movimento pendular estático, permanecendo sempre no mesmo ponto, ou redundar numa regressão. Para ser progressivo, tem de ser tridimensional, isto é, ascensional e totalizante ou plenificante. A progressão não poderá ser apenas horizontal, mas em comprimento, altura e largura; tem de dirigir-se para o mais perfeito, para o todo, para a plenitude.

Então, apenas o todo, a plenitude, o volume espiritual é a razão última de qualquer progressão dialéctica no domínio da ciência teológica, ou outra, como no domínio do ser e, portanto, de todos os entes.

Compreende-se assim, que as formulações do pressuposto teórico de ordem ontológica apresentadas atrás, na linha do finito-infinito e da unidade-multiplicidade, são apenas modais, em relação ao ser simplesmente. Devem, por isso, ser substituídas pela mais formal e respeitante directamente ao ser.

De tal modo que, as antinomias finito-infinito, múltiplo-uno devem ser substituídas pela antinomia prévia ente-ser. Trata-se da oposição substantivo-verbo, sujeito-acção. Por isso, inclui o movimento antitético e a sua superação. Porque o defeito da solução helicoidal é, precisamente, não conter o sentido da superação dos extremos, ficando-se

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 1767. Tradução do autor.

no vazio; ao passo que nesta solução ficamos no pleno, embora encoberto, no todo, entrevisto e designado. Esse pleno ou todo é precisamente o ser puro e simples; enquanto o ente é misto de ser e sujeito de ser, ou quiddidade que implica o não ser, como limite. Por isso, o ente é constituído pela tensão intrínseca entre ser puro, não limitado, e ser restrito ou limitado. E nesta tensão, porque a preeminência cabe ao ser, enquanto princípio ou perfeição formal, positiva, o sentido da superação é o mesmo ser, enquanto perfeição pura. A tendência ou movimento ínsito no ente e nele gerado dirige-se para o ser puro, através da realização ou acção do ser próprio da quiddidade.

Portanto, a oposição definitiva, na qual todas as outras, de qualquer nível científico ou real, se resolvem, é a oposição ente-ser, a qual, por sua vez, é a concretização primeira da oposição ou contradição verbal absoluta «ser-não ser». Na primeira, acenta o carácter triádico e multipolar do mistério do ser; na segunda o seu carácter bipolar. Os dois caracteres são inseparáveis, na condição terrena, encarnada, do espírito humano. O primeiro, triádico e multipolar, é a razão da multiplicidade dos entes. O segundo, bipolar, é o princípio da sua unidade e do sentido da sua tendência ou movimento de superação nunca atingida, pois que o finito nunca pode abranger o infinito.

É também esta a interpretação ontológica do modelo de Calcedónia, ou a sua condição transcendental de possibilidade, intelectual e real. Pois, em Cristo há identidade pessoal entre Deus e homem. Ele é, ao mesmo tempo, perfeito Deus e perfeito homem, sem confusão, nem separação (portanto, por união), mas esta união não é por justaposição (portanto, em linha horizontal), é, antes, por preeminência ou sobreposição (portanto, em linha vertical) e envolvimento ou acção determinante (portanto, em volume), pois a divindade assume a humanidade, orienta-a no sentido da divindade, do querer e operar divinos, sem diminuir a sua integridade, antes, elevando ontologicamente os efeitos proporcionados do seu ser ou da sua acção e dando-lhes um sentido superior, uma orientação para o Infinito.

Igualmente, é esta a interpretação ontológica do mistério trinitário. O ser puro é exclusão activa do não ser, exclusão activa, infinita e eterna. É a perfeição das perfeições, ou a plenitude da perfeição. Há-de ser concebido analogicamente, ao nível da máxima perfeição natural que é a pessoa. Esta distingue-se pela inteligência e pela vontade e realiza-se na inter-comunhão da palavra e do amor.

No Ser infinito que é Deus, Ser pessoal, Acção eterna e imanente, elevam-se em comunhão de Palavra e de Amor as três Pessoas divinas. Para nós, a acção da inteligência não se entende sem o verbo e a acção da vontade não se entende sem o amor. E o verbo é para ser comunicado a alguém; o amor para ser dado a outra pessoa. Daí que na acção eterna do Ser pessoal e infinito, analogicamente, se concebam três pessoas divinas, iguais e distintas, em comunhão de Palavra e de Amor.

8. O diálogo com um só teólogo, por mais paradigmático que seja, não pode bastar para a determinação das relações complexas entre teologia e ontologia. Mas abre caminho.

Os teólogos católicos actuais podem agrupar-se, mais ou menos proximamente, em dois extremos: a onto-teologia, tendencialmente racionalista, colocando Deus dentro do horizonte transcendental do essente como tal, em que se distingue apenas como Ente máximo — na linha da teologia natural, metafísica; e a teo-ontologia, tendencialmente fideísta, privilegiando o mistério de Deus, a sua transcendência, a alteridade absoluta (é o Inefável, Inonimável), e a revelação como acontecimento e graça — na linha da teologia não-metafísica, histórica, mística ou praxológica.

A primeira, coincidente com a neo-escolástica, foi praticamente abandonada nesta fase de busca pos-conciliar. A segunda tem adesões maioritárias, mas diversificadas. Todas, porém, concordes no abandono do intelectualismo grego, ou do predomínio aristotélico-tomista. As vias tentadas são voluntaristas, éticas ou estéticas, do ponto de vista antropológico, e místicas ou praxológicas, do ponto de vista teológico.

Na primeira, a filosofia tende a dominar a teologia que se torna uma metafísica das verdades reveladas. Não apenas lhe fornece e fundamenta os preâmbulos da fé, mas lhe estabelece o estatuto epistemológico, garantindo a cientificidade, e a mantém sob vigilância, para observação das leis do ser (identidade e não contradição, causalidade e finalidade), que o mistério não pode contradizer. A serva torna-se senhora, o instrumento, agente principal.

Na segunda, é o apagamento da inteligência universalizante e racionante, e o predomínio da intuição mística, da experiência vital concreta, do amor, do sentimento, da estética, da práxis. Aqui o pluralismo filosófico tem rédea solta, indo a teologia inspirar-se na e utilizar a sistemática e as categorias da filosofia mais adrede aos seus

objectivos de actualidade, de práxis pastoral, de compreensibilidade em meios culturais diferenciados, enfim, de moda intelectual.

Despreocupa-se esta com o «património filosófico perenemente válido» e assimila a actualidade filosófica e cultural. As vantagens da imediatidade concreta, da proximidade de anseios, mentalidade e linguagem são descompensadas pelos perigos de superficialidade, labilidade doutrinal, unilateralidade e extremismos, derivando em potencial heresia. Daí que o Magistério eclesial, na sua função autoritativa, sempre se socorra do e apele para uma constante filosófica e particularmente ontológica, vinda da escolástica, «sancto Thoma magistro».

Não é, porém, neste sentido que se têm inclinado os teólogos católicos, na sua maior parte. Alguns exemplos, dos que, desde antes do Vaticano II e, acentuadamente, depois dele, prosseguiram a tarefa de buscar um novo modelo de teologia: H. de Lubac, Y. Congar, M.D. Chenu, H. U. von Balthasar, K. Rahner, P. Schoonenberg, E. Schillebeeckx, H. Kung, B. J. F. Lonergan, J. Ratzinger, J. B. Metz. Destes têm particular importância para a discussão teórica e prática acerca do novo modelo de teologia U. von Balthasar, K. Rahner, Schillebeeckx, Lonergan, Gutierrez.

Vamos aproximar-nos de três ainda em actividade, especialmente significativos para a nossa posição e propósito. Todos intentam uma teologia «pós-metafísica», no sentido heideggeriano, e, com o autor de «Ser e Tempo», querem superar tanto a metafísica tradicional, como a filosofia moderna da subjectividade. Vejamos em que sentido e em que medida o conseguiram.

Bernard Welte, aceita a crítica do esquecimento do ser feita à metafísica, como à filosofia moderna da subjectividade. Ele teve como consequência, não só a cosmovisão científico-técnica moderna, mas também a concepção de Deus como mero fundamento do essente, despojado dos atributos da divindade, num pensamento funcional. Partindo da pergunta radical de toda a ontologia para Heidegger, — porque razão existe algo e não antes o nada? — e do aprofundamento da diferença ontológica, B. Welte descobriu que o ser, pressuposto pelo conhecimento como sua condição de possibilidade, é profundamente ambíguo. Pode interpretar-se, inclusivamente, como nada. Por isso, a questão a resolver prioritariamente é saber se ele é o nada-nada ou apenas a face oculta do Absoluto, o nada como presença oculta do Ser.

Depois do niilismo, ficam destruídas todas as premissas óbvias do teísmo, como do ateísmo humanista clássico. A resposta não pode ser dada por via conceptual; trata-se de uma opção (uma confiança radical, para Hans Kung), em última análise, uma opção sobre o sentido ou sem sentido da vida. Ora, que a vida tem sentido, verificamo-lo, na experiência moral quotidiana. Não se pode suprimir a diferença entre o bem e o mal, o valor e o sentido da luta pela liberdade e pela justiça, o sentido do amor, frente ao ódio<sup>18</sup>.

Welt, recusando a ideia de Deus fundamento necessário, intenta salvar o carácter oculto do Deus divino e também a liberdade e a dimensão ética da fé em Deus. Mas também corre o perigo de fundir Deus no nada, de uma compreensão não objectual de Deus que fique sem objecto, de esbater a diferença entre teísmo e ateísmo, cujos textos quase podem igualar-se como linguagem nova sobre Deus. Mas sobretudo, representa uma cedência ao ametafisicismo historicista de Heidegger, à redução do ser ao âmbito meramente humano da inteligência. Daí a proximidade à mística de Eckhart.

H. U. von Balthasar parte também da questão radical do ser e do seu milagre originário. Mas desvia a sua solução para o nível intersubjectivo. O amor, com a sua não-necessidade, não apenas é coextensivo ao ser, mas é o seu sentido. É a resposta à pergunta porque existe algo e não antes nada. O Absoluto divino perde-se no vazio, no inefável, e cai no ateísmo, se não se converte em amor pessoal, que se manifesta como tal, livremente, gratuitamente. O amor absoluto é necessário ao homem, mas não se dá ao homem necessariamente. Ele é mais que necessário. Deus não é necessário para explicar o mundo profano; ele está acima de todo o mundano, mais além de todo o funcional no mundo e para o mundo; é o amor que só pode ser concebido em amor e, por isso, em liberdade<sup>19</sup>.

Também para este autor e nesta temática, a argumentação supõe uma opção. Deste modo, a filosofia é superada pela teologia, eliminando as ambiguidades que necessariamente permanecem no domínio filosófico, e abrindo a metafísica clássica a novas possibilidades de diálogo com o ateísmo, já assinaladas por Welte.

<sup>18</sup> WELTE, Bernhardt - *Filosofia de la Religión*. Tradução castelhana. Barcelona: Herder, 1981, p. 67-68. Cf. KASPER, Walter - *El Dios de Jesus Cristo*. Tradução castelhana. 3ª ed. Salamanca: Ed. Sígueme, 1990, p. 75 e ss.

<sup>19</sup> BALTHASAR, Hans Urs von; VOLV, Gloria - *Metafísica*. Trad. castelhana. Madrid: Ediciones Encuentro, 1988, p. 585 e ss.

Só que o importante é saber se as ambiguidades em que termina a filosofia não serão superáveis por ela mesma, buscando uma solução para o problema do ser, a partir da diferença ontológica. O desvio para a linha da opção e do amor, voluntarista e longinquamente fideísta, é possível, porque o amor é coextensivo ao ser. Por isso, onde está o ser está o amor, e vice-versa, onde está o amor está o ser. Mas não é indiferente a ordem em que se nos patenteiam e os abordamos. O amor para não ser mero impulso biológico ou psíquico, mero instinto, tem de ser penetrado de racionalidade efectiva, ou seja de pensamento. E esta é uma prioridade, não de tempo ou lugar, mas de possibilidade intrínseca: a inteligência tem de estar presente e actuante, previamente, no amor para que ele seja tal. Por consequência, nestas duas interpretações ou posições, continua por solucionar a questão originária do ser, da qual partiram. Abandonando, e bem, a onto-teologia, refugiam-se na teo-ontologia, pelo viés voluntarista-místico.

Balthasar tem a vantagem de escolher a figura do amor como figura do ser e assim introduzir um elemento de explicitação ontológica na concepção do próprio ser, que o afasta da redução mundana ou material do mesmo ser e o coloca no nível pessoal, aberto ao absoluto. Mas abandona a solução intelectual teórica e, por isso, prévia do problema ontológico, deixado por Heidegger. Enquanto Welte se fixa no carácter antitético do problema, Balthasar atende à necessidade de explicitação e elevação ontológica, horizontal e ascensional da solução encontrada, desviando-a para o amor. Mas não basta.

Walter Kasper, por sua vez, avança nesta tentativa, assumindo as conquistas dos anteriores. Começa por verificar que a filosofia moderna, ao colocar a questão de Deus, obriga a perguntar, finalmente, pela questão do ser, isto é, se a pergunta sobre o sentido do ser não pode de novo introduzir-se na filosofia moderna da subjectividade. Depois de estudar todas as posições teológicas frente ao ateísmo moderno, conclui que a aporia comum a todas é o recurso à teologia natural ou a sua recusa. A fé e a teologia não podem fugir ao problema dos seus pressupostos ou às condições da sua possibilidade, quando são postos em causa, tão radicalmente, pelo ateísmo moderno.

Mas, perante as críticas filosóficas à ontologia tradicional e as observações extremadas da teologia dialéctica, o problema da teologia natural desloca-se para uma solução matizada: temos de abordar a questão de Deus no horizonte da questão do ser, ou antes, a questão do ser, no horizonte da questão de Deus? Está em causa o problema das rela-

ções entre teologia natural e teologia da revelação, entre teologia e filosofia, entre pensamento (razão) e fé.

Kasper perfilha a segunda hipótese, isto é, adopta a posição de uma teo-ontologia, segundo a qual a reflexão transcendental sobre os pressupostos da compreensão da fé pertence à teologia da revelação. Portanto, a teologia natural, que se identifica com essa reflexão, está dentro do horizonte da teologia dogmática fundamental. Com esta posição, desaparece uma certa figura histórica de teologia natural, mas esta não desaparece simplesmente.

Com efeito, o teólogo alemão assume claramente o conceito teológico de natureza, em vez do conceito filosófico, que tem colocado a teologia natural numa situação de ambiguidade prejudicial. Aquele conceito contrapõe a natureza à graça, enquanto este contrapõe a natureza à cultura e à história e, portanto, à liberdade. A natureza que a graça supõe é o homem, como ser dotado de inteligência e liberdade, capaz de encontrar-se com Deus e receber d'Ele a graça. Não exclui a natureza em sentido filosófico, mas é mais amplo e designa antes, mais imediatamente, o que é condição transcendental de possibilidade ou pressuposto da fé e da graça. Tem, pois, esta teologia natural uma componente histórica e deve abrir-se e acreditar-se na consideração histórica concreta, e não apenas contentar-se com uma reflexão transcendental abstracta.

O princípio da historicidade intrínseca da razão, admitido na filosofia contemporânea desde Hegel e Schelling, Marx e Nietzsche, como também por Heidegger, Gadamer, Habermas e outros, levou hoje ao conhecimento de que as condições «a priori» da compreensão do homem são historicamente variáveis, conhecimento, de certo, mais claro que no tempo de Kant. Assim, não é adequada aos nossos dias uma teologia natural que prescindia dos pressupostos históricos da fé, ou seja, que prescindia, ao menos metodologicamente, da revelação de Deus em Jesus Cristo.

Aliás, uma teologia racionalista e a-histórica demonstrou ser pouco eficaz no convencimento dos ateus, valendo apenas para cristãos inseguros. A demonstração da racionalidade e universalidade da fé pressupõe a fé e o seu horizonte de compreensão e não pode servir para dar origem à mesma fé.

O problema agora é saber em que medida esta busca da racionalidade e da universalidade da fé implica a ontologia ou a compreensão do ser e, porventura, uma nova compreensão do ser.

Kasper, a partir da experiência religiosa e da linguagem religiosa, interpretadas à luz da filosofia contemporânea, põe o problema do conhecimento racional de Deus. Responde à pergunta sobre a sinceridade e responsabilidade intelectual da fé em Deus, apresentando os clássicos argumentos cosmológico e antropológico, o argumento novo da filosofia da história e, finalmente, uma revalorização do argumento ontológico.

Estas «demonstrações de Deus» são de outro género que as demonstrações matematico-científicas. Ultrapassam a dimensão do físico e empírico e a subjectividade do pensador racional, pois alcançam a esfera do metafísico e o âmbito do infinito, que, obviamente, já não pode conceber-se com categorias finitas. Deus não é um ente mais, que se pode constatar, calcular e demonstrar com objectividade distanciadora. Por isso, as «demonstrações de Deus» são apenas um convite razoado para a fé, ou uma chamada racional à liberdade humana e uma prova da honestidade intelectual da crença em Deus.

Os argumentos racionais correspondem à analogia do ente como pressuposto necessário da analogia da fé. Analogia do ente é, porém, transformada, para além da doutrina clássica, num modo de pensar histórico. Isto acontece, se a concebermos, não já como uma interpretação do cosmos, mas como realização básica da liberdade, não na linha da metafísica grega, mas na linha da filosofia moderna. Neste sentido a analogia da fé leva a analogia do ente à sua plenitude.

E termina, deste modo, as suas reflexões sobre a teologia natural: «O homem é aquele ser que, nas experiências da sua vida, na sua linguagem e no seu conhecimento, antecipa o mistério absoluto de uma liberdade incondicionada, perfeita. Esta antecipação de fé e esperança liberta o seu conhecimento e a sua acção neste mundo»<sup>20</sup>.

Também neste autor verificamos uma deslocação do problema do ser para o problema da liberdade e da práxis, da ontologia para a antropologia, acentuando, sem dúvida, a complexidade humana e espiritual do acto de fé, que é um acto do homem todo: inteligência, vontade, sentimento e acção. Mas a sua racionalidade é um pressuposto e condição da liberdade, a ontologia precede a ortodoxia e esta a ortopraxia. A fundamentação e desenvolvimento da componente intelectual não é levada às suas últimas consequências. Há um déficit na questão

<sup>20</sup> KASPER - *El Dios*, p. 142.

do ser e, por isso, Deus é concebido em termos de liberdade e história e não em termos de ente e de ser. A unidade dos elementos que entram no acto da fé não é explicitada e fundada, nem a sua relação mútua esclarecida. Por consequência, também fica sem enquadramento formal a relação entre teologia e filosofia.

Daqui a necessidade de um enquadramento formal que integre os desenvolvimentos da filosofia moderna, todas as dimensões e funções da subjectividade humana e permaneça aberto à possibilidade e, porventura, conveniência da revelação, enquanto acção da liberdade absoluta, na história. Este enquadramento será feito ao nível do problema ontológico (ôntico e lógico) e a partir da diferença ontológica, configurando o que podemos chamar uma ontologia dialéctica (não de contradição mas de contrariedade, sob o horizonte da não contradição absoluta), ascensional (não apenas linear indefinida, mas também vertical, em elevação ontológica) e plenificante (também em largura, portanto, tridimensional ou em volume espiritual), isto é, consistindo numa dinâmica conceptual e judicativa, em espiral sempre alargada.

Deste modo se corrige a tentação anti-intelectualista da teologia «pós-metafísica», detectada mesmo nestes autores, que leva não apenas ao agnosticismo de representação no conhecimento conceptual de Deus, mas à atenuação do valor semântico e da prioridade deste conhecimento conceptual, relativaente à opção e à práxis, ou à liberdade e à história.

Retomamos, pois, a concepção dos pressupostos teóricos da fé proposta por Vagaggini, acrescentando apenas que o mistério de Deus se define prioritariamente em termos de mistério do ser e este, em termos de identidade e diferença (dialecticamente) entre essente e ser.

Deste modo, respondemos ao apelo à construção de uma nova ontologia, com base no mistério de Deus-Trindade, feito por Manranche e secundado por Piero Coda, na sequência de K. Hemmerle e outros<sup>21</sup>.

9. Este novo modelo de ontologia tem consequências na definição de uma nova relação entre filosofia e teologia, razão e fé, teoria e prática. A antiga concepção do instrumento e do agente principal, indiciando manipulação, ou da escrava e da senhora, assinalando servidão,

<sup>21</sup> Cf. CODA, Piero - *Dios uno y trino*. Salamanca: Secretariado Trinitário, 1993, p. 280 e ss.

contraria a autonomia reivindicada pela filosofia moderna, até aos exa-geros do racionalismo. O velho esquema tem, pois, de ser matizado e enriquecido com a afirmação da autonomia da razão, integrada no movimento do espírito para a realização da pessoa, aberta intelectualmente e opcionalmente ao Infinito.

Daí que a relação tenha de conceber-se dialecticamente: a filosofia e, em particular, a ontologia é intrínseca à teologia, como a razão à fé e a teoria à prática, enquanto seu pressuposto teórico ou condição transcendental de possibilidade. Pode e deve, todavia, desenvolver-se autonomamente, segundo pressupostos e leis racionais, que dialecticamente apontam para o mistério do ser e de Deus. A sua dinâmica termina em abertura e apelo ao Infinito. Mas a prática excede a teoria, como a fé excede a razão e a teologia a filosofia, não apenas, porque propiciam uma realidade ou mistério excedente, mas porque comprometem o homem todo, não só o entendimento, mas a vontade e o sentimento. A fé tem uma unidade interna, como acto fundamental e primordial do espírito, e máxima síntese na qual se realiza a plena humanidade do homem. Por ela, o homem antecipa o mistério absoluto de uma liberdade incondicionada e faz nascer a esperança que liberta o seu conhecimento e a sua acção neste mundo.

Há, pois, uma prioridade da filosofia em relação à teologia, enquanto pressuposto intrínseco da teologia, que, como ciência, tem de aceitar os critérios da razoabilidade da fé, para que esta seja uma opção humana. Mas há uma prioridade da teologia em relação à filosofia, enquanto resposta revelada, livre e histórica, à inquirição racional sobre o mistério do ser, que termina em busca interminável, em interrogação sem resposta adequada. E, por isso, é um suplemento de luz, que clarifica a opção ou reforça o amor, o qual, por sua vez, aumenta a visão e a compreensão do mistério.

Esta relação dialéctica não se limita ao plano horizontal, mas é ascensional e plenificante. Porque a sua fonte é a revelação e esta, quer como acto livre e histórico, envolvendo o conhecimento prévio, quer pela sua elevação ontológica, como acto da liberdade incondicionada, excede e envolve a filosofia, a razão e a teoria. E, neste mundo, assimptoticamente, porque esta excedência e envolvência jamais serão suprimidas no tempo. A dinâmica desta relação dialéctica só terminará na eternidade.

A teologia tem, pois, uma função reguladora extrínseca, plenificante e directriz da filosofia, recebendo desta o seu estatuto epistemo-

lógico, a sua razoabilidade e cientificidade, a sua condição de possibilidade racional e humana.

## II. ENQUADRAMENTO INTERDISCIPLINAR

1. A ontologia pode considerar-se o nome moderno da metafísica clássica, com exclusão do carácter e âmbito teológicos. Esta é hoje a aceção mais comum, mesmo para aqueles que não aceitam a teologia natural ou metafísica.

O seu objecto é o ente como ente, ou seja o ente na sua relação ao ser e tudo o que dele imediatamente decorre. Trata, pois, de todos os entes, ou seja, de todo o real, da realidade como realidade.

Distingue-se dos outros tratados ou disciplinas filosóficas pela totalidade, radicalidade e ultimidade. Nada está fora do seu objecto, nada lhe é anterior e nada lhe é totalmente posterior. O seu horizonte é transcendental — universalíssimo e inultrapassável.

A ontologia ocupa, portanto, o vértice da pirâmide do saber, quer científico, quer filosófico: o ponto de convergência do saber físico (ciências da natureza), do saber matemático (ciências formais) e do saber metafísico (ciências do real não empírico ou transcendente ao espaço e ao tempo, à grandeza mensurável experimentalmente).

No vértice, todas as faces da pirâmide e as suas múltiplas linhas convergem, como princípio de unidade e envolvimento, por um processo de abstracção e generalização, até à máxima universalidade. Neste sentido, todas as ciências dependem da ontologia, na medida em que tudo quanto for válido para o ente como tal é aplicável necessariamente aos seus domínios. Os princípios ontológicos ou metafísicos são universalíssimos, necessários e absolutos. Por isso, as leis científicas os contêm implícitos, como pressupostos insubstituíveis, não podendo contradizê-los na sua formulação explícita e completa.

Daqui decorre a necessidade indispensável da ontologia para a fundamentação última de todo o saber humano, incluindo o teológico revelado, ainda que este promane de uma fonte livre e inacessível ao espírito humano. E também a sua máxima dificuldade, devido à abstracção ou distância dos sentidos e da imaginação, e ao esforço de reflexão metafísica que exige.

Daqui decorrem também os objectivos pedagógicos do seu ensino, da sua programação, com os conteúdos, o método didáctico e as actividades de aprendizagem.

2. Os objectivos pedagógicos da ontologia dependem da sua própria natureza (diferenciados dos objectivos das outras disciplinas filosóficas e em relação com elas) e da colocação num curso de licenciatura em Teologia.

O Decreto *Optatam Totius*, nº 15, define-os do ponto de vista objectivo ou dos conteúdos, deste modo: «que os alunos cheguem, acima de tudo, a um conhecimento sólido e coerente do homem, do mundo e de Deus»; do ponto de vista subjectivo: «que seja excitado nos alunos, no próprio método de ensino, o amor à verdade e à sua busca, observação e demonstração rigorosa, reconhecendo, ao mesmo tempo e honestamente, os limites do conhecimento humano».

Quanto à metodologia de ensino, do ponto de vista objectivo ou dos conteúdos: «que os alunos adquiram o referido conhecimento, apoiados no património filosófico perenemente válido, tendo em conta as investigações filosóficas da idade contemporânea, particularmente aquelas que exercem maior influxo na própria nação, e tendo em conta o progresso mais recente das ciências; que os alunos percebam a mentalidade da época hodierna»; em relação à teologia: «que os alunos sejam ajudados a perceber o nexos que existe entre os argumentos filosóficos e os mistérios da salvação, que a teologia considera à luz superior da fé».

Do ponto de vista subjectivo ou da formação: «preste-se grande atenção à relação que une a filosofia e os verdadeiros problemas da vida, assim como às questões que mais preocupam os alunos.»

Do ponto de vista prático: «os conteúdos das disciplinas devem ser actuais, para que os alunos sejam oportunamente preparados, percebida a mentalidade hodierna, para o diálogo com os homens do seu tempo.»

Estes são os objectivos pedagógicos e as consequências metodológicas de todas as disciplinas filosóficas e, portanto, também da ontologia. Mas esta, tem objectivos próprios e metodologia própria. Quanto aos objectivos: adquirir uma visão global da realidade, ultimamente fundada nos primeiros princípios metafísicos, através da explicitação tematizada da experiência ontológica; criar o hábito da reflexão e da crítica, até aos últimos fundamentos e nível metafísico; abrir o espírito dos alunos ao mistério do ser e, conseqüentemente, ao mistério de Deus, que pode revelar-se ao homem. Em relação à teologia: constituir-se em corpo de doutrina que explana e fundamenta os pressupostos teóricos da fé e da teologia, na sua racionalidade e universalidade;

formalizar a abertura intelectual ao mistério de Deus, através do impulso dialéctico para o mistério do ser, intrínseco ao ente, e da implicação deste dinamismo intelectual na opção livre de fé e na prática da esperança, dirigida à felicidade absoluta; criar nos alunos a convicção de que desenvolver a ontologia é desenvolver o pressuposto necessário da ortodoxia e da ortopraxia teológicas.

ÂNGELO ALVES