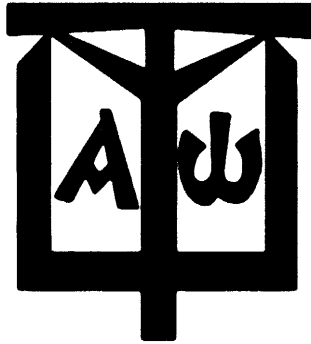


JOÃO MANUEL DUQUE

A TRANSPARÊNCIA DO CONCEITO  
ESTUDOS PARA UMA METAFÍSICA TEOLÓGICA



EDIÇÕES DIDASKALIA

LISBOA 2010

Título: *A TRANSPARÊNCIA DO CONCEITO*  
Estudos para uma metafísica teológica  
© Todos os direitos reservados para: Edições Didaskalia  
Faculdade de Teologia  
UCP - 1649-023 LISBOA  
e-mail: [direccao@ft.ucp.pt](mailto:direccao@ft.ucp.pt)  
<http://www.ucp.pt/ft>

MARÇO 2010  
ISBN:  
Depósito Legal:

## INTRODUÇÃO

É inquestionável que um dos tópicos mais salientes do pensamento filosófico do último século tem sido a ideia de superação da metafísica. E também é inquestionável que esse tópico foi assumido, de modo mais ou menos crítico, no contexto da teologia<sup>1</sup>. E é ainda inegável, por outro lado, o facto de ser pouco claro, quer em filosofia quer em teologia, o que significará, propriamente, superação da metafísica.

Ao mesmo tempo, seja devido à ambiguidade do que se pretende com essa superação, seja devido à dificuldade em realizar, com congruência sistemática e mesmo lógica, o programa que ela se propõe, mantendo ileso o estatuto da filosofia e da teologia, não faltam pensadores a defender que a metafísica de modo algum se encontra superada, ou mesmo que ela é insuperável – a não ser por outra metafísica<sup>2</sup>. A tornar tudo ainda mais complexo, recentemente tem havido vozes que defendem ser a metafísica só superável pela própria teologia<sup>3</sup>. Seja como for, na base de tudo manifesta-se a necessidade de esclarecer, em primeiro

---

<sup>1</sup> Veja-se, como exemplo saliente, E. JÜNGEL, *Gott entsprechendes Schweigen? Theologie in der Nachbarschaft des Denkens von Martin Heidegger*, in: AAVV, *Martin Heidegger. Fragen an sein Werk*, Stuttgart: Reclam, 1977, 37-45.

<sup>2</sup> Cf.: H. L. OLLIG, *Das unerledigte Metaphysikproblem*, in «Theologie und Philosophie» 65 (1990) 31-68. O autor expõe a discussão, em contexto alemão, sobre a pertinência da metafísica, na qual sobressai, como defesa da sua necessidade, a posição de Dieter HENRICH, *Konzepte*, Frankfurt a. M., 1987; sobre o debate geral, ver ainda: W. OELMÜLLER (ed.), *Metaphysik heute?*, Paderborn: Schöningh, 1987.

<sup>3</sup> Cf.: J. MILBANK, *Only Theology Overcomes Metaphysics*, in: ID., *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*, Oxford: Blackwell, 1997, 36-52.

lugar, o que possa significar o discurso sobre a superação da metafísica; depois, em que medida essa superação é possível; por último, qual a relação da teologia com a superação da metafísica ou com a metafísica insuperável – no mesmo sentido em que se deverá esclarecer que metafísica é susceptível de ser denominada teológica. É sobretudo a este último aspecto que serão dedicadas estas páginas. Mas, antes disso, será necessário um esclarecimento mínimo sobre o significado da superação da metafísica.

Jürgen Habermas, num texto já clássico<sup>4</sup>, expõe, de modo sintético mas bastante completo, os significados possíveis da ideia de superação da metafísica, que ele dá por realizada e que terá conduzido a um pensamento já claramente pós-metafísico, para o qual não haverá alternativa, no contexto contemporâneo. Segundo ele, são três as características do pensamento metafísico e é, precisamente, com base nessas características que se torna compreensível – eventualmente necessária – a sua superação.

Em primeiro lugar, o pensamento metafísico será um pensamento da *unidade*, ou seja, um pensamento que supera a pluralidade do real, enquanto pluralidade dos entes particulares, reconduzindo-os à identidade fundamental, precisamente no ser. Esse pensamento da identidade, que se iniciou na Grécia antiga por oposição ao concretismo plural ou mesmo fragmentário do mito, reduz a relação entre os particulares à relação abstracta entre identidade e diferença, concebida ontológica e logicamente. “O uno é ambas as coisas – axioma e fundamento da essência, princípio e origem. Dele deriva o múltiplo – no sentido da fundamentação e do surgir”<sup>5</sup>. Metafisicamente, como tal, o múltiplo é reconduzido ao uno e a multiplicidade do particular é anulada nessa recondução, tornando tudo idêntico.

Em segundo lugar, o pensamento metafísico será um pensamento *idealista*, na medida em que se baseia na identificação entre ser e pensar. Essa identificação conduz à contraposição entre ideia e aparência ou manifestação. Tradicionalmente, essa contraposição partia da existência de um mundo das ideias, com certa objectividade própria, ao qual correspondia – apenas como sombra – o mundo dos objectos particulares. Com a modernidade, o mundo das ideias foi substituído pelo sujeito e, no caso extremo do idealismo hegeliano, pelo espírito absoluto. Mas

---

<sup>4</sup> Cf.: J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.

<sup>5</sup> J. HABERMAS, *op. cit.*, 37.

manteve-se a contraposição entre forma e matéria, com prevalência para a primeira. Esta contraposição está na base da ideia heideggeriana de superação da metafísica, que nisso herda a crítica nietzscheana ao pensamento ocidental, por ele considerado um pensamento nihilista. No fundo, a pretensão de Nietzsche e de Heidegger seria superar toda a contaminação idealista da compreensão do mundo, que reduzia este à sua transposição na ideia ou no conceito.

Em terceiro lugar, o pensamento metafísico possui um conceito forte de *teoria*, o que significa que é conferida, à capacidade de teorização – sobretudo no sentido grego de contemplação das ideias, em si mesmas – uma tarefa salvífica. No seguimento de certo pensamento gnóstico, o trabalho teórico, na medida em que vai distanciando o ser humano da sua relação à particularidade da matéria, vai-o conduzindo à proximidade do espírito unificador, sendo esse o caminho para o verdadeiro sentido de tudo, isto é, o caminho da salvação. Com esse movimento, o pensamento afasta-se da prática e abandona a percepção das suas raízes pragmáticas, relacionadas sempre com a particularidade dos contextos.

Segundo Habermas, o pensamento da unidade foi colocado em questão, precisamente, pelo surgimento da racionalidade processual, sobretudo aquela que se baseava no método científico moderno, considerada a única base de conhecimento seguro. Assim sendo, só determinados processos pragmáticos é que poderão garantir conhecimento – o qual está sempre em processo de revisão – e não a recondução dos eventos particulares à suas ideias unificantes.

O pendor idealista do pensamento metafísico terá sido superado pela afirmação da historicidade do ser e do pensar, sobretudo através do trabalho da hermenêutica, desde a sua aplicação em certas ciências, até a explícita hermenêutica filosófica. Mais uma vez, esta herança do pensamento histórico encontrou em Heidegger um expoente, a partir da influência de Wilhelm Dilthey. Gadamer irá dar a esta leitura uma versão mais desenvolvida, explicitamente aplicada ao pensamento histórico, mas as raízes são as mesmas.

No mesmo sentido, o idealismo da filosofia do sujeito, que tudo reduzia à contraposição entre sujeito e objecto, foi superado pela concentração, sobretudo, na filosofia da linguagem, segundo a qual a linguagem é o meio originário, no qual sujeito e objecto não são ainda separáveis. A tradição analítica, sobretudo na sua versão mais originária, isto é, a partir da filosofia da linguagem de Wittgenstein, encontrar-se-á, neste aspecto da superação da metafísica, com a referida tradição hermenêutica, mesmo que por caminhos diversos, muitas vezes até sem conhecimento mútuo.

Por último, as filosofias pragmatistas, sobretudo aquelas que dão prioridade cognitiva aos processos reais de acção e comunicação, situam o processo do conhecimento no seu contexto vital, no interior de um mundo determinado, o que impede a sua redução à pura recondução teórica.

Poder-se-ia acrescentar, a esta tipologia habermasiana, a ideia de que haveria uma relação intrínseca entre metafísica e violência, na medida em que o pensamento metafísico é anulador das diferenças, originando uma atitude violenta sobre todo o tipo de alteridade, em nome de um sistema de pensamento com base no conhecimento da totalidade. A desconstrução desta dimensão da metafísica – que acaba por ser uma manifestação das três características apresentadas por Habermas, pois resulta de um pensamento da unidade totalitária, que é atingida idealisticamente, com pretensões fortes de domínio, a partir de uma posição teórica – dever-se-á essencialmente a Levinas e à sua proposta de distinção entre totalidade (violenta) e infinito<sup>6</sup>. Mas terá sido Derrida, precisamente a partir de Levinas e para além dele, quem mais longe levou a identificação do pensamento metafísico com a violência conceptual sobre a realidade e sobre o outro, propondo a sua desconstrução<sup>7</sup>.

Com estes movimentos do pensamento contemporâneo teríamos, assim parece, superado definitivamente o pensamento metafísico. O que se aplicaria a todas as áreas do saber, incluindo à teologia. Esta, até pela sua proximidade com o pensamento da consciência histórica e com o pensamento da alteridade, parece até estar mais próxima de um pensamento pós-metafísico do que de um pensamento metafísico. Parece manifestar-se, mais uma vez, a contraposição entre pensamento hebraico e pensamento grego, como caminho que exige resituar a teologia no seu verdadeiro e originário contexto.

Mas a questão é mais complexa. De facto, esta tripla – ou quádrupla – definição do pensamento metafísico aplica-se, certamente, a muitas modalidades desse pensamento. Falta saber, contudo, se essas modalidades esgotam as possibilidades da metafísica, enquanto tal. O que não significa que este trabalho crítico não tenha consequências importantes sobre uma espécie de «purificação» do próprio conceito – e

---

<sup>6</sup> Cf.: E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, La Haye: M. Nijhoff, 1961. Interessantemente, Levinas assume claramente a sua proposta como metafísica, o que já torna evidente a ambiguidade desse conceito.

<sup>7</sup> Cf.: J. DERRIDA, *L'Écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967, 117-228.

da respectiva realização – de metafísica. Espero que isso se torne mais claro, ao longo das páginas que se seguem.

Ao mesmo tempo, a independência da teologia em relação à metafísica precisa de ser repensada, de modo mais aprofundado e por isso mais diferenciado, superando alternativas demasiado directas, como as que se traçaram entre pensamento da historicidade e pensamento do conceito. No aprofundamento dessa relação – que implica, também, a crítica da relação com certas metafísicas substancialistas ou subjectivistas – pode tornar-se mais claro, em que medida a teologia não pode abandonar, por completo, a sua dimensão metafísica, sem deixar de ser teologia.

Os estudos que se seguem estão, precisamente, dedicados a aprofundar o significado da metafísica e, como consequência, a possibilidade e a necessidade de a teologia se articular metafisicamente. Não segundo uma metafísica qualquer – que lhe seja proposta ou imposta, a partir de fora – mas segundo uma metafísica teológica, que brota portanto do interior da própria racionalidade teológica.

Estes estudos estão situados explicitamente no contexto de uma Teologia Fundamental. Não porque pretendam construir uma Teologia Fundamental completa, segundo um determinado modelo. Mas porque se assumem como estudos com pertinência especificamente teológico-fundamental, embora só se relacionando com alguns aspectos dessa área teológica. De qualquer modo e não esgotando todas as possibilidades da Teologia Fundamental, partem da pretensão de tocar numa das suas dimensões mais centrais: a de definir, quanto às últimas raízes e à sua compreensão mais profunda, o estatuto da própria racionalidade teológica, a partir da racionalidade crente. Neste sentido, a metafísica teológica que aqui se pretende esboçar está já no interior da teologia, tal como a Teologia Fundamental. Não se trata, portanto, de recorrer a uma metafísica filosófica como condição de possibilidade da própria teologia. Esse modo extrínseco de proceder acabaria por voltar a cair nas aporias que colocaram, frente a frente, fé e razão, segundo as respectivas concepções modernas. Uma «filosofia» primeira, como ontologia ou como ética (eventualmente, na tradição de Levinas, ou mesmo de Fichte), só será aceitável para uma metafísica teológica, na medida em que já for assumida como sendo plenamente teologia e, nesse sentido, na medida em que partilhar determinados modos de constituição da teologia, que não pode partir, por exemplo, de um puro *a priori* transcendental, deduzido dialécticamente ou mesmo intuitivamente.

Aliás, a abordagem da questão do conceito de Deus, como base da metafísica teológica – e será esse o fio condutor de todos os estudos –

se fosse uma abordagem estritamente filosófica, não passaria de uma idolatria do conceito, base de toda a onto-teologia – como ficará mais explícito ao longo do primeiro estudo. Reduzida a essa dimensão onto-teológica, a metafísica filosófica, na medida em que pretende elaborar um conceito de Deus, é legitimamente criticável e reconduzível à falácia das suas pretensões. A crítica teológica da metafísica só aí encontra justificação. Mas uma metafísica teológica tem um ponto de partida – e terá, certamente, um ponto de chegada – muito distinto da pura metafísica filosófica – a não ser que esta se abra àquela, como veremos em algumas abordagens do penúltimo capítulo.

Para esclarecimento desta ideia fundamental, será necessário aprofundar o próprio modo de nascimento da teologia, a propósito do surgir do próprio conceito de Deus. Por isso, o segundo capítulo tratará da genealogia desse conceito e, com ele, de toda a teologia. O terceiro capítulo estabelecerá a ponte, pela via do movimento de transcendência, entre a revelação histórica do conceito de Deus e a sua pertinência transcendental. Não será, contudo, suficiente a consideração da dimensão transcendente do conceito, o que exigirá uma reelaboração da sua compreensão como modo de doação do próprio Deus. Assim se chegará à ideia de transparência do conceito de Deus para o seu verdadeiro fundamento. E será essa transparência a chave de compreensão do que se pretende com uma metafísica teológica. Esta será esboçada no capítulo final. Evidentemente que, como qualquer esboço, será apresentada apenas em tópicos essenciais, que claramente manifestarão a necessidade de maior desenvolvimento, o que só poderá ser feito em estudos posteriores.

# CAPÍTULO I

## IDOLATRIA DO CONCEITO

Jean-Luc Marion é, entre os pensadores recentes, talvez o que mais intensamente se debruçou sobre o problema da relação entre metafísica e conceito de Deus. De modo explícito e por vezes radical, situa-se na linha de Heidegger e assume, portanto, o gesto heideggeriano de superação da metafísica, mesmo que o transforme, em elementos significativos. Atitude essa que, contudo, não deixa de manifestar certas ambiguidades, as quais exigem algum esclarecimento. Por isso, proponho-me iniciar o debate da relação entre metafísica e teologia – como primeiro passo no caminho de proposta de uma metafísica teológica – pela abordagem, ainda que sintética, da sua posição.

### 1. História aberta

O melhor ponto de partida para compreender a posição de Marion parece-me ser, não propriamente o conjunto dos seus primeiros escritos, mas sim uma intervenção sua do final dos anos 90, publicada em 1999, precisamente num volume conjunto sobre a metafísica<sup>1</sup>. Nessa magistral síntese histórico-sistemática sobre as diversas

---

<sup>1</sup> Cf.: J.-L. MARION, *La science toujours recherchée et toujours manquante*, in: J.-M. NARBONE / L. LANGLOIS (Ed.s), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris: J. Vrin / Québec PU Laval, 1999, 13-36 (=La science).

noções de metafísica, Marion parte da contemporânea situação de conflito entre pretensos superadores da metafísica e aqueles que explicitamente continuam a praticá-la.

Tal conflito revela a ambiguidade ou, mais propriamente, a complexidade do próprio conceito de metafísica<sup>2</sup>. De facto, de que modo se compreende a metafísica, para a recusar ou para a defender? E qual a profunda razão deste conflito? A própria história da metafísica parece justificar esta dupla situação: em primeiro lugar, pela dificuldade de uma resposta unívoca à primeira questão; em segundo, pelo facto de, na sua defesa e na sua superação, estarem envolvidas atitudes passionais, pois trata-se, aqui, de certa paixão racional, que impulsiona os seres humanos numa aventura em última instância provavelmente indefinível. “Teremos que admitir, por hipótese, que o termo «metafísica» não levantaria tantas polémicas ambíguas e não as serviria tão bem, se a sua história e as suas definições não as tornassem possíveis, diria mesmo inevitáveis”<sup>3</sup>.

O início da metafísica teria sido já marcado por suficiente indecisão e indefinição. Entre a hipótese neutra da sua origem na pura organização bibliotecária de Andrónico de Rodos, uma hipótese mais de índole pedagógica (que situa a metafísica como ciência a aprender depois da física), e uma mais de índole teórica (que a qualifica como ciência das coisas primeiras, de ordem não física, por isso não sensível nem material), as definições vão-se dividindo, ao longo dos séculos, sem ficar claro o que pretenderia o próprio Aristóteles, que não chegou a usar o nome mas que, indirectamente, o originou, conjuntamente com a realidade correspondente. Será a metafísica simplesmente marcada pela sua relação à física, através do prefixo *meta*, que implica um movimento de superação, marcado pela partícula *trans*? Mas não será isso apenas uma definição negativa, como reconhecimento de um não-conceito? Ou poderá isso significar um – ou *o* – elemento propriamente positivo da realidade em questão?

Permaneçamos na indecisão, para acompanhar o percurso de Marion. Já Aristóteles, na referência à filosofia primeira, se teria mantido indeciso, o que originou uma espécie de ambiguidade – ou mesmo

---

<sup>2</sup> Se é certo que um estado de coisas é revelador do significado – ou significados – de um conceito, não será menos verdade que um conceito, fruto desse estado de coisas, se torna revelador de algo. Sobre esta capacidade reveladora do conceito voltaremos a falar mais mais tarde.

<sup>3</sup> La science, 15.

uma espécie de aporia – em todos os seus sucessores. Não se trata, em Aristóteles, da metafísica como uma ciência unificada. Por um lado, define-se como *ciência do ente, enquanto ente*; por outro, como *ciência primeira*, ou ciência teórica, mesmo como «te(i)ologia». No primeiro sentido, seria uma ciência universal, pois trataria de tudo aquilo que é, na medida em que simplesmente é; no segundo sentido, trataria do «ente primeiro» (como ente particular), enquanto fundamento não material de tudo aquilo que é. A ligação pretensamente aristotélica da metafísica com a «te(i)ologia» parecia assim manifestar uma aporia interna, que faz da metafísica uma ciência ao mesmo tempo universal e não universal.

Estes dois seriam ainda os principais sentidos que lhe foram atribuídos por Tomás de Aquino, o qual, aliás, acaba por só denominar metafísica, explicitamente, a abordagem segundo o primeiro sentido, dividindo o segundo entre teologia e filosofia primeira (relativa às primeiras causas). Por isso é que se terminará por admitir que Deus não é, propriamente falando, *subjectum* da metafísica, mas apenas da teologia, a partir da Revelação escriturística. Na metafísica, entra apenas “*tanquam principium subjecti*” (como princípio do sujeito)<sup>4</sup>. A metafísica poderia permanecer universal, porque abstracta e, desse modo, não teológica, ou seja, radicalmente não primeira. Primeira seria apenas a teologia – mas, como tal, não abstracta, mas sim orientada para um conteúdo revelado historicamente.

Nesta concentração da metafísica na questão do ente, enquanto tal – isto é, relativamente à sua *entidade* – podemos descobrir uma primeira tentativa de univocidade no conceito de metafísica. Essa univocidade constrói-se, contudo, à custa de uma espécie de “destruição da questão do ser”<sup>5</sup>. Esta é reduzida à questão da entidade, a qual se joga sempre no contexto do espaço e do tempo – isto é, enquanto presença. A metafísica seria, então e nesta sua primeira redução definitiva, a ciência do ser, enquanto ente, isto é, enquanto sendo presente – uma ontologia, em sentido estrito. Ser e estar passariam, nesse sentido, a identificar-se, eliminando-se do seu horizonte as modalidades do ser que não estão (não são presentes), ou a própria questão do ser, enquanto tal (na salvaguarda da diferença ontológica entre ser e ente). Este estatuto ontológico da metafísica – não propriamente teológico – será marcante da sua história, sobretudo na fase medieval do seu apogeu. A metafísica perderia, assim

---

<sup>4</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Boethii de trinitate expositio*, q. V, a.1, resp.

<sup>5</sup> La science, 20.

e num certo sentido, o seu carácter especificamente meta-físico, uma vez que se situaria sempre no horizonte da *physis*, enquanto conjunto da totalidade dos entes, incluindo a própria entidade desses entes.

A partir deste ponto, contudo, podem levantar-se questões em sentido inverso. De facto, implicará o carácter não teológico da metafísica (enquanto ciência estritamente filosófica) que a teologia não possua pertinência metafísica, na medida em que possibilitasse considerar o ente, não apenas enquanto ente, mas sobretudo enquanto originado por Deus, na sua própria *entidade*? E não poderia ser esse o caminho para evitar a redução da metafísica a pura *ousiologia* (ciência que estuda a *ousia* ou *entidade* em si mesma) formal? Por outro lado, não poderia assim ser superada uma metafísica que apenas se concentrasse na questão do *ser* (do ente, enquanto *é*) do ponto de vista neutro, ou na questão da *substância* (do ente, enquanto *sendo*), do ponto de vista abstracto, rumo à consideração da *origem* do *ser*, como origem do *ser-assim*, enquanto *ser-verdade*, *ser-bem*, *ser-belo*? Por esse caminho, o formalismo da metafísica seria superado com um conteúdo seu, determinado pelo modo da origem. Estas questões fulcrais, eventualmente resultantes das indecisões aristotélicas, deverão ser posteriormente trabalhadas.

Para já, continuemos com a leitura que Marion faz das diversas indefinições históricas da metafísica. Segundo o filósofo francês, terá sido a determinação do conceito de ente que permitiu a construção propriamente metafísica, como abstracção dos entes reais. De facto, só um conceito unívoco de tudo aquilo que *é* permite pensar, unificadamente, a pluralidade de tudo o que *é*. A inteligibilidade desse conceito unívoco irá unificar, então, todos os elementos dispersos na anterior indefinição da metafísica. O trabalho de Escoto e de Suarez terá conduzido a essa elaboração de uma metafísica *conceptual*, com base na qual seria possível abordar como entes tudo aquilo que *é*, incluindo as primeiras causas e a primeira origem ou Deus. “O conceito de ente não retira a sua origem de uma determinação ôntica real (de tal ou tal coisa), mas sim do acto de representação realizado pelo espírito... o primado do conceito de ente implica o primado do conceito sobre o ente”<sup>6</sup>. A unificação do real e do seu fundamento, no mesmo conceito, instaura assim a univocidade desse conceito; por outro lado, só essa univocidade permite

---

<sup>6</sup> La science, 22-23. Citando: F. SUAREZ, *Disputationes metaphysicae*, II, s.1, n.11, p. 69: “...sumit enim mens illa omnia solum ut inter se similla in ratione essendi, et ut sic format unam imaginem unica representatione formali repraesentem id quod est, quae imago est ipse conceptus formalis”.

pensar conjuntamente, segundo os mesmos transcendentais, todos os elementos em relação: Deus, causalidade, realidade. A «ontologia», enquanto ciência primeira e abrangente da própria teologia, da psicologia e da cosmologia, seria a ciência do conceito de ente. Contudo, pagando assim o alto preço da abstracção de todas as determinações que distinguem esses *entes*.

À primeira redução – de carácter *ontológico*, isto é, entificante – segue-se uma segunda redução – mais propriamente *ontológica*, isto é, de carácter conceptualizante. Relativamente à primeira, ficava de fora a própria questão do ser e todas as modalidades de ser que não fossem abrangidas pela da entidade presente no espaço e no tempo; relativamente a esta segunda, levanta-se a questão: como poderão permanecer os entes reais verdadeiramente reais, sem serem reduzidos apenas a entes de razão – da razão humana? Mais uma questão fundamental, que poderá fertilizar considerações posteriores centrais.

Para o assunto que nos ocupa, atingimos aqui o primeiro elemento do ponto mais saliente. De facto, no percurso da história da metafísica realiza-se, neste momento e em sentido estrito, a verdadeira “entrada de Deus na metafísica”<sup>7</sup>, uma vez que o pensamento do ser em Tomás de Aquino ainda salvaguardava suficientemente a transcendência de Deus relativamente ao *esse commune*, que determina todos os entes criados. E a questão não se situa ao nível dos «nomes divinos», mas sim ao nível da conceptualização unívoca: “Mais do que a sua denominação como «ser» ou «ente», é a sua submissão à univocidade do conceito que inclui Deus na metafísica”<sup>8</sup>, sobretudo nas versões de conceito de *ens*, de *causa* (Descartes) e de *substantia* (Espinosa) ou, mais tarde, no conceito do próprio conceito, enquanto auto-consciência ou *Selbstbewusstsein*, como espírito absoluto (Hegel).

Pela via da recondução da metafísica, não só ao conceito de ente, mas ao conceito do conceito – que implica, não só a redução do ser ao ente, mas deste mesmo ao conceito – surge então a identificação da metafísica com a filosofia transcendental de matriz moderna, sobretudo tal como foi elaborada por Kant. Quando este diz: “A filosofia transcendental ou ontologia. Isso é pura metafísica”<sup>9</sup>, estamos perante uma determinada concepção de metafísica, a que corresponde determinada concepção de transcendentalidade. Quer uma quer outra – que coinci-

---

<sup>7</sup> La science, 24.

<sup>8</sup> La science, 24.

<sup>9</sup> La science, 26, nota 1, citando I. KANT, *Metaphysik von Schön*, 13.

dem, em realidade – assentam na primazia do conceito, como primazia do pensável, ou melhor, da própria *cogitatio*, enquanto faculdade transcendental propriamente dita. O caminho aberto claramente por Descartes atinge assim a sua configuração mais evidente e determinante, como no caso da definição kantiana: “A metafísica é a ciência dos primeiros princípios do conhecimento, no conhecimento humano”<sup>10</sup>.

Por essa via, contudo, já o próprio Kant vaticinou o final da metafísica, enquanto redução da ontologia a uma “simples analítica do puro entendimento” (*des reinen Verstandes*)<sup>11</sup>. A crise moderna da metafísica coincide, assim, com a sua realização máxima, se entendermos o seu percurso como trajecto de redução do ente ao pensável, através da sua identificação com o conceito. O primado do conceito permanece, sendo mesmo levado ao seu extremo. Nesse sentido, a metafísica atinge a realização máxima de um caminho que se tinha iniciado há muito tempo. E o problema principal da sua história e da sua realidade prende-se, precisamente, com os problemas levantados por esse caminho. Um dos elementos mais conhecidos da problematidade da metafísica está estreitamente ligado à sua constituição como onto-teologia. Marion dedica-lhe longas e densas páginas.

## 2. Onto-teologia

É sabido que a leitura da metafísica como onto-teo-logia se deve essencialmente a Heidegger. Não que o filósofo alemão tenha empregue o termo pela primeira vez, mas foi ele quem lhe deu os contornos semânticos que hoje possui, no mundo da filosofia e mesmo da teologia. Heidegger, por seu turno, terá recolhido esse conceito de Kant, que o empregou num sentido algo distinto – como conhecimento da existência de Deus “por puros conceitos, sem a ajuda de qualquer experiência”<sup>12</sup>. Para Heidegger, o elemento te(i)ológico passa para segundo plano, acentuando-se sobretudo o elemento lógico, isto é, a constituição lógico-transcendental da metafísica, assente em puros conceitos, que uma ontologia e uma te(i)ologia correspondentes desenvolvem segundo dois percursos fundamentais e circulares: o primeiro

---

<sup>10</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 843/B 871.

<sup>11</sup> *Id.*, A 247/B 303.

<sup>12</sup> *Id.*, A 632/B 660.

fundamenta todo o ente “sobre o modo de um princípio”<sup>13</sup>; o segundo, funda todo o ente, segundo o modo de uma causa, no ente por excelência. “O princípio universal fundamenta a causa, a qual, por seu turno, se fundamenta nele – cada um não fundamenta a não ser deixando-se fundamentar. Desta fundamentação cruzada conhecem-se as duas inevitáveis consequências: por um lado, o ente por excelência deve assumir a figura da *causa sui*; por outro lado, o ente enquanto ente reenvia a sua efectividade à sua causa e deixa a sua diferença, em relação ao ser, inapercebida, ininterrogada, mascarada”<sup>14</sup>.

Heidegger subscreve por completo esta leitura da metafísica ocidental e mostra como, partindo desta sua constituição onto-teológica, ela terá que atribuir um lugar determinado ao conceito de Deus. Nesse sentido, a perspectiva heideggeriana pode ser lida como indicação de uma aplicação te(i)ológica da metafísica, na linha da aplicação lógica da te(i)ologia, como fizera Kant. E Marion desenvolve essa perspectiva heideggeriana, concentrando-se no modo como a metafísica onto-teológica elabora o conceito de Deus, pois aí reside o núcleo do seu interesse filosófico-teológico – e o nosso também.

O conceito de ente supremo ocupa aqui um lugar chave. No processo metafísico acima descrito – que origina esse conceito, em vez de ser por ele originado – tudo se concentra na representação do ser num ente presente, que possibilita pensá-lo mesmo. Essa representação reduz o ser à sua presença nos entes. Estes, por seu turno e devido ao princípio da razão suficiente, são pensados enquanto causados e fundamentados por uma razão de ser. Assim, o ser dos entes é captado segundo a modalidade da fundamentação desses entes numa razão suficiente, que justifique a sua existência presente.

Esta presença no ser, tida como objecto da metafísica, conduz o ente e o ser à questão do seu conceito, enquanto fundamentação da sua presença no ser. Ora, para que um ente finito possua razão suficiente, precisa de recorrer a outro ente que o fundamente e, desse modo, salvguarde o seu conceito. Nesse processo, aparentemente infinito, é necessário parar num ente supremo, que constitua fundamento do conceito e da presença de todos os outros entes, caso contrário não seria possível falar em fundamentação nem em razão suficiente – e, como tal, nem em ser nem em entes, muito menos nos respectivos conceitos. Assim, o ente supremo é a única razão suficiente de todos os entes não supremos

---

<sup>13</sup> La science, 29

<sup>14</sup> Ibidem.

e dos respectivos conceitos – incluindo o conceito de «não-supremo» ou «causado». Nesse sentido, ele fundamenta, enquanto causa, todos esses entes. E fundamenta-se a si mesmo, enquanto *causa sui*, o único que é, ao mesmo tempo, causado e não causado<sup>15</sup>.

Mas o processo de fundamentação, segundo a modalidade da causa e do conceito, será um processo exigido pela própria metafísica, reduzida à exigência de fundamentação, como única forma de compreensão da diferença ontológica: “...Ser como fundamento e ente como fundamentado e fundamentando...”<sup>16</sup>. Por isso, a abordagem de Deus nesta forma de metafísica é condicionada pelo seu prévio estatuto onto-teológico – isto é, pela sua concentração ontológica no ente presente, fundável e causável, que conduz à absoluta presença do ente supremo, como seu fundamento te(i)ológico. “O esquecimento do ser pela metafísica explica-se, assim como a sua constituição onto-teo-lógica, pelo primado do conceito sobre o ente e pela redução do ente ao causável, fundável, representável – em suma, ao *cogitável*”<sup>17</sup>.

Se a história da metafísica parece ter conduzido à sua concentração no conceito, a sua permanente constituição onto-teológica concentra-a no conceito de ente supremo, concentrado por sua vez no princípio da causalidade. Mas esse conceito, exigido por esse princípio, é originado como exigência da onto-teologia, o que o torna, por isso mesmo, um conceito *necessário*. Não no sentido de absoluto – necessário por si mesmo, sem dependência de nada nem de ninguém – mas no sentido precisamente inverso: necessário, de uma necessidade imposta a partir do seu exterior, precisamente a partir do processo onto-teológico da metafísica<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Note-se que esta concentração do conceito de Deus, pela metafísica, no conceito de *causa sui* produz-se, segundo a perspectiva de Heidegger, apoiada por Marion, sobretudo na modernidade, com Descartes, Spinoza, Leibniz e Hegel, o que é importante ter em conta, para a discussão do conceito de metafísica, que empreenderemos ao longo de todo o escrito (cf.: J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris: Puf, 1982 [=DsE] 53-54).

<sup>16</sup> M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, 63: “... Sein als Grund und Seiendes als gegründet-begründendes...”.

<sup>17</sup> La science, 30.

<sup>18</sup> Note-se que esta leitura crítica da onto-teologia coincide com a que elabora E. JÜNGEL em *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1977, precisamente no mesmo ano da publicação de *L'idole et la distance* (=ID) de Marion. Prescindimos, aqui, de uma análise pormenorizada da argumentação de Jüngel. Talvez as duas posições se distingam, entre outros elementos, pelo modo como abordam o pensamento de Descartes: muito mais radical, da parte de Jüngel, e mais diferenciado, da parte de Marion.

Mas, ao elaborar esse conceito de ente supremo, como resposta a uma necessidade metafísica estabelecida pelo princípio de razão suficiente, a onto-teologia elimina-se a si mesma, enquanto processo metafísico, e elimina o seu próprio «produto». De facto, ao encontrar no conceito de ente supremo a meta das suas indagações sobre a causa de tudo o que é, atinge a presença, no conceito de Deus, daquilo que animava a sua procura, segundo a tradição platónica e aristotélica. Atingida essa, termina-se a procura, terminando a própria actividade metafísica, a não ser que permaneça como repetição de um caminho já aberto – isto é, sem interesse e sem efeito.

Ao mesmo tempo, elaborando o conceito de Deus como ponto de chegada de um trajecto de necessidade, estabelecida por uma instância exterior, anterior e por isso mais fundamental do que o conceito assim estabelecido, produz algo que não coincide com o próprio conceito de Deus, tal como herdado das tradições religiosas (sobretudo bíblicas) e mesmo de muitas tradições filosóficas (sobretudo de raiz platónica). Surge então o seu paradoxo central: na sua constituição onto-teológica, a metafísica só existe quando não existe e termina precisamente quando passa a existir. O problema é o da sua constituição, enquanto tal. E essa constituição é problemática, precisamente, por corresponder a um processo idolátrico.

### 3. Idolatria

Um dos contributos mais originais de Marion para a questão que nos ocupa – e não só – é sem dúvida o conjunto das suas reflexões sobre o conceito de *ídolo*. Este, mesmo que dê o título a uma das suas obras centrais – *L'idole et la distance* – é explorado sobretudo na sua obra mais emblemática e mesmo polémica: *Dieu sans l'être*.

O que Marion pretende com o recurso à categoria do ídolo, não é trabalhar um fenómeno artístico, nem mesmo um fenómeno do âmbito da história e fenomenologia das religiões. Trata-se de um conceito essencialmente filosófico – e, por extensão, teológico – que pretende descrever modos de ser e de se situar no mundo do sentido e da significação. “O ídolo não indica, nem tampouco o ícone, um ente particular, nem mesmo uma classe de entes. Ícone e ídolo indicam uma maneira de ser dos entes, ou pelo menos de alguns de entre eles”<sup>19</sup>. Por

---

<sup>19</sup> DsE, 15.

isso, não se trata de simples modos de expressão nem da articulação de qualquer conflito entre verdadeiros e falsos «deuses». São modos de manifestação ou doação do ser, enquanto significação, na relação dos sujeitos com essa significação. Estamos, pois, no interior da mais pura fenomenologia.

Ora, em relação ao ídolo como ao ícone, os modos de ser estão sobretudo determinados por modos de ver. Não que, nesse caso, seja o sujeito vidente quem determina absoluta e arbitrariamente o que é ídolo ou o que é ícone. Mas o que distingue um do outro relaciona-se com as modalidades do ver que, na sua doação, originam – e que, pelo menos em parte, também interagem com a subjectividade do vidente. Comum ao ídolo e ao ícone é o facto de ambos serem sinal – ou seja, de não existirem simplesmente para si mesmos. E, ao mesmo tempo, o facto de que a realidade de que pretendem ser sinal é o divino, em sentido genérico. A distinção entre modalidades de *senalização* estabelece também distinções entre modalidades do divino que se torna assim sinalizado, pois o divino, para nós, só pode aparecer na visibilidade dos sinais. Assim, estabelece-se uma estreita relação entre modalidades do divino e modalidades de visibilização, entendendo por tal os sinais que tornam visível e os modos de ver, em relação a esses sinais – sem poder decidir por completo se são os sinais que originam os modos de ver, se estes que originam aqueles, mas essa também não é aqui a questão central<sup>20</sup>. Assim, de modo geral, poderíamos definir o ídolo e o ícone como “dois modos de apreensão do divino na visibilidade. De apreensão ou, sem dúvida, também de recepção”<sup>21</sup>.

O ponto de partida para a consideração do modo idolátrico de ser é, precisamente, a concentração na visibilidade. Porque o ídolo é aquilo que se define pelo facto de se dar a ver. E o conhecimento possível de si mesmo depende precisamente dessa visão. Aliás, a sua própria «essência» idolátrica reduz-se ao facto de ser visto. Depende, por isso, do olhar de quem produz a visão: “porque a coisa fabricada não se torna ídolo, mesmo de um deus, senão a partir do momento em

---

<sup>20</sup> Note-se que a fenomenologia «não-intencional» de Marion teria mais inclinação par afirmar a primeira hipótese. Mas, na sua fenomenologia da doação, o papel do donatário (*l'adonné*) não deixa de ser central, até porque qualquer apelo só se torna real (visível) na resposta (cf. J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: Puf, 1997 [=ED], esp. Livre V, 343ss.)

<sup>21</sup> DsE, 18.

que o olhar decidiu olhá-la... Apenas o olhar faz o ídolo, como última função do contemplável”<sup>22</sup>.

Mas a relação fundacional não se dá apenas na direcção do olhar para aquilo que é visto – o ídolo. É que, se é certo que o que define o ídolo é o olhar, o modo de olhar também é definido pelo ídolo, como ponto de convergência da visão. Assim, não é um olhar qualquer aquele que funda o ídolo: é um olhar idolátrico, ou seja, aquele que só pode ser compreendido a partir do próprio ídolo. Como origina, então, o ídolo um olhar idolátrico?

É que o ídolo é o ponto no qual repousa o olhar, definindo-o como ídolo – e definindo-se idolátrico a partir desse repouso. Mesmo podendo afirmar que “o olhar faz o ídolo, não o ídolo o olhar”, não é menos verdade que este «fabrico» da visão resulta de um processo, no qual o objecto idolátrico desempenha o seu papel: porque esse objecto produz a própria paragem idolátrica do olhar sobre si mesmo. “Parar um olhar, fazê-lo respousar(-se) num/sobre um ídolo, quando já não pode ir mais além. Nesta paragem, o olhar cessa de se superar e de se transcender, por isso cessa de transcender as coisas visíveis, para se parar no esplendor de uma delas”<sup>23</sup>. As coisas deixam, assim, de ser transparentes para além de si mesmas, fixando o olhar cognitivo do sujeito nelas mesmas, enquanto “primeiro visível”<sup>24</sup> – já que até aí, a transparência das coisas as fazia invisíveis. Agora, o fascínio idolátrico que exercem sobre o olhar torna-as num fenómeno saturado, que no seu excesso de doação, fixa o olhar do donatário em si mesmo, sem permitir qualquer movimento para além de si<sup>25</sup>. Mas este é apenas o primeiro passo da análise.

É que a fixação do olhar no primeiro visível dá-se segundo uma modalidade própria. Porque a anulação da transparência das coisas faz delas mesmas um espelho. “O ídolo oferece, ou melhor, impõe ao olhar o seu primeiro visível, seja qual for, coisa, mulher, ideia ou deus. Mas, a partir de então, se, no ídolo, o olhar vê o seu primeiro visível, mais do que um espectáculo qualquer, ele descobre aí o seu próprio limite e o seu lugar próprio... o ídolo reenvia o olhar a si mesmo”<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> DsE, 19.

<sup>23</sup> DsE, 19-20.

<sup>24</sup> DsE, 20.

<sup>25</sup> Note-se que, em *Étant donné*, Marion situa, neste nível idolátrico dos fenómenos saturados, precisamente as obras de arte, que fascinam e, nesse fascínio, fixam o receptor em si mesmas, como absolutos (cf. 319ss).

<sup>26</sup> DsE, 21.

Nesse processo de se constituir o primeiro – e último – visível do campo de visibilidade do sujeito que olha – e, por isso, do seu campo de conhecimento – a função especular do ídolo torna-o invisível enquanto tal. Não se vê como espelho, apenas o olhar se vê a si mesmo, no fascínio da sua imagem que no próprio espelho se reflecte. Assim, a divinização do ídolo – como visibilidade do divino – é divinização do próprio olhar, enquanto divinização da intenção de quem olha. A intencionalidade, no mundo da idolatria, passa assim a ser primeira e última, porque em realidade única – mesmo que essa intencionalidade assuma configuração «objectiva» na visibilidade de um objecto que parece ser-lhe exterior, mas que não passa de reflexo ou projecção sua. “O ídolo, como espelho invisível, fixa ao olhar o seu ponto de paragem, e dá-lhe a medida do seu alcance. Mas o ídolo não fixaria nenhum objecto olhável ao olhar, se este, por ele mesmo e antes de tudo, não se pasmasse”<sup>27</sup>.

Nesse sentido, o que qualifica o ídolo como tal não é propriamente uma mentira ou uma falsidade – no sentido de tomar algo por aquilo que não é – mas precisamente a verdade do seu funcionamento, como ponto de repouso do olhar humano que, desse modo, desiste do percurso para uma transcendência sem descanso, a qual só poderia atingir o olhar, na modalidade de uma revelação. Portanto, “o ídolo desqualificar-se-ia, assim, face a uma revelação, não tanto porque oferecesse ao olhar um espectáculo ilegítimo, mas antes de tudo porque lhe propõe onde (se) repousar. Com o ídolo, o espelho invisível não admite nenhum além, porque o olhar não pode aumentar o campo de visão”<sup>28</sup>.

A questão fulcral joga-se na dimensão de transcendência, ou seja, na pertinência do ídolo para a relação à divindade. Ora, se o ídolo é uma forma de visibilidade do divino, que por isso fascina o olhar humano, em realidade esse divino é tornado visível à medida de um olhar humano. Nisso reside a verdadeira raiz da idolatria: “O ídolo mede-se pelo *templum* que, no céu, o olhar do ser humano, de cada vez, delimita à sua medida... Este deus, cujo espaço de manifestação se mede por aquilo que um olhar pode suportar – precisamente, um ídolo”<sup>29</sup>.

Ora, a idolatria e os respectivos ídolos podem constituir-se de vários modos, dependendo mais do olhar do que das realidades olhadas. Um dos modos que mais nos interessa – e que constitui um dos objectivos primordiais das considerações de Marion – é o do conceito ou da

---

<sup>27</sup> DsE, 22.

<sup>28</sup> DsE, 23.

<sup>29</sup> Ibidem.

conceptualização. Marion considera mesmo que, no contexto ocidental de final da metafísica, os meios propriamente estéticos de constituição do ídolo estarão fortemente em crise, uma vez que a relação dos nossos contemporâneos à visibilidade do real nem sequer tem já capacidade de captar ou originar ídolos. Mas outros meios “permanecem”<sup>30</sup>: o caso mais saliente é o caso do conceito. “O conceito consigna num signo aquilo que, antes de tudo, o espírito deseja (*concipere, capere*); mas tal desejo não se mede tanto com a amplitude do divino, quanto com a dimensão de uma *capacitas*...”<sup>31</sup>. Enunciar um conceito de Deus é, desse modo, fazer parar o desejo ou a procura humana, num ídolo correspondente a essa procura<sup>32</sup>.

Ora, é precisamente esse processo idolátrico que se realiza no modo como a metafísica tem abordado a questão de Deus, tornando-se onto-teologia. Porque a metafísica assentará, segundo a leitura de Heidegger em parte assumida por Marion, na elaboração de conceitos para o real, que culminarão – isto é, que encontrarão o seu descanso – no conceito de ente supremo, como presença ao conceito. Assim, o próprio conceito de *causa sui*, ou então o de um *Deus moral* (na linha de Kant, paradoxalmente base da destruição elaborada por Nietzsche), não passa de um ídolo, onde o processo metafísico de busca pretende encontrar o seu ponto de chegada – não se reflectindo mais do que a si mesmo, enquanto processo humano (na linha da denúncia elaborada por Feuerbach<sup>33</sup>). “Porque o conceito, quando sabe o divino na sua empresa, e por isso denomina «Deus», define-o. Define-o, portanto, também o mede, segundo a dimensão do seu empreendimento”<sup>34</sup>. O grande problema prende-se com a relação entre empreendimento conceptual e limites do *Dasein*. Ou seja, sendo a elaboração do conceito puro produto do sujeito, mesmo que nas suas condições não subjectivas de *Dasein* (de *estar* ou *ser-á*, atirado para o interior de um *mundo*), o conteúdo desse conceito, assim como o seu próprio funcionamento, mais não seria do que

---

<sup>30</sup> DsE, 26.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Sobre a passagem do ídolo «estético» ao ídolo «conceptual», ver também, DsE, 44ss.

<sup>33</sup> Que é citado por Marion numa afirmação fulcral: “...que o ser humano é o original do seu ídolo”: DsE, 27.46, citação de L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, Obras vol V, Berlin 1973, 11: “...dass das Original ihres Götzenbildes der Mensch ist”.

<sup>34</sup> DsE, 44.

um prolongamento desse sujeito, na modalidade da produção de um ídolo ou de um espelho invisível de si mesmo.

Marion retira, assim, conclusões claramente teológicas da filosofia crítica heideggeriana em relação à metafísica ocidental. Mas, se é verdade que segue de perto, nesse processo, os caminhos de Heidegger – e mesmo, os caminhos de Levinas e de Derrida, que também acompanham Heidegger, até certo ponto – não deixa de se distanciar de todos eles. E fá-lo por não considerar que superem suficientemente o processo idolátrico de relação ao divino.

No último capítulo de *L'idole et la distance*, situa-se claramente na relação a esses pensadores «pós-metafísicos». Não porque pretenda recuperar qualquer metafísica – pelo menos directamente – criticando a sua crítica, mas porque os considera não suficientemente radicais na superação da metafísica como idolatria conceptual.

De facto, o resultado mais imediato da desconstrução heideggeriana da metafísica como onto-teologia não parece ser a abertura de uma teologia não onto-teológica, mas o desvio da teologia, de modo dialéctico, para um campo exterior à própria ontologia – para o campo da *crisandade* (*Christenheit*): o discurso sobre Deus só seria possível como hermenêutica particular da própria crisandade, isto é, do cristianismo como acontecimento histórico «regional» (particular, contextual ou categorial, noutra nomenclatura).

Mas, no interior desta posição, contemporânea da análise heideggeriana do *Dasein*, essa análise seria mais fundamental do que a hermenêutica da crisandade. Porque o modo de ser da crisandade – isto é, da fé cristã – é apenas *um modo* ôntico de ser, no contexto dos diversos modos de ser do *Dasein*, ao nível do qual – e só a esse nível – se coloca a questão do ser, isto é, a questão ontológica. Assim sendo, a questão de Deus – e o seu respectivo conceito, ou conceitos – apenas se situa ao nível ôntico dos entes, no interior do modo mais vasto, em que um ente (o *Dasein*) coloca a questão do ser, que fundamenta todo o ente. Mas, conceber Deus como um ente, no interior entitativo de um modo particular de ser do *Dasein* é repetir, com todos os pormenores, a elaboração idolátrica de um conceito à medida da capacidade – e do desejo – do ente e do modo particular que o produz.

Mesmo se avançarmos, com Heidegger, para a questão mais ontológico-fundamental da diferença ontológica (entre ser e ente), Marion continua a considerar que não se abandona aí a onto-teologia, ou seja, a conceptualização idolátrica. De facto, a diferença ontológica é, para Heidegger, o que se joga no próprio esquecimento do ser, quando se pensa o ente – e, por isso, no próprio esquecimento da diferença, como

tal, já que se torna indizível e impensável, se permanecer esquecido aquilo que difere do ente, precisamente o ser. Nesse sentido, a diferença ontológica heideggeriana não permite pensar Deus como diferente, mas apenas o torna pensável, na medida em que for enquadrado – reduzido – ao horizonte do ente, precisamente como ente supremo. Assim, do ponto de vista teológico, a diferença ontológica – segundo a leitura de Heidegger – seria absolutamente inútil ou impertinente. Do que resultaria ser todo o conceito de Deus uma redução de Deus à dimensão dos entes – sobretudo, mais uma vez, à dimensão do *Dasein*, mesmo no seu modo particular de ser crente. “A diferença ontológica, impensada, permite a elaboração de um ídolo conceptual e representável de Deus, concebido a partir do ente que acusa o ser e como o ente supremo que consagra o esquecimento. A diferença trabalha, sob o jugo da metafísica, em ordem ao ente supremo e à sua representação idolátrica”<sup>35</sup>.

Esta permanência no jugo da onto-teologia não é superada, nem sequer nas tentativas mais ousadas do último Heidegger, sobretudo na sua imagem poética do “quadripartido” (*Geviert*). É que o divino, no contexto da sua relação ao resto do real, é apenas concebível na clareira que o real lhe prepara ou lhe permite. Se a vinda de Deus depende da capacidade humana de acolher o sagrado, então a dimensão do sagrado precede o próprio Deus, determinando-lhe o lugar, a visibilidade e mesmo o conceito. “Assim como a onto-teologia produz um ídolo de «Deus» como *causa sui*, assim um pensamento do «novo início» não acolherá «o Deus» a não ser à medida da «presença divina» (*Aufenthalt...*) que esse pensamento lhe possa preparar”<sup>36</sup>. Mas é claro que esse *Aufenthalt* é, antes de tudo e apenas, o ponto de repouso idolátrico do próprio pensamento.

Na mesma ordem de ideias, para Marion também não é suficiente o modo como Levinas aborda a questão da transcendência, como transcendência do *outro*. Antes de mais, Marion está completamente de acordo com a crítica de Levinas à ontologia em geral, sobretudo à ontologia heideggeriana. Se o ser, como algo neutro, determina a «essência» dos entes, então estes são reduzidos ao denominador comum dessa «essência» que, sendo neutra, anula as diferenças ônticas e, por reduzir tudo à mesmidade neutra do ser, anula também o reconhecimento do outro como outro – isto é, anula a possibilidade da alteridade. O que se estende ao próprio Deus, que é enquadrado, assim, na mesmidade

---

<sup>35</sup> ID, 257.

<sup>36</sup> ID, 261.

«essencial» de todos os entes, perdendo a sua alteridade em relação a tudo o que é. “Subordinando a relação com *alguém* que é um ente (a relação ética) à relação com o ser do ente que, impessoal, permite apropriação, a denominação do ente (numa relação de saber), subordina a justiça à liberdade”<sup>37</sup>. Porque, na visão da ontologia, o outro – ou Deus, no nosso contexto – só me atinge pela mediação neutra do ser, ele torna-se-me presente sempre já como objecto de conhecimento, segundo a sua modalidade de ser. Só a precedência da ética – e da distância insuperável do outro perante o mesmo, seja na mesmidade do eu, seja na própria mesmidade do Ser – sobre a ontologia é que poderá, na perspectiva de Lévinas (e, quanto à intenção de fundo, também na de Marion), salvaguardar a alteridade do outro – e a infinitude do Infinito. “Mas, aqui, o ente supera, em dignidade, o Ser”<sup>38</sup>.

Ora, é precisamente a partir dessa observação que Marion se distancia de Lévinas, considerando-o ainda no interior da metafísica<sup>39</sup> – pelo menos enquanto onto-teologia – porque se mantém prisioneiro da diferença ontológica, apenas a invertendo. Ora, assim sendo, a distância da alteridade, procurada por Lévinas, permanece mais uma vez cativa da diferença entre ser e ente<sup>40</sup>. Instaura-se uma espécie de aporia, que Marion considera muito fértil, porque exige a procura de um modo de pensar e dizer Deus para além dessa diferença, isto é, para além do Ser e do ente, e mesmo para além da própria diferença entre eles ou da supremacia de um sobre o outro. Tratar-se-ia, antes, de uma transgressão infinda da própria diferença ontológica.

Tal transgressão pode ser compreendida como uma diferença diferente (*différente*) da metafísica ou seja, que instaura a temporização da diferença, sem a tornar nunca presente numa diferença específica, nem

<sup>37</sup> E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, La Haye, 1961, 16, cit. em ID, 266.

<sup>38</sup> ID, 267.

<sup>39</sup> Note-se que Levinas considera o verdadeiro pensamento da transcendência – com a primazia da ética – como metafísica, por oposição à primazia da ontologia (cf.: E. LEVINAS, *op. cit.*, 18). O que, como já ficou dito, é muito elucidativo, quanto à ambiguidade do conceito de metafísica.

<sup>40</sup> Prescindo aqui de discutir se esta é uma leitura correcta de Levinas. De facto, a sua posição ética é claramente «pós-ontológica», o que não permitiria pensá-la em termos de pura inversão da diferença ontológica. A relação ao «outro», marcada pela relação de transcendência, no vestígio do infinito, é mais próxima da versão icónica de Marion do que da absolutização do ente, como tal (que seria, em si, uma absolutização da ontologia, na perspectiva óptica, o que Levinas pretende, precisamente, contrariar). Por isso, a crítica de Marion é claramente redutora. Mas, mesmo assim, pode ser fértil naquilo que possa inspirar.

sequer na ontológica. É um diferir para além do ente e do ser e da respectiva diferença. Marion encontra, assim, o caminho de Derrida e da sua *différance*, como exploração do participio presente de *différer*. Mas, segundo ele, nem mesmo esta concepção da diferença chega a escapar completamente à idolatria, porque em realidade é uma articulação – um modo de presença – do próprio esquecimento do ser e da diferença ontológica, presença essa só possível como vestígio (*trace*), mas presente, ou seja, no contexto da ontologia. A *indiferença* do diferir, próxima do nihilismo neutro criticado por Lévinas, não deixaria de ser um substituto idêntico à diferença ontológica, por isso ainda ontológica também, que a precede no ser. “Recusar a anterioridade ou primazia da diferença ontológica, supõe contudo sempre que se atribua à nova instância os restos característicos da precedente, mais ainda, que o gesto de instauração reproduza, com um pequeno desvio, sem dúvida, a instância destituída”<sup>41</sup>.

Assim, o diferir seria apenas um dos modos de «subsistência» da própria diferença ontológica, por isso no interior do ser e da sua relação ao ente, como pressuposto inevitável. A ontologia não estaria assim superada. E como toda a ontologia conduz, segundo Marion, ao processo idolátrico da onto-teologia, na procura do ente supremo, na ordem do ser, então Derrida continuaria a idolatria do conceito, mesmo segundo um modo ou um «desvio» muito próprio.

Marion resume assim o seu percurso crítico daquelas posições que parecem mais próximas da sua: “A diferença ontológica impõe a «Deus» que passe pelo Ser, porque pensa «Deus» como um ente; pensa-o, portanto, ainda sob condição idolátrica. A diferença, pelo contrário, neutralizando o Ser/ente, neutraliza o próprio Neutro ontológico, neutralizando-o em segundo grau. Elimina, por isso, o pensamento do «Deus» ente. Mas também assimila toda a teologia à onto-teologia. Mais precisamente ainda... a «teologia negativa» encontra-se, por uma reviravolta espantosa, reintegrada na onto-teologia. Torna-se, então, fácil e lógico eliminar todo e qualquer outro Deus, porque a onto-teologia esgota, aqui, toda a teologia. O Neutro onto-teológico pensa o ídolo ontológico «Deus»... O Neutro diferinte elimina, para além deste ídolo, toda outra vinda de Deus... a *différance* recusa todo o Deus/«Deus», perante o «Deus» da diferença ontológica, assim como perante a primazia ôntica do outro”<sup>42</sup>. Da onto-teologia e das tentativas da sua superação,

---

<sup>41</sup> ID, 278.

<sup>42</sup> ID, 280-281.

resultaria apenas uma *a-teologia* – que não é menos idolatria, só que simplesmente negativa.

Ora, é precisamente essa *a-teologia* – assim como a onto-teologia que a originou – que Marion pretende superar, por seu turno. Sob o pano de fundo destas «críticas» – e de muitas proximidades com o criticado, assim como a partir dos desafios lançados pelas respectivas «aporias» – é que poderemos compreender melhor a proposta de Marion, no sentido de uma compreensão icónica da relação a Deus.

#### 4. Iconologia

“O ícone não resulta de uma visão, mas provoca-a”<sup>43</sup>. Nesta afirmação sintetiza Marion a sua contraposição da categoria do *ícone* à categoria do *ídolo*. Também o ícone não é uma categoria especial de objectos ou entes, mas uma forma de ver: aquela forma em que a visão não tem a primazia, mas sim aquilo que se torna visível. Por isso, não é a visão do sujeito que produz, mas o sujeito que é «produzido», na medida em que é contemplado, ao contemplar o invisível, naquilo que se vê.

O núcleo do conceito de ícone situa-se na relação entre invisibilidade e visibilidade. Se, no ídolo, a invisibilidade era anulada pela visibilidade, na medida em que nem sequer a ela se «chegava», descansando o olhar no primeiro visível e apenas se reflectindo a si mesmo, no ícone aquilo que se vê não é o primeiro visível, mas o invisível, que por isso não *se vê*, mas *nos vê*. “O olhar jamais pode repousar-se... mas deve sempre passar por cima do visível, para se elevar, nele, ao trajecto infinito do invisível. Neste sentido, o ícone não torna visível, senão suscitando um olhar infinito”<sup>44</sup>. E, na medida em que o invisível, pelo processo icónico, se torna visível sem ser visto, permanece visível, entrando ao mesmo tempo na modalidade da aparição. A sua modalidade de aparecer pode descrever-se como, precisamente, interpelação àquele que vê o ícone, sem na realidade ver, pois nada há para ver, senão um olhar a acolher. Porque “se o Homem, pelo seu olhar, torna o ídolo possível, na contemplação reverente do ícone, pelo contrário, o olhar do invisível, em pessoa, visa o Homem”<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> DsE, 28.

<sup>44</sup> DsE, 29-30.

<sup>45</sup> DsE, 31.

A categoria do ícone instaura, portanto, uma espécie de fenomenologia invertida<sup>46</sup>, porque é uma fenomenologia não-intencional, ou mesmo anti-intencional. De facto, no dar-se fenoménico do ícone, acontece algo não redutível ao fenómeno, porque também é algo que não parte do sujeito, nem sequer como «eu» transcendental de uma intencionalidade própria, mas que parte daquilo que constitui o sujeito, antes dele, na medida em que o atinge, originando o próprio fenómeno do seu ser num mundo. Em realidade, a fenomenologia invertida implica uma inversão da intencionalidade: “a intenção aqui provém do infinito; por isso implica que o ícone se deixe atravessar por uma profundidade infinita”<sup>47</sup>. E é precisamente essa inversão da intencionalidade fenomenológica que possibilita, portanto, que um visível se torne presença e manifestação do invisível, enquanto tal, isto é, não o transformando, produtivamente, em simplesmente visível. “Quanto mais o rosto se torna visível, mais se torna visível a intenção invisível que dirige o seu olhar. Melhor: a visibilidade do rosto faz crescer a invisibilidade que nos contempla”<sup>48</sup>.

Aproximamo-nos, deste modo, de um dos conceitos centrais do pensamento de Marion: o conceito de *distância*; é que a base desse conceito reside no facto de que “a união cresce à medida da distinção e reciprocamente”<sup>49</sup>. Neste caso, crescem na mesma medida ou proporção – analogicamente, portanto – a visibilidade do ícone e a invisibilidade do invisível, feito visível na distância icónica.

O conceito de *distância* constitui, por isso, uma espécie de conclusão do trajecto de Marion, através da crítica à metafísica moderna – enquanto consequência da conceptualização da metafísica ocidental – como idolátrica. Se, como vimos, até o pensamento da diferença – ontológica, ética ou nihilista, tanto faz – desemboca sempre numa posição idolátrica, então o ícone, como superação ou contradição do ídolo, só é possível na distância, que por isso se distancia da diferença. “Nem a diferença, nem o Outro se esquivam à idolatria onto-teológica, uma vez que a diferença vê aí o único «Deus» possível (idolatria negativa), enquanto que o Outro não abandona aí completamente o ente privilegiado (idolatria residual). Portanto, nada avançamos após o paradoxo

---

<sup>46</sup> Cf.: J. C. SCANNONE, Fenomenologia y hermenéutica en la «fenomenologia de la donación» de Jean-Luc Marion, in «Stromata» 61 (2005) 179-193, aqui 180.

<sup>47</sup> DsE, 32.

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> DsE, 36.

enunciado antes deste percurso; como, sem pretender um outro lugar que não o ser que (se) concilia os entes, não conceber idolatricamente Deus como um ente, mesmo supremo? A não ser que tenhamos compreendido melhor que não se pode dissolver nem superar este paradoxo; a distância não teria que pensar outra coisa, senão este paradoxo, mas só ela o poderá enfrentar<sup>50</sup>.

Porque a distância não dissolve os diferentes, em relação, numa mesmidade comum, que constituiria, precisamente, a base da própria diferença. Ou seja, o pensamento da própria diferença – neste caso, entre visível e invisível, entre conceito e Deus – exigiria um elemento que abarcasse os diferentes, caso contrário a própria diferença – e os diferentes, como tais – seriam impensáveis e indizíveis. O pensamento da distância mantém aberto o paradoxo da não pertença comum dos «pólos» da relação. Nesse sentido, entre a visibilidade icónica e Deus a distância não permite a recondução a um pressuposto comum de ambos. O que a visibilidade icónica torna visível é precisamente a impossibilidade desse pressuposto. Ao fazê-lo, abre a visibilidade para uma outra dimensão, que não lhe é comum, mas que é realmente outra, ou seja, que lhe é distante. A proximidade dessa distância só assim é possível, caso contrário seria simplesmente a proximidade do idêntico – como no reflexo idolátrico – e não a proximidade do verdadeiramente diferente.

Por isso mesmo é que é sobretudo necessário superar a própria diferença ontológica – já que as outras diferenças abordadas implicam uma certa inclusão nessa diferença mais vasta, seja por inversão na supremacia do ente (Levinas), seja por dissolução numa modalidade adiada ou nihilista de ser (Derrida). Ora, para Marion, indo além de Heidegger, “a distância permanece à distância da diferença ontológica, porque o Ser, as sua épocas e o seu destino, talvez não constituam um pressuposto para Deus nem para a sua vinda”<sup>51</sup>. Porque, se assim fosse, Deus estaria «sujeito» a uma necessidade imposta pelo próprio ser. Mas, nessa condição de possibilidade, seria dominado por «algo» – ainda que num sentido difuso – que lhe fosse precedente. Esse «Deus», contudo, não passaria de um ídolo conceptual. “Que é que restaria de Deus, que já não se rebaixa ao nível de um ídolo, se, antes e mais profundamente que ele, o dominasse o Ser?”<sup>52</sup>. De facto, a diferença ontológica coloca a diferença entre ser e ente no próprio horizonte do ser. O ser seria,

---

<sup>50</sup> ID, 282.

<sup>51</sup> ID, 264-265.

<sup>52</sup> ID, 265.

assim, o impensável pressuposto de tudo o que pode ser pensado e dito – portanto, de todas as diferenças. A própria diferença entre conceito e Deus estaria já unificada no próprio ser, sujeitando Deus ao seu jogo – para ser Deus, Deus *teria que ser*.

O que pretende a distância instaurada pelo ícone é, precisamente, sugerir uma possibilidade de pensar e dizer Deus sem o enquadrar em qualquer pressuposto anterior, nem sequer o pressuposto de ser. Ou seja, a própria possibilidade de o dizer teria que corresponder à sua origem absoluta, isto é, sem pressupostos. Portanto, o discurso sobre Deus, para ser adequado, deveria ser icônico, ou seja, deveria articular em si mesmo a insuperável distância entre Deus e o próprio discurso. O que significa que deveria dar-se no interior da distância entre Deus e ser humano – ou, mais vastamente, entre Criador e criatura. Mas, essa distância é precisamente a diferença teológica, para além de qualquer diferença ontológica ou mesmo ôntica. Será a distância, pensada por Marion, idêntica à diferença teológica? Mas o que é essa diferença e, sobretudo, como *concebê-la*? Deixemos a elaboração destas questões para mais tarde, pois elas revelar-se-ão muito importantes no nosso percurso.

Para já, convém anotar que, após toda a identificação da conceptualização metafísica de Deus com o processo idolátrico, Marion não deixa, contudo, de abrir uma hipótese de certa *dimensão icônica do conceito*. “Assim como o ídolo pode exercer a sua medida do divino através do conceito... o ícone também pode proceder conceptualmente, desde que, pelo menos, o conceito renuncie a compreender o incompreensível, para tentar concebê-lo, por isso recebê-lo também segundo a sua desmedida”<sup>53</sup>. Só que, a porta que parecia abrir um caminho diferente da crítica anterior e, por isso, uma outra oportunidade, de imediato se fecha. O cepticismo de Marion é total: “Mas, precisamente, será possível conceber tais conceitos?”<sup>54</sup>.

A tendência de Marion parece ir no sentido de responder negativamente a esta pergunta. Não que não encontre, mesmo na tradição do pensamento, caminhos no sentido de uma possibilidade. O caso de Descartes – que lhe serve de inspiração para a crítica à metafísica, enquanto redução conceptual – é inclusivamente o exemplo por ele citado: “Para ter uma ideia verdadeira do infinito, este não deve, de modo algum, ser compreendido, na medida em que a própria incompreensibilidade

---

<sup>53</sup> DsE, 35.

<sup>54</sup> Ibidem.

se inclui na razão formal do infinito”<sup>55</sup>. Mas, a possibilidade de que o conceito possa ser uma forma adequada de articulação da distância não é desenvolvida por Marion, precisamente enquanto uma possibilidade metafísica. Assim sendo, uma metafísica que superasse outra metafísica, não seria uma metafísica não conceptual contra uma metafísica conceptual, mas corresponderia a um outro modo de articular o próprio conceito. A possibilidade de uma metafísica assente num conceito icónico e não idólatrico seria, assim, uma possibilidade aberta para pensar e dizer Deus, isto é, para a teologia. Mas isso implicaria, radicalmente, a superação do conceito onto-teológico de Deus.

## 5. Doação

O mais determinante pressuposto do pensamento onto-teológico – e que, por isso, é o mais determinante pressuposto do correspondente conceito de Deus – é o princípio da razão suficiente. Ou seja, o princípio que afirma que tudo o que existe possui uma razão para existir – e, por isso, é necessário.

Ora, grande parte da filosofia de Jean-Luc Marion é dedicada à superação deste princípio, precisamente pela afirmação da categoria da *doação*. Já nas últimas páginas de *L'idole et la distance*, Marion esclarece que, se o pensamento da distância pretende superar o pensamento da diferença, isso não significa que não precise de fazer o percurso desse pensamento, para o conseguir superar. Por isso, o pensamento da diferença – sobretudo da ontológica – não é supérfluo ou mesmo errado, simplesmente. É um percurso necessário para atingir o nível icónico, embora este supere necessariamente aquele. Porque a diferença ontológica permite “aceder, por ela, mas fora dela, à distância”<sup>56</sup>.

Ora, por estranho que pareça, o caminho para a superação da diferença ontológica passa por uma espécie de «passo atrás», que «esquece» essa diferença e pensa o *haver* dos entes, na medida em que pensa o *dar-se* concreto dos entes concretos. Um dar-se que não é redutível à sua presença espaço-temporal, mas que é precisamente condição de possibilidade dessa presença. Assim, o pensamento metafísico da presença, que reduziria a ontologia ao pensamento do conjunto dos entes,

---

<sup>55</sup> Cf.: DsE, 36, cit. de DESCARTES, *Quintae Responsiones*, Oeuvres, ed. A.-T., vol. VII, 368, 2-4.

<sup>56</sup> ID, 283.

na sua entidade presente, seria superado, em direcção à dimensão originária do *dar-se* desses entes. Para pensar esta dimensão, Marion parte mais uma vez de uma intuição heideggeriana, que concentrou a última fase do seu pensamento na consideração do *es gibt* (*há*, em tradução directa e corrente, que no alemão contém o significado de *dá*, pois assenta no verbo dar – *geben*). Nesse sentido, o *há* do *haver ser*, como condição de qualquer ente real, é ao mesmo tempo um *dar-se* desse ser. No contexto da língua portuguesa, este *dar-se* possui, ainda, um carácter acontecimental, por isso mesmo temporal, num sentido muito próximo ao contexto da filosofia de Heidegger. Assim, o ponto de partida da abordagem de tudo o que é, como arranque para o pensamento da diferença ontológica e, por esta, para o pensamento da distância icónica, seria precisamente o pensamento ou a fenomenologia do *dar-se*.

Ora, essa seria uma fenomenologia do *dom* ou, mais propriamente, da *doação*, tal como foi sendo desenvolvida, em diversos escritos, por Marion. Esse será o seu caminho fenomenológico, para superar a metafísica da pura presença. “Mais essencial para o presente do que a sua presença, parece ser o dom do presente, ou melhor, o presente que se presenteia a si mesmo”<sup>57</sup>. No jogo dos significados do termo presente – que também, no português, possui o duplo significado de *estar presente* e de *ser presente*, *presenteado* ou *doado* – Marion aponta aquilo que constitui a sua fenomenologia do ser, como doação.

Para o nosso estudo interessa, sobretudo, explorar a relação entre a fenomenologia da doação e o princípio da razão suficiente. De facto, as duas perspectivas parecem contrapor-se. O que leva Marion a perguntar-se pela «razão do dom»<sup>58</sup>. Será que a doação só pode «subsistir» sem razão? Mas então, como compreendê-la? Ou mesmo como experimentá-la, já que toda a experiência possível parece estar predeterminada pelo princípio da razão suficiente?

O primeiro confronto manifesta-se já entre a doação e a economia (no sentido de permuta ou troca «comercial»: *do ut des*). À partida, toda a doação, enquanto se manifesta como fenómeno acessível à experiência, acaba por se identificar com o mecanismo da permuta. Porque a doação realmente existente refere um doador, um donatário e algo dado. Ora, sendo assim, da parte do doador, o dom espera a retribuição, ainda que seja só da gratidão do donatário, ou até mesmo a da satisfação do doador com o dom dado. Também da parte do donatário existe um

---

<sup>57</sup> ID, 283-284.

<sup>58</sup> J.-L. MARION, *La raison du don*, in: «Philosophie» 78 (2003) 3-32 (=RdD).

interesse na recepção do dom e, ao mesmo tempo, a obrigação da retribuição (como salientam diversos estudos antropológicos, já clássicos, sobre o fenómeno da dádiva)<sup>59</sup>. Por último, o dom, enquanto objectivação do que é dado, reduz a doação ao objecto de permuta, que circula entre os parceiros «comerciais»<sup>60</sup>.

Mas, com isso, parece anulada a dimensão gratuita da doação, ou seja, precisamente aquilo que a define. Estaríamos, portanto, perante uma aporia. O dom, para ser verdadeiramente dom – isto é, absolutamente gratuito – teria que se dar independentemente da economia da permuta; mas, isso implicaria um dom com suspensão do doador, do donatário e do próprio objecto dado. Com essa suspensão, contudo, o dom parece desaparecer da fenomenalidade. Então, o dom só se dá, na medida em que não se dá. Aporeticamente, parece que o dom só é (verdadeiro), na medida em que não é (real).

Mas o que faz com que a economia anule a doação, enquanto tal, transformando-a numa permuta? É preciso analisar a situação mais a fundo, para chegar às verdadeiras razões dessa anulação. Resumida e antecipadamente, poderíamos dizer, com Marion, que é precisamente a sua subjugação do dom ao princípio de razão (causa ou motivo) que o subjeta ao mecanismo da permuta económica. Porque, na medida em que se pergunta pela razão (suficiente) do dom, é que tem que se invocar os interesses do doador e do donatário, assim como a realidade dada, pois só assim é possível apresentar a razão para a necessidade do dom. Ora, como vimos, é essa sujeição que elimina a gratuidade do dom, ou seja, o se ser-dom.

Através de uma fenomenologia do dom, que traz à luz o facto de este se anular, na medida em que se dá, pois esse dar-se real do dom só acontece no contexto da economia ou da permuta, Marion chega à necessidade de uma fenomenologia da doação, como redução fenomenológica do próprio dom<sup>61</sup>. De facto, só a doação pura permite pensar um dom sem dom real, isto é, um fenómeno excessivo em relação a qualquer exigência de razão suficiente; porque só assim a doação será absolutamente gratuita, porque sem razão ou sem justificação que a colocasse no interior do esquema da razão suficiente, fosse por motivos (razões internas) ou por causas (razões externas). Neste nível da redu-

---

<sup>59</sup> Cf.: M. MAUSS, *Ensaio sobre a dádiva*, Lisboa: Edições 70, 1989; M. GODELIER, *O enigma da dádiva*, Lisboa: Edições 70, 1990.

<sup>60</sup> Para aprofundamento desta leitura, ver: ED, esp. 103-168.

<sup>61</sup> Ver o aprofundamento em *ibidem*.

ção fenomenológica à pura doação, o dom manifesta-se sem doador, sem donatário e mesmo sem objecto; porque a presença de qualquer um destes seus elementos implicaria a sua inserção já no mundo das razões suficientes e, portanto, da economia da permuta. “O dom reduz-se à doação, realizando-se sem qualquer consciência de dom – sem a consciência de si, que faria com que desse razão das suas contas e reduplicasse a reciprocidade. O dom reduzido à doação não tem consciência do que faz; possui mãos para o fazer, mas a direita ignora o que faz a esquerda – e não o faz, senão nessa condição”<sup>62</sup>. Só a esse nível se dá verdadeira gratuidade – verdadeira ausência de «porquê». E, ao mesmo tempo, assim se supera toda a reciprocidade. Porque a doação precede toda a permuta recíproca.

Essa superação da reciprocidade – que será anterior à ética, sobretudo se esta for pensada com base na denominada «regra de ouro» (*do ut des*)<sup>63</sup> – conduzirá, ao mesmo tempo, à superação do princípio de identidade, que Marion considera ser o princípio metafísico fundamental. De facto, neste excesso do dom – ou melhor, da doação – em relação a cada permuta concreta, realiza-se a não-identidade do «si» consigo mesmo. Porque a possibilidade da doação é de outra ordem – da ordem do excessivo. “A possibilidade não consiste na identidade de si consigo mesmo, mas no excesso de si sobre si mesmo. Seguindo a lógica paradoxal do dom, que exclui a permuta e a reciprocidade, tudo conduz a sempre muito mais (ou menos) que si, sem que nenhuma impossibilidade se lhe oponha”<sup>64</sup>.

Ao mesmo tempo, no processo puro da doação, o dom dá-se sem qualquer condição prévia – pois esta já seria uma razão (precisamente como condição) de possibilidade. O dom “reduzido à doação, realiza-se em virtude de nada mais do que a sua própria *doabilidade*...”<sup>65</sup>. Resumindo todo o percurso, conclui Marion: “Dar-se significa, aqui, dar-se no visível, sem reserva, nem recusa, por isso sem condição nem medida, por isso sem causa nem razão”<sup>66</sup>.

Na relação estreita com a questão metafísica, o problema aqui apresentado situa-se mesmo na raiz do próprio princípio da razão suficiente.

<sup>62</sup> RdD, 16.

<sup>63</sup> Cf.: P. RICOEUR, *Entre philosophie et théologie I: la Règle d’Or en question*, in: ID., *Lectures 3*, Paris: Seuil, 1994, 273-279.

<sup>64</sup> RdD, 24.

<sup>65</sup> RdD, 27.

<sup>66</sup> RdD, 29.

Este, de facto, exige que *se dê* razão de tudo o que é. Mas, permanece a questão: qual a razão dessa necessidade de dar razão? Ou será que se trata, simplesmente, de um *dar razão sem razão* (caso contrário, esta necessitaria, por seu turno, de razão, *ad infinitum*)? Ou seja, o próprio fundamento da metafísica (pelo menos da moderna) reconduz tudo, de novo, à doação do dom reduzido à sua pura gratuidade, enquanto doabilidade. “Desta vez, o dom já não espera da razão o seu direito de ser, mas pelo contrário, justifica a razão, porque a precede, como uma «razão maior» que ela”<sup>67</sup>.

Segundo Marion, isso situa a doação, enquanto base mais originária de toda a fenomenalidade, precisamente no exterior da metafísica, precedendo-a sempre. Mas tratar-se-á, aqui, de toda a metafísica, ou simplesmente da sua fisionomia moderna, como ponto de chegada de processo histórico, tal como foi abordado mais acima, com base na leitura histórica do próprio Marion? E, se regressarmos ao referido texto do filósofo francês, não encontraremos aí elementos para uma outra compreensão da metafísica, que nos permitam aproximá-la, precisamente, da sua fenomenologia da doação?

De facto, a sugestiva análise da história e conceito da metafísica levada a cabo pelo fenomenólogo francês desemboca na sugestão final da compreensão da metafísica como superação de si mesma – como *superação*, enquanto tal<sup>68</sup>. A metafísica não seria, desse modo, pensada, nem a partir da primazia do conceito sobre o ente (modernidade); nem a partir da primazia do «eu» transcendental sobre o objecto (Husserl); nem sequer a partir da primazia do ser sobre o ente, ou do ser sem o ente (Heidegger); o seu estatuto seria o estatuto do puro movimento de transcendência, enquanto superação de tudo, até à superação (metafísica) de si mesma. O que, aliás, é já testemunhado na sua própria história. “...as viragens sucessivas da metafísica realizada historicamente (a passagem do ente ao conceito de ente, aos princípios do conhecimento, à doutrina da ciência, etc.) já mobilizam, de facto, esta propriedade intrínseca da metafísica – superar, superar a sua superação, ou seja, superar-se a si mesma”<sup>69</sup>.

A doação seria, na perspectiva de Marion, precisamente o ponto, a partir do qual seria possível pensar a metafísica deste modo. Assim sendo, a fenomenologia seria uma forma de metafísica, que permanentemente a pensa na sua doação, enquanto superação permanente de si

<sup>67</sup> RdD, 31.

<sup>68</sup> É esse, precisamente, o título da última parte do texto estudado.

<sup>69</sup> La science, 33-34.

mesma. Uma fenomenologia do dado – enquanto fenomenologia da doação que supera o dom dado, como se viu acima – seria assim uma metafísica. Marion considera-a possível, mas não considera necessária essa definição. Mas, como seria então uma fenomenologia do dado que não fosse metafísica, neste sentido preciso de movimento permanente da superação do que é dado e do respectivo conceito? Assim, poderíamos levantar a hipótese de que a metafísica, tal como aqui é esboçada por Marion, seja a própria configuração da fenomenologia da doação, sem o que esta não seria aquilo que Marion pretende que seja. Assim, entre fenomenologia da doação gratuita – sem razão – e metafísica como superação de si – da pura razão suficiente – há uma identidade necessária e não simplesmente possível. Essa necessidade constituirá a base de todos os estudos que formam os capítulos que se seguem.

Mas, antes de passarmos a esses estudos – e para fazermos justiça ao assunto em estudo – convém equacionar o lugar do conceito, neste panorama metafísico. De facto, se a metafísica, enquanto processo de superação ou transcendência, se realiza como fenomenologia da doação originária de tudo, levanta-se inevitavelmente a questão: como acontece essa superação e como se realiza uma fenomenologia da doação – precisamente no sentido em que Marion a propõe? Não será necessário o recurso a conceitos – ideia de infinito, ideia de superação, ideia de doação gratuita – para superar a dimensão potencialmente idolátrica do conceito? A própria não necessidade – ou aquilo que é mais que necessário – exige um conceito, precisamente para ser pensada e reconhecida como tal.

Será o conceito sempre uma construção idolátrica ou poderá ser pensado como mediação icónica – precisamente como modo de a doação poder dar-se no visível, ou seja, no pensamento? Se assim não fosse, como seria possível a fenomenologia? Como se viu acima, o próprio Marion levanta a hipótese de uma concepção icónica do conceito, no final da sua apresentação dos conceitos de ídolo e de ícone. Mas ele coloca condições, para que um conceito seja icónico e não idolátrico. E essas condições fariam do conceito algo paradoxal, quase aporético.

Contudo, o carácter (aparentemente) paradoxal da dimensão icónica do conceito, em vez de nos conduzir à eliminação dessa possibilidade, pode constituir impulso para pensar o conceito de outro modo. Seria preciso outra modalidade de conceito, que não apenas o que se baseia na oposição kantiana entre intuição e conceptualização, que atribui ao resultado da segunda um estatuto de segundo grau. Assim, o problema em Kant seria a existência de conceitos vazios, porque sem intuição (*Anschauung*) e disso resultaria a sua desadequação, por defeito. Mas,

se seguirmos a proposta de Marion, pode haver fenómenos cuja desadequação seja por excesso – aquilo que ele denomina «fenómenos saturados», que se concentram no fenómeno saturado supremo, o ícone<sup>70</sup>. Marion parece limitar esse fenómeno ao puro excesso de intuição (eventualmente sem conceito). Mas, não poderão certos conceitos incluir o excesso como que neles mesmos, na medida em que se tornam conceitos do excesso de intuição? E não será o conceito de Deus precisamente um caso máximo de fenómeno saturado, na medida em que o conceito se dá e, nele, se dá a própria doação originária, juntamente com o dador – mantendo, contudo, o seu carácter de imprevisível? Além do mais, como vimos, o conceito de Deus dá-se enquanto fenómeno de revelação e enquanto resultado de um fenómeno revelador, prestando-se por isso a ser claramente acolhido como fenómeno saturado, como um ícone do invisível que aí se faz visível<sup>71</sup>. A intuição estaria assim contida no próprio conceito. O próprio conceito de Deus, constituído historicamente como fenómeno saturado de revelação de um excesso, seria a «forma» (*Gestalt*) excessiva, não redutível às suas partes, que saturaria a intuição. Perante esse conceito estaríamos perante a revelação de um sentido, para além de todo o sentido previsto e de toda a intenção do sujeito (para além de todo o horizonte e de todo o «eu» transcendental) – em certa medida, situar-se-ia na perspectiva aberta pela ideia de sublime, em Kant<sup>72</sup>. E a atitude do receptor seria a do espanto. Assim, sendo, com Marion e para além dele, abre-se a possibilidade de pensar o próprio conceito de outro modo, ou seja, como um ícone do que nele se (nos) revela.

Por outro lado, continuando numa abordagem crítica da sua proposta, a perspectiva de Marion concentra-se de tal modo em alternativas «dialécticas» - como a já referida entre conceito e ícone – que acaba por tornar impossível o próprio pensamento, senão mesmo a teologia. É o que acontece quando se interpreta tão negativamente a relação do não necessário com o ser. Mesmo que seja verdade que “só o amor não tem que ser”<sup>73</sup>, não é menos verdade que, quando é, não deixa de ser, pelo facto de ser amor. Como falar e viver do amor, sem falar e viver o ser – mesmo que a necessidade de ser não seja imposta à gratuidade

<sup>70</sup> Ver o desenvolvimento aprofundado, em diálogo com Kant, em: ED, 251-342.

<sup>71</sup> O fenómeno da revelação – ou da doação por revelação – é precisamente o ponto de chegada da reflexão de Marion sobre os fenómenos saturados (Cf.: ED, 325ss).

<sup>72</sup> Ver: ED, esp. 278ss.

<sup>73</sup> Capa de *Dieu sans l'être*.

do amor? Assim, já não poderíamos deduzir, da primeira afirmação, que “Deus ama sem (o) ser”, pois ele ama, precisamente sendo amor – numa identificação completa entre ser e amor. Hans Urs von Balthasar, numa das poucas referências explícitas ao filósofo francês, resume bem a questão: “Esta afirmação [de que a auto-entrega e a auto-expressão do Pai não pode ser atribuída ao conhecimento, mas apenas ao amor sem fundamento] já estava em vista, com o «epekeina tês ousias» platónico (Politeia VI, 509c), mas não deve conduzir a um exclusão de Deus do ser (Jean-Luc Marion, *Dieu sans l’être*, Fayard, Paris 1982). O amor sem fundamento (*grundlose*) não é anterior ao ser, mas o seu acto supremo, pelo que fracassa a sua compreensibilidade...”<sup>74</sup>. O acto supremo do ser, sendo definido como amor, implicará, naturalmente, que em Deus se identifique amor e ser. Por isso, o facto de o amor (em Deus) não *ter que ser*, não implica que, enquanto tal, não seja<sup>75</sup>.

Na mesma linha de exageradas contraposições dialécticas – com importante efeito retórico, mas com problemático conteúdo – poderia ser situada a exagerada oposição ao espaço – *templum* – que o ser humano pode abrir ou preparar para Deus. Nem sempre esse espaço será aberto segundo a modalidade idolátrica, mas precisamente como condição de doação icónica. Aliás, sem a qual, a doação não seria fenomenicamente possível. É isso mesmo que defende Marion, quando retoma de Jean-Louis Chrétien a afirmação de que “o apelo se mostra na resposta”<sup>76</sup>. O que significa, vistas a coisas na perspectiva do fenómeno, que é pelo fenómeno da resposta que nos é possível ver o invisível (ou escutar o inaudível) do apelo. O espaço aberto – em resposta – para a manifestação icónica do invisível/inaudível é assim o modo de visibilidade/audibilidade do próprio invisível/inaudível. E aquilo a que nós, no mundo dos fenómenos, temos acesso, é precisamente a esse espaço/resposta. Só assim o dom pode ser dado – e só assim pode haver doação icónica<sup>77</sup>.

---

<sup>74</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985, 163.

<sup>75</sup> Esta perspectiva tem semelhanças com a crítica – de resto, demasiado radical e por vezes mesmo primária – ao pensamento de Marion, elaborada por M. CARON, *La vérité captive*, Paris: Cerf/Ad Solem, 2009, 347-438.

<sup>76</sup> ED, 390; Cf.: J.-L. CHRÉTIEN, *L’appel et la réponse*, Paris, 1992.

<sup>77</sup> Se abandonarmos essa possibilidade de o invisível se dar no *templum* icónico, para ele aberto pelo ser humano, então ficaria por responder, ou seria respondida negativamente a questão levantada por J. MILBANK, *Can a Gift be Given?*, in «Modern Theology» 2:1 (1995) 119-161. Tal como defende Milbank, a realidade da actividade (de doação, em amor) humana, em resposta à doação divina, não poderia ser posta de lado, muito menos considerada como deturpação idolátrica no acesso ao verdadeiro Deus.

Em realidade, o que parece estar na base de todas estas contraposições exageradas – que aproximam Marion da Teologia Dialéctica de Karl Barth – é o excesso da teologia negativa, assumida como exclusão unívoca/equívoca entre sim e não. Não residirá o problema em certo abandono da categoria da analogia? Marion tinha criticado essa perda, sobretudo quando se encaminhou a questão metafísica para a redução do ser e do ente à univocidade do conceito. Mas, não será a posição da equivocidade entre ícone e conceito, entre origem que dá e receptor ou dom dado, apenas o reverso da medalha daquela univocidade? Em realidade, a absoluta equivocidade negativa entre conceito e origem (Deus), acabará por manter Deus no esquema da metafísica moderna, da qual está ausente o pensamento da analogia, como pensamento da relação, o único que permite a presença real do invisível no visível. Por isso, parece-me ter toda a razão John Milbank, quando afirma: “Pode perguntar-se, legitimamente, porque é que isto não é, também, uma idolatrização de Deus, *exactamente como* um outro sujeito, situado no mesmo *milieu* que nós, no interior do ser finito”<sup>78</sup>. O exagerado pensamento da «distância» acabará por impossibilitar o próprio pensamento sobre Deus – e a respectiva experiência – assim como o pensamento e experiência da positividade do mundo, reduzido a algo vão (*ennui*)<sup>79</sup>. Nesta situação, será difícil, senão impossível, pensar algum modo de doação de Deus no mundo, seja no conceito, seja em qualquer outro modo. Porque qualquer modo só seria aparentemente considerado icónico; em realidade, não passaria nunca de um ídolo a reflectir os horizontes fechados do mundo vão.

Todas as coordenadas abordadas e questionadas até aqui servirão de base para um estudo do problema da relação entre conceito de Deus e dimensão metafísica da teologia – ou, dito de outro modo, dimensão teológica da metafísica. Porque as questões levantadas condensam-se numa última: será possível estabelecer entre teologia e metafísica uma diferença (separação) tão clara como parece pretender Marion. De facto, afirma peremptoriamente: “...a superação da metafísica... não tem a ver com a teologia mas apenas com o pensamento filosófico, na condição de este aceder à essência não metafísica da metafísica”<sup>80</sup>. Não será mais adequado, para superar estas contraposições negativas, levantar a possibilidade de falar de uma

---

<sup>78</sup> J. MILBANK, *Can a Gift be Given?*, 133.

<sup>79</sup> Cf.: *Ibidem*, 133; DsE, 166ss.

<sup>80</sup> DsE, 241.

superação teológica da metafísica<sup>81</sup>? Ou, ainda mais correctamente, de uma *transformação* teológica da metafísica – em contraposição com certa transformação metafísica da teologia, de que Heidegger se fez eco? É isso que pretendem debater e propor os capítulos que se seguem.

---

<sup>81</sup> Cf.: J. MILBANK, *Only Theology Overcomes Metaphysics*, in: Id., *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*, Oxford: Blackwell, 1997, 36-52.



## CAPÍTULO II

# GENEALOGIA DO CONCEITO

Um primeiro passo, no prosseguimento da discussão da pertinência metafísica do conceito de Deus – como base para a proposta de uma metafísica teológica – terá que abordar uma questão hoje incontornável, e que resulta da necessidade de «conciliação» analógica entre ser e ente, entre pensamento e realidade, entre razão e história, entre ausência e presença, entre distância e proximidade: terá esse conceito que ser absolutamente deduzido *a priori*, a partir de estruturas transcendentais do conhecimento humano, ou *dialecticamente*, a partir da relação a outros conceitos, ou a sua dimensão metafísica poderá ser conciliada com uma clara *origem histórica* do mesmo? Por outras palavras, implicará o reconhecimento da origem cultural e linguística do conceito de Deus a eliminação da sua pertinência metafísica ou, pelo contrário, será essa dimensão permanentemente exigida, mesmo e sobretudo se se trata da constituição histórica e temporal do mesmo?

No intuito de esclarecer esta primeira questão – esclarecimento que servirá de base para a compreensão do que poderá ser uma metafísica teológica – recorreremos a três diferentes propostas teológicas que marcaram esta questão, ao longo do século XX. Partiremos da proposta denominada «pós-liberal» de George Lindbeck, explorá-la-emos a partir da transformação elaborada pela proposta da «ortodoxia radical» de John Milbank e terminaremos com uma abertura de ambas, a partir de uma proposta cronologicamente anterior: a da teologia histórico-existencial-transcendental de Karl Rahner. Tal como tem sido feito até aqui, e será prática também nos capítulos seguintes, não se pretende elaborar

um estudo monográfico e exaustivo sobre cada um dos autores, mas apenas explorar o significado das suas propostas para o nosso tema<sup>1</sup>.

## 1. George Lindbeck

A obra mais conhecida de George Lindbeck<sup>2</sup> é, antes de tudo, uma proposta de teoria da religião, a partir de uma teoria da doutrina inerente ao corpo de crenças de cada comunidade religiosa. Nesse sentido, está próxima de uma sociologia da religião, ou de uma antropologia cultural fundamental do fenómeno religioso. A sua intenção é, discutindo o modo como se pode entender o valor e a formação das convicções crentes de cada comunidade religiosa, compreender melhor o que é o fenómeno religioso. Nesse contexto é que se analisa o cristianismo como religião particular. E, no interior dessa particularidade, aplicando os princípios gerais da sua teoria religiosa, é que Lindbeck sugere uma teologia pós-liberal (que também poderia ser denominada «pós-moderna», «pós-revisionista» ou «pós-neo-ortodoxa», como admite o próprio autor)<sup>3</sup>. Como é evidente, interessa-nos, aqui, a repercussão da sua teoria geral da religião sobre a compreensão

---

<sup>1</sup> Sobre Lindbeck, por exemplo, existe já quantidade considerável de literatura, sobretudo em contexto americano. Próximo de nós, pode ler-se a apresentação e discussão sintética, mas mesmo assim abundante, de F. JOVEN, *La propuesta de Lindbeck acerca de las doctrinas religiosas. Hacia una visión postliberal de la Teología*, in: «Estudios Agustinos» 32 (1997) 431-498. O impulso dado à teologia por John MILBANK, concentrado na denominação genérica de «Radical Orthodoxy», tem sido também amplamente debatido. Ver, entre muitos outros estudos: C. CLAYTON, *A Theology of the Sublime*, London: Routledge, 2001; ID. (ed.), *Secular Theology: American Radical Theological Thought*, London: Routledge, 2001; M. GRAU / R. R. RUETHER (eds.), *Interpreting the Postmodern: Responses to Radical Orthodoxy*, London: T&T Clark, 2006; W. J. HANKEY / D. HEDLEY (eds.), *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*, Aldershot: Ashgate Publishing, 2005; L. P. HEMMING (ed.), *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*, Aldershot: Ashgate Publishing, 2000; G. HYMAN, *The Predicament of Postmodern Theology: Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism?* Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001; J. K. SMITH, A. *Introducing Radical Orthodoxy: Toward a Post-Secular Worldview*. Grand Rapids: Baker Academic, 2004. A propósito de Karl Rahner é supérfluo – e talvez impossível – indicar todas as abordagens monográficas específicas, dada a quantidade e a variedade dos estudos sobre ele elaborados.

<sup>2</sup> Cf.: G. A. LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: The Westminster Press, 1984 (=ND).

<sup>3</sup> Cf.: ND, 135, nota 1.

da teologia – que Lindbeck tende a definir, simplesmente, como “reflexão ao serviço da religião”<sup>4</sup> – e, no interior desta mesma, sobre a relação dessa compreensão com a abordagem específica do conceito de Deus, na sua valência teológico-fundamental.

No seu esboço específico de uma teologia em era pós-liberal – apresentado, explicitamente, sobretudo no último capítulo da obra – Lindbeck pretende superar dois fundacionismos tradicionais: o proposicionalista pré-liberal e o experiencial-expressivista liberal<sup>5</sup>. O primeiro pretenderia que a doutrina teológica – isto é, os conceitos e as afirmações teológicas – espelhariam objectos ou situações, sendo a sua validade (a sua verdade ou falsidade, em sentido absoluto e absolutamente alternativo) medida pela correspondência entre os conceitos ou proposições e os objectos ou factos visados. Este modelo privilegia a dimensão cognitiva da religião – ou da fé, em sentido mais abrangente – centrando-se no seu valor de verdade, entendida basicamente como correspondência<sup>6</sup>. A função do conceito seria espelhar a realidade que o precede, mais ou menos adequadamente, podendo a sua maior ou menor validade ser medida pela fidelidade dessa reflexão do real, independente de si.

O segundo modelo a superar, segundo Lindbeck, consideraria as doutrinas de determinada religião como expressões de experiências que precedem precisamente a expressão. Essas experiências seriam, em si mesmas, universais e semelhantes em todos os seres humanos, constituindo uma espécie de «transcendental subjectivo», exprimindo-se depois de diversos modos. Ou seja, a génese dos conceitos formulados doutrinariamente situar-se-ia nesse processo expressivo, sendo que esses conceitos seriam mera expressão linguística, ou precisamente conceptual, dessa experiência comum. Nesse sentido, o verdadeiro início do conceito – e, por isso, o seu fundamento – estaria na experiência, cuja articulação no conceito seria já uma realização particular, variando

---

<sup>4</sup> ND, 124.

<sup>5</sup> Note-se que a nomenclatura «liberalista» se deve ao enquadramento norte-americano da abordagem. Por isso a teologia de Lindbeck se assume como pós-liberal. Em realidade, poderíamos denominá-la, também, pós-moderna, tendo em conta que, no contexto europeu, a modernidade é irrecusável ponto de referência. A teologia pós-moderna de Lindbeck pretende superar o modelo «realista/substancialista» pré-moderno, assim como o modelo «subjectivista» moderno.

<sup>6</sup> Sobre teorias da verdade, ver, entre muitos outros: L. B. PUNTEL, *Wahrheitstheorien in der neuen Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung*, Darmstadt: Buchgesellschaft, 1978; A. KREINER, *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*, Freiburg i. Br.: Herder, 1992.

consoante as diferentes expressões religiosas. Em realidade, todos os conceitos poderão ser adequados – porque todos são igualmente «desadequados» – para a expressão da experiência religiosa fundamental.

Este modelo «experencial-expressivista», que em realidade tira consequências determinadas de uma visão perfeitamente moderna – centrada na transcendentalidade da própria subjectividade – partindo de Kant, mas sobretudo de Schleiermacher e das suas considerações sobre a experiência religiosa, implica a máxima redução da experiência e do próprio conceito à sua elaboração subjectiva, mesmo que fosse possível imaginar alguma dimensão de universalidade nesse processo genealógico.

Mesmo a combinação destes dois modelos, que Lindbeck encontra espelhada em certa teologia católica do séc. XX, deverá seguir o mesmo destino que os modelos que a originam. Bernard Lonergan e Karl Rahner são os exemplos evocados – e referidos de modo algo superficial – por Lindbeck, para mostrar o modo de funcionamento da conjugação desses dois fundacionismos. Ambos pretendem salvar a posição objectivista – ou objectivante, também universalizante – pré-liberal, acolhendo elementos importantes da posição subjectivante moderna (ou liberal, no sentido de certa leitura da modernidade, sobretudo em contexto americano).

Frente a estes dois modelos – a que Lindbeck parece pretender resumir e reduzir toda a história da teologia, neste capítulo – a teologia pós-liberal propõe um modelo cultural-linguístico. Na sua perspectiva, a experiência religiosa não é posterior à sua articulação linguística, o que significa que não é posterior à pertença a um contexto cultural, determinado por essa articulação linguística. Assim sendo, os conceitos articulados linguisticamente estão inseridos no processo de elaboração linguística do mundo, dependendo as experiências religiosas – tão plurais como as culturas e as linguagens – do seu enraizamento cultural, ou seja, da sua relação a determinadas articulações na linguagem.

É certo que a pretensão de Lindbeck é, como vimos, propor uma teoria da doutrina, como base para uma compreensão do fenómeno religioso, em geral, e do cristianismo, em particular. O contexto que originou esta proposta é, sem dúvida, o debate ecuménico e mesmo inter-religioso. Nesse contexto, a proposta de Lindbeck apresenta sugestões interessantes e mesmo importantes, ainda que, em última instância, altamente discutíveis. Mas não é esse o debate que aqui mais nos interessa<sup>7</sup>.

Porque a proposta de Lindbeck pode ser assumida sobretudo como «sintoma» teológico de uma certo modo de fazer teologia – e pensar

---

<sup>7</sup> Para uma apresentação resumida dos elementos desse debate, ver F. JOVEN, *op. cit.*.

todo o seu mundo conceptual – *after Wittgenstein*<sup>8</sup>. De facto, o que marca o fundo – para não dizer o «fundamento», já que é palavra *non grata*, neste contexto de pensamento – da teoria de Lindbeck, é a releitura dos conceitos e das proposições – sobretudo dos conceitos teológicos, articulados em doutrinas ou crenças formuladas proposicionalmente – assim como da respectiva verdade, em chave cultural-linguística, na sequência implícita de certa compreensão das filosofias hermenêuticas de Gadamer e de Ricoeur, e na influência explícita da filosofia dos «jogos de linguagem» do segundo Wittgenstein. Essa chave de leitura permite-nos abordar a sua teoria como uma proposta de genealogia do conceito e da verdade – em sentido filosófico geral e na sua aplicação especificamente teológica.

Em última instância, segundo esta perspectiva, todos os conceitos e as suas relações são originados por processos narrativos – por histórias articuladas em linguagem. Assim sendo, as nossas visões do mundo, as afirmações e negações daí resultantes, assim como as experiências que fazemos com tudo isso, são efeitos de uma construção cultural-linguística. E o elemento primordial dessa construção é o corpo das narrativas, feitas texto, de determinado contexto ou mundo. Nesse sentido, não é um mundo que origina uma narrativa ou um texto, mas esse texto que origina um mundo – o «mundo do texto», que passa a ser o «mundo do leitor»<sup>9</sup>. As experiências de significação que fazemos – e que nos permitem dizer que temos um mundo, ou o habitamos, possuindo assim uma identidade – dependem do mundo em que nos inserimos, o qual é originado pelo «texto», articulando em textos diversos.

Essa linguagem narrativa, de primeira ordem, por assim dizer, origina uma linguagem doutrinal, de segunda ordem, que deve ser lida como conjunto das regras gramaticais que fundamenta o modo de habitação de determinado mundo, «fundamentando» – isto é, justificando – também o correcto uso da linguagem dentro desse mundo – e «fundamentando», desse modo, a própria noção de verdade e de falsidade, que determinam esse mesmo mundo e a respectiva identidade.

---

<sup>8</sup> Cf.: F. KERR, *Theology After Wittgenstein*, 2ª Ed., London: SPCK, 1997 (1ª Ed. 1986).

<sup>9</sup> Ver, a propósito, a base desta teoria «textual» em P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil, 1986. É claro que Ricoeur nunca abandona a reflexão sobre a pertinência «ontológica» da hermenêutica textual, não sendo nisso seguido por Lindbeck.

Aplicando este esquema geral ao fenómeno religioso, compreende-se que cada tradição religiosa – incluindo o cristianismo – é um fenómeno primordialmente linguístico, isto é, organizado de acordo com uma narrativa (que pode incluir várias sub-narrativas). As linguagens, que são as tradições religiosas, originam mundos ou culturas, no interior das quais os respectivos crentes adquirem a percepção do que é verdade ou não, de qual é o conteúdo da sua crença e qual a sua validade. E o funcionamento das comunidades religiosas, segundo o modelo linguístico, assenta num conjunto de regras gramaticais – afirmações de segunda ordem – que pretendem regulamentar o jogo, dentro do qual faz sentido – ou não – determinado número de afirmações (de primeira ordem). A linguagem – neste caso, a linguagem crente ou, num sentido lato, a linguagem teológica – comporta-se sobretudo como gramática que possibilita a compreensão de determinados conteúdos – e que, por isso mesmo, fundamenta a sua validade, a qual nunca pode ser, como se vê, universal, mas apenas interna ao sistema linguístico em que surgiu e em que se insere.

Na aplicação explícita deste modo de compreensão à teologia – sobretudo à teologia dogmática – Lindbeck explora o conceito de «intratextualidade» de modo extremo. Partindo do pressuposto de que a especificidade da teologia dogmática ou sistemática está ligada com a fidelidade ao conteúdo abordado, Lindbeck considera o seu método um método descritivo. Para além disso e como pressuposto de toda a sua compreensão da tarefa teológica a este nível, considera esta função particular da teologia como elaboração de uma “explicação normativa do significado que uma religião possui para os seus aderentes”<sup>10</sup>. Com base nesta «definição» – que pressupõe e não discute, uma vez que corresponde perfeitamente à sua compreensão geral do fenómeno religioso ou das suas crenças particulares – ele pode descrever a tarefa da teologia. De facto, qualquer teologia pressupõe um dado inquestionável, a cuja interpretação se dedica, procurando uma interpretação fiel, que permita aos respectivos crentes perceber o correcto sentido do conteúdo da sua crença. Mas como são originados os critérios que servem de base à avaliação da correcção de uma interpretação ou da eventual incorrecção de outra?

É na resposta a esta questão que Lindbeck apresenta a sua perspectiva «intratextual», por distinção em relação a uma perspectiva «extratextual». Esta segunda situaria “o significado religioso fora do texto ou do sistema semiótico, seja na realidade objectiva a que se refere, seja na experiência

---

<sup>10</sup> ND, 113.

que simboliza”<sup>11</sup>. Resulta claro que a primeira modalidade desta segunda perspectiva se situa no modelo proposicional anteriormente apresentado, segundo o qual as crenças religiosas se referem a realidades objectivas independentes da sua formulação crente, enquanto que a segunda modalidade se situa no modelo experiencial-expressivo, já que o significado das crenças religiosas reside na experiência de que elas são expressão simbólica (assumindo-se aqui o conceito de símbolo simplesmente na sua dimensão expressiva).

Segundo a proposta intratextual, pelo contrário, o significado das crenças religiosas é imanente ao próprio sistema semiótico que o origina e em que se situa, ao qual poderemos chamar, genericamente, texto. Nesta perspectiva, que assume uma compreensão geral da constituição do significado, em todos os campos da realidade humana e não apenas no capô da religião, “o significado é constituído pelo uso de uma linguagem específica”<sup>12</sup>. Uso esse que é compreendido em sentido activo ou processual. Assim, o próprio processo pragmático e mesmo performativo da linguagem é que vai originando significado, originando simultaneamente os critérios e categorias da correcta compreensão desse significado<sup>13</sup>. Compete à teologia – no caso concreto do significado de crenças no interior de um sistema religioso particular – averiguar e clarificar esses significados ou sentidos.

Este processo linguístico-textual, originador de significados, de sentidos e, por isso, de mundos, é essencialmente um processo narrativo, dado ser a linguagem narrativa que melhor articula, no texto, a própria dinâmica da permanente construção histórica do sentido. No caso do cristianismo – como sub-sistema religioso, o qual já é, por seu turno, um subsistema cultural – é sobretudo a narrativa escriturística a fonte da construção de significados, permanecendo activa, nessa sua função, ao longo de todos os tempos. Essa é a sua função canónica – e, por isso mesmo é que se constitui em cânon para a interpretação do correcto sentido da fé cristã, como trabalho específico da teologia.

Este modelo de compreensão do método teológico – e da teologia, em geral, mesmo do ponto de vista epistemológico – estende-se e determina outras áreas da teologia. Lindbeck explora, em primeiro lugar, as consequências ao nível da teologia prática, concentrada não tanto na fidelidade interpretativa das crenças, mas na aplicabilidade pragmática

---

<sup>11</sup> ND, 114.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> A influência do «pragmatismo linguístico» de Wittgenstein é aqui gritante.

do conteúdo dessas crenças. Também neste campo, os critérios dessa aplicabilidade não devem ser procurados no exterior do próprio sistema semiótico – por exemplo, numa leitura sociológica de matriz marxista, que estabeleceria previamente os critérios de avaliação da pragmática cristã. Também aqui, a perspectiva permanece estritamente intratextual, já que “todos os sistemas interpretativos abrangentes possuem os seus próprios critérios internos de aplicabilidade: podem ser julgados a partir dos seus próprios padrões”<sup>14</sup>.

Se é verdade que este modo de abordar a teologia sistemática e a teologia prática é já muito significativo para o nosso tema, não é menos certo que o maior interesse desta abordagem se concentra na compreensão da Teologia Fundamental (*Foundational Theology*) ou apologética. Lindbeck parte do pressuposto de que a tarefa desta área da teologia tem sido e será, sobretudo, a de elaborar a inteligibilidade – também na perspectiva da sua credibilidade – das crenças de uma determinada religião. Tradicionalmente, essa tarefa tem sido realizada na procura de fundamentação da fé, no sentido de evitar que as crenças fossem enclausuradas no gueto intelectual incomensurável com outros contextos, ou que, por isso mesmo, a opção crente resultasse numa opção fideísta, tomada de modo arbitrário. Nesse sentido, a fundamentação tem recorrido, essencialmente, a elementos exteriores ao contexto crente, para salvaguardar a sua relação pública (não sectária) e para evitar a arbitrariedade das opções crentes.

Ora, a perspectiva intratextual é, neste sentido, não-fundacionalista, pois considera, não apenas supérflua como também impossível ou, pelo menos, inválida, esta tarefa de fundamentação. É evidente que se os critérios de significação e mesmo de aplicabilidade da fé cristã são originados exclusivamente no interior do sistema semiótico cristão, é ilusório e epistemologicamente falso o recurso a critérios exteriores. Isso não significará, contudo e na perspectiva de Lindbeck, que a fé cristã – e a respectiva teologia – se feche num gueto ou que assente em opções arbitrárias. Antes pelo contrário.

As opções crentes, assentando na referência, em fidelidade, a significados resultantes de um processo semiótico próprio, não são aleatórias, mas possuem uma racionalidade interna específica. Nesse sentido, são semelhantes a todas as áreas do saber, que também manifestam a sua racionalidade na adequação aos critérios internos de cada área. O mito de uma racionalidade pura e universal está superado e, por isso,

---

<sup>14</sup> ND, 124.

não é possível outro modo de racionalidade, senão esta racionalidade contextualizada em sistemas particulares.

Por outro lado, o reconhecimento claro dos critérios internos ao sistema ou ao texto próprio, permite uma posição clara na relação a outros sistemas e a outros textos, cuja validade interna não é colocada em questão. Por seu turno, outras áreas do saber – como a história, a antropologia, a sociologia e mesmo a filosofia – estão interessadas “na intratextualidade, na descrição da religião a partir do seu interior”<sup>15</sup>. A manifestação da inteligibilidade inerente às opções crentes assume assim características próprias, que nada têm a ver com a correspondência a estruturas universais neutras, como se pretendia que fossem as estruturas da razão, em sentido kantiano. O processo aproxima-se mais do modelo estético de racionalidade, que pressupõe a competência interna a uma arte como critério máximo de validação, sem que este possa ser formulado de forma independente ou geral. Nesse sentido, “a inteligibilidade vem da competência, não da teoria, e a aplicabilidade vem da boa realização, não da adesão a critérios formulados independentemente”<sup>16</sup>.

Do ponto de vista epistemológico, esta perspectiva é, sem dúvida, muito válida, enquadrando a teologia no contexto da contemporânea epistemologia científica e mesmo no contexto global de uma teoria cultural-linguística do conhecimento. Como tal, parece-me que qualquer abordagem da possibilidade de uma metafísica teológica, concentrada no conceito de Deus, não poderá abdicar da específica validade desta abordagem, cujas vantagens se manifestarão ao longo deste estudo. Contudo, é claro que se pode levantar, de imediato, a questão epistemológica de fundo: não está esta perspectiva assente, também ela, numa teoria geral do conhecimento e da racionalidade, que possui, por isso mesmo, pretensões de universalidade e aplicabilidade a todas as áreas do saber, independentemente da particularidade de cada sistema semiótico? Não será, nesse sentido, uma epistemologia igualmente metafísica, como pressuposto ou condição de possibilidade de epistemologias regionais – entre as quais, a particular epistemologia teológica – e, nesse sentido, com a dimensão de transcendentalidade própria das epistemologias metafísicas de todos os tempos? E mesmo na sua dimensão ontológica, não terá esta teoria geral do conhecimento sistémico que afirmar que é assim que as coisas funcionam, ao nível da percepção

---

<sup>15</sup> ND, 129.

<sup>16</sup> ND, 131.

humana dos significados? Deixemos, contudo, esta questão mais especificamente filosófica ou epistemológica de parte, pelo menos para já e pelo menos na sua abordagem directa, embora ela nos vá acompanhando implicitamente.

Uma possível crítica teológica à posição de Lindbeck terá que se concentrar, talvez, noutros pontos, que se prendem com elementos específicos da epistemologia teológica e mesmo do conteúdo da fé cristã – assumindo, por isso, uma especificidade da teologia que não é redutível à sua pertença a uma epistemologia geral da interpretação do significado ou sentido das coisas.

Antes de mais, há que salientar a identificação – que poderíamos denominar confusão – entre teologia e antropologia cultural. De facto, reduzida a teologia à descrição das regras de funcionamento de determinado contexto cultural, esta mais não seria do que, de facto, o trabalho «sociológico» de descrição de uma sociedade particular, segundo as suas estruturas ou «mitemas» próprios. Com esta compreensão da teologia, levanta-se contudo o problema da universalidade da fé cristã – e a ausência da sua tematização em teologia. Não implicará a dimensão especificamente teológica da tematização da fé – enquanto acto humano e enquanto conjunto de crenças – a condução da leitura puramente categorial a uma leitura propriamente transcendental, isto é, que tematize a dimensão da universalidade e das condições primeiras de possibilidade?

É neste âmbito do problema que deve ser situado o conceito de Deus – que nunca pode ser reduzido ao produto de um dinamismo intratextual. Aliás, não equivalerá a abordagem intratextual do conceito de Deus a uma versão muito própria da onto-teologia, na medida em que esta funcionalizava e idolatrizava Deus, através de um conceito seu? Não serão os conceitos construídos narrativamente – se fechados sobre si mesmos – conceitos idolátricos levados ao extremo? Ou seja, não será a posição de Lindbeck, nesta precisa perspectiva e interpretação da metafísica (como idolatria), mais metafísica do que as posições fundacionalistas que ele acusa, precisamente por serem metafísicas?

É claro que a relação do conceito de Deus, enquanto tal e quanto à sua genealogia, aos sistemas semióticos intratextuais – sobretudo os da narrativa bíblica – é irrecusável e, nesse sentido, a proposta de Lindbeck é importante, contra qualquer pretensão de construir esse conceito pela via de qualquer transcendentalidade *a priori* – como seria o caso da metafísica onto-teológica, como vimos, a propósito e Marion. Mas isso não invalida – aliás exige-o – que coloquemos a questão central: qual o conteúdo ou o significado dado a esse conceito,

tal como resulta precisamente desse sistema semiótico? Será esse conteúdo apenas e sobretudo aquele que Lindbeck lhe atribui: Deus nos limites de um «jogo de linguagem»?

## 2. John Milbank

John Milbank assume, até certo ponto, o perspectivismo narrativo de Lindbeck. Num passo epistemologicamente nuclear da sua mais conhecida obra, *Teologia e Teoria Social*, afirma com clareza: “Uma teologia pós-moderna [e que seria, no sentido que aqui nos ocupa, uma teologia completamente pós-metafísica] tem de compreender que tanto os objectos da fé cristã – na medida em que são concebidos imaginativamente – como as modalidades da experiência cristã derivam de uma prática cultural particular, que projecta objectos e posiciona sujeitos numa mesma operação, relacionando um conjunto com o outro”<sup>17</sup>.

Milbank é claro defensor de uma epistemologia narrativa, inspirada sobretudo em MacIntyre, seja na sua aplicação às ciências sociais seja, na mesma linha, à própria teologia. Segundo ele, “a «narração» vem a ser uma categoria mais importante do que a explicação ou compreensão: diferentemente destas, aquela não supõe factos particulares nem significados distintos. Também não se ocupa de leis universais nem de verdades universais do espírito. Contudo, ela não é arbitrária no sentido de ser possível repetir um texto de uma maneira específica, se bem que se possa fazê-lo de qualquer maneira”<sup>18</sup>.

Mas Milbank não se limita a acolher o narrativismo como perspectiva completamente culturalista. Nestes termos, o próprio Milbank reconhece, em relação à posição indiferenciada de Lindbeck, haver necessidade de dar “à ontologia, mais espaço do que Lindbeck parece admitir”<sup>19</sup>. Que poderá isso significar?

A ontologia é, basicamente, o discurso sobre o ser – seja sobre o ente que *é*, seja sobre o próprio *ser* do ente. Nesse sentido, o emprego consciente e adequado do verbo *ser*, na afirmação ou na negação, será a sua característica básica. Mas poderíamos desenvolver a ontologia de diversos modos. No âmbito das críticas elaboradas por Lindbeck, um

---

<sup>17</sup> J. A. MILBANK, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, 2ª Ed., Oxford: Blackwell, 2005, (=TST), 385.

<sup>18</sup> TST, 268.

<sup>19</sup> TST, 385.

dos sentidos possíveis do discurso ontológico seria aquele que pressupõe uma correspondência pura e simples entre proposições (no recurso ao verbo ser) e objectos ou factos. Nesse sentido, os entes, enquanto objectos ou acontecimentos, sê-lo-iam independentemente da linguagem que os diz. Esta limitar-se-ia a representá-los em afirmações ou negações (empregos de ser ou de não-ser). E a ontologia seria o discurso que tematiza a afirmação ou a negação de ser, aplicada a cada ente. Seria, portanto, a transposição dos entes e do ser para a linguagem – mas uma transposição já secundária, relativamente ao facto de ser. A verdade das proposições residiria simplesmente na sua adequação aos entes.

Ou então, a ontologia pode ocupar-se da verdade do ser, segundo outro modo, ou seja, trabalhando-a a partir de um processo dialéctico, cujas oposições, por afirmações, negações e sínteses, conduziriam à afirmação de uma verdade de essência, atingida pelo próprio movimento dialéctico e, desse modo, declarada como absoluta – dita também numa linguagem absoluta, porque absolutamente irrefutável.

Milbank distancia-se desses dois modos de ontologia: o realista e o dialéctico. Não abdica, contudo, de afirmações ou negações de ser. A possibilidade de, na nossa linguagem, dizermos o que é e o que não é não resulta, contudo, de mera representação linguística de objectos, nem de mero processo dialéctico, rumo a um conceito absoluto, porque absolutamente verdadeiro. Resulta, antes, da inserção num processo narrativo contínuo, que é pressuposto, na sua totalidade ou no ponto de referência que o anima, como absoluto – embora relativo em cada momento da enunciação.

Numa crítica explícita à anti-ontologia de Lindbeck, Milbank defende que a prática cristã – enquanto lugar da narrativa histórica permanente – se auto-compreende como uma “resposta ao absoluto”<sup>20</sup>. A partir dessa interpretação, constitui-se uma ontologia que permite fazer afirmações – mesmo proposições – de verdade sobre a realidade, tal como concebida a partir da totalidade da narrativa cristã.

Ora, este processo de «transição» da narrativa para a ontologia – mesmo sem abandonar a narrativa, do ponto de vista da particular articulação linguística – implica uma passagem pela especulação. Surge assim o que poderíamos denominar «doutrina», que Milbank define claramente como “momento especulativo que não pode ser reduzido à protecção heurística da narrativa”, mas que, devido à sua vinculação ao absoluto – ao “cenário máximo”, na linguagem narratológica de

---

<sup>20</sup> TST, 386.

Milbank – é a possibilidade de dizer o que é e o que não é – também, noutra sentença, o que deve ser e o que não deve ser. A este processo de relação da totalidade da narrativa – da totalidade da história, antecipada especulativamente – ao absoluto que a fundamenta e lhe dá sentido, chama Milbank “metanarrativa”. Trata-se, contudo, de um “realismo metanarrativo”<sup>21</sup>, pois nunca pode existir independentemente das narrativas que o articulam. Não, é, por isso, um realismo objectivante, da ordem da representação do objecto no conceito ou dos factos na proposição; nem é um idealismo dialéctico transcendental, construído apenas no jogo entre ideias puras (como na «onto-teologia», segundo Kant).

Tudo acontece no processo histórico de construção do «idioma» cristão (no sentido de Lindbeck), mas esse processo não se limita à validade de uma narrativa particular, ou de algumas delas, senão que pressupõe a sua inserção num «narrativa universal», a «meta-narrativa» que a pós-modernidade considerou não ser mais possível. A questão, aqui, é pensar se será possível a história e, por isso, o sentido – para já não falar numa história de salvação – sem essa dimensão «meta-narrativa», que dá sentido às narrativas particulares, sem abandonar o nível propriamente narrativo.

Mas, precisamente pela relação dessa «meta-narrativa» com o absoluto, a questão tem que ser levada mais longe, e Milbank fá-lo claramente. Para ele “o idioma em desenvolvimento [no processo histórico que podemos entender, com base na «meta-narrativa»] é igualmente uma representação alegórica de uma ideia, uma especulação, que a própria prática tanto promove como pressupõe enquanto «ambiente». Na especulação, a ontologia social funda-se numa ontologia geral...”<sup>22</sup>. Ou seja, sem o recurso a uma ontologia – que diga *o que é e o que deve ser*, com base na relação a Deus como *origem* do que é do que deve ser – a leitura cristã da história (a que Milbank chama, de modo algo radical, “contra-história”), assim como a sua perspectiva ética (uma “contra-ética”), tornam-se impossíveis. Por isso, para Milbank, essa ontologia pode também ser considerada uma “anti-ontologia”<sup>23</sup>. A qual possui conteúdos suficientemente «definidos» – mesmo que «em desenvolvimento»: “em primeiro lugar, a prática da caridade e do perdão, como algo que envolve a prioridade de uma doação criadora da existência e, portanto, da diferença. Em segundo, a reconciliação entre diferença

---

<sup>21</sup> TST, 389.

<sup>22</sup> TST, 426.

<sup>23</sup> Cf.: TST, último capítulo.

e virtude, realizando-se a verdadeira virtude somente por meio dessa reconciliação. Em terceiro, o tratamento da paz como realidade primordial e a negação de uma violência sempre precedente”<sup>24</sup>.

É sintomático, para o nosso assunto, o facto de Milbank desenvolver estes três elementos do conteúdo da ontologia teológica cristã, precisamente através da «descrição» da própria ideia ou do conceito de Deus, tal como vai surgindo no interior da «meta-narrativa» cristã. O primeiro elemento parte da «definição» de Deus como a “realidade que inclui e abrange, na sua *comprehensio*, toda a diferença”, para considerar que também é “o Deus que diferencia”<sup>25</sup>; o segundo elemento parte da noção de unidade divina, como algo não “hipostaticamente real em contraste com a diferença”, mas como “apreensão «subjectiva» de uma harmonia mostrada na ordem das diferenças, um desejo em acção no seu meio, embora «continue» para além delas (como o Espírito Santo)”<sup>26</sup>, aplicando esse «modo de ser» – analogicamente anterior ao ser – ao ser criado e à própria relação de Deus com a história humana, na sua diferença; o terceiro elemento, por último, parte da «definição» de Deus como Bem, na tradição platónica do Bem supremo, para além do Ser, mas actuante no Ser, com efeito sobre os entes. Nesse sentido, a orientação para o bem é que determina a correcção – a bondade ou a maldade – do agir humano, sendo assim o «fundamento» da percepção cristã da acção, enquanto caridade.

No âmbito específico da Cristologia, que aliás aparece como origem «narrativa» de tudo o resto, Milbank retira uma conclusão que, para o assunto que nos ocupa, assume maior significado: “Isso equivale a tratar Cristo como a «medida» de toda a realidade”<sup>27</sup>. Estamos, pois, perante um nível de discurso propriamente metafísico, que faz afirmações sobre toda a realidade, relativamente ao seu fundamento (ou «medida», noutra terminologia).

Dá à afirmação da valência metafísica do conceito de Deus é um passo. É claro que esse conceito continua ligado à narrativa linguística que o origina. E essa originação é permanente, não apenas numa história paradigmática, como poderia ser o caso do conjunto das narrativas bíblicas. Mas, devido precisamente ao estatuto da história que o origina – como história de uma salvação relacionada com o absoluto – o

---

<sup>24</sup> TST, 426.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> TST, 434.

<sup>27</sup> TST, 386.

conceito torna-se, assim, um conceito absoluto, com características de representação do absoluto que o habita. Só nesse sentido poderíamos afirmar que “Deus «tem de ser» assim, não tendo apenas escolhido «incidentalmente» esse caminho”<sup>28</sup>.

É claro que Milbank, talvez porque mantém uma noção demasiado moderna – positivista e logicista – de fundamentação, sustenta que todo este processo não é um processo fundamentador. Mantendo a afirmação de que “a «ideia» [no sentido de conceito elaborado ontológica e especulativamente, como condição de possibilidade de dizer o que é e o que não é] é parte inalienável do cristianismo histórico, bem como de que essas especulações são inevitáveis”, acrescenta, contudo, que elas são “infundadas, excepto no referente ao carácter agradável dos conceitos a que dão origem”<sup>29</sup>.

Aplicando este esquema ao cerne do cristianismo, Milbank pode dizer: “A ideia ajuda a confirmar *que* Deus é amor, e só a narrativa pode instruir sobre *o que* é o amor”<sup>30</sup>. Estamos numa ontologia, que faz afirmações com pretensão de verdade sobre Deus, juntando o ser e a essência, embora elabore o primeiro pela especulação e a segunda pela narração. Se ligarmos esta ontologia à afirmação metafísica sobre toda a realidade, poderíamos concluir que a teologia terá que afirmar, em última instância, que o Deus-amor (segundo a noção de amor originada pela narrativa) é a «medida» ou o *fundamento*, ou seja, a *verdade* de toda a realidade. O que em nada parece contradizer a posição algo narrativista de Milbank, pois para ele “a narrativa e a ontologia reforçam-se, mutuamente, numa ontologia da diferença, porque Deus tem de ser conhecido *tanto* como o «falar» da diferença criada, *como* enquanto uma inexaurível plenitude de alteridade”<sup>31</sup>.

Neste contexto conjugante ou relacionante, segundo a modalidade analógica, é que podemos compreender a afirmação de Milbank de que “só a teologia supera a metafísica”<sup>32</sup>. Em realidade, não poderia dizer

---

<sup>28</sup> TST, 386.

<sup>29</sup> TST, 388. Convém notar, como vimos, que Milbank permanece ambíguo quanto à utilização da categoria da «fundamentação». Em geral e explicitamente, parece recusá-la, sobretudo devido ao contexto de debate em que se insere. Mas, implicitamente, é de fundamentação que fala. O que se manifesta, por vezes, na própria letra do seu discurso: como quando diz, por exemplo, que a “ontologia social...se funda numa ontologia geral” (543). E a ontologia geral terá, certamente, também os seus fundamentos...

<sup>30</sup> TST, 388.

<sup>31</sup> TST, 436.

<sup>32</sup> J. MILBANK, *The Word Made Strange*, Oxford: Blackwell, 1997, 36-52.

que a «supera», mas antes que a realiza. É claro que essa realização supera todas as outras e, nesse sentido, supera as habituais realizações da metafísica. As habituais, ou algumas delas. A que metafísica se refere Milbank, de facto, quando fala nessa superação?

A questão metafísica – centrada na questão ontológica – não é para ele uma questão superada, mesmo como questão. Enfrentando, sobretudo, a crítica à metafísica que foi elaborada por inspiração em Nietzsche (com Heidegger à cabeça), pretende encontrar uma possibilidade de ontologia teológica que leve a sério essa crítica, mas que não repita nenhum dos três gestos mais frequentes da teologia, na reacção a esse trajeto do pensamento pós-moderno.

O primeiro desses gestos é identificado por Milbank com o modelo proposicionalista analisado por Lindbeck e trata-se da tentativa de salvar certo «realismo» dito pré-moderno, assim como a capacidade da razão subjectiva de fazer afirmações verdadeiras ou falsas sobre essa realidade, consoante lhe corresponde ou não. No entanto, as possibilidades verdadeiramente teológicas – isto é, de uma visão não simplesmente «secular» ou «positivista» do real finito – desse gesto, que mantém a modernidade na sua validade, são muito limitadas, se existentes.

O mesmo se diga da segunda modalidade de respostas, que simplesmente acolhe a crítica pós-moderna da metafísica, procurando desplatonizar o cristianismo, limitando todos os seus conceitos ao jogo permanente da “diferença anárquica”<sup>33</sup>, isto é, sem qualquer sentido unificante e, por isso, sem qualquer afirmação de ser – ou de não-ser, muito menos de dever-ser. Identificado o conteúdo teológico com este «mínimo» do transcendental da diferença, este passaria a ser um conteúdo teologicamente quase inexistente, em que se identificaria facilmente Deus com não-Deus ou com a sua «morte».

“A terceira resposta... também acolhe a crítica, mas recusa a identificação da teologia com uma ontologia nihilista”<sup>34</sup>. Para isso, recorre-se a uma oposição completa entre logos teológico e logos grego, atribuindo a este último a inevitável dissolução na ontologia nihilista, não ao primeiro. Este, pelo contrário, fundamentar-se-ia num acesso subjectivo à experiência teológica (no sentido do modelo experiencial-expressivo liberal). Mas, mesmo aqui, a recusa do discurso ontológico sobre o ser – da própria experiência e de Deus, como experimentado – é impossível, o que impossibilita que o logos teológico seja completamente contraposto

---

<sup>33</sup> TST, 300.

<sup>34</sup> TST, 300.

ao logos ontológico da metafísica. “Recusar por inteiro essas questões sugere – a nós, para quem o questionamento grego do Ser aconteceu irrevogavelmente – quer uma esquizofrenia impossível entre *logos* e *mythos*, quer um conteúdo de fé reduzido a um conjunto de asserções fideístas, que estão para além de toda a discussão ou desenvolvimento lógico, mesmo nos seus próprios termos”<sup>35</sup>.

Milbank propõe uma resposta mais complexa. Antes de mais, tal resposta teria que desconstruir a própria desconstrução nietzschiana, para ver em que medida esquece muitos elementos da metafísica, sobretudo a influência do cristianismo – da teologia, portanto – na transformação da ontologia grega, confinada ainda muito ao *mythos* grego. Mas, isso não significa que a estratégia seja simplesmente a anulação da própria crítica, declarando-a falsa. Positivamente, Milbank reafirma a necessidade teológica de manter conceitos ou categorias que a crítica da metafísica pretende superar, como sobretudo os de transcendência, de participação e de analogia. Assume-se, assim, a possibilidade de uma ontologia – no âmbito da teologia – que aceite a crítica pós-moderna ao realismo pré-moderno; mas não uma que identifique Deus e o seu contrário, como sendo indiferentemente o mesmo; mas também não uma ontologia da substância, senão uma ontologia da transição, contudo numa interpretação não nihilista, que considera mais fundamental a paz do que a violência do conflito, presente em toda a posição nihilista.

A aceitação da ontologia – e, em certo sentido, da metafísica – por parte de Milbank, culmina na atitude, de matriz platónica, de dar a primazia ontológica ao bem, como ponto de partida absoluto, para poder interpretar a história humana, no seu sentido. Não nos termos platónicos do protótipo hipostasiado, mas sim como ponto de referência do próprio processo finito da história.

Ora, para Milbank, parece que a comprovação da validade destas afirmações e perspectivas – da “contra-ontologia” cristã, diríamos – se relaciona simplesmente com a sua capacidade retórica de persuasão, o que se deve simplesmente ao carácter «agradável» desses conceitos. Para a nossa reflexão posterior sobre a dimensão metafísica da teologia – e vice-versa – é importante questionar, embora sem formular respostas finais, esta espécie de redução retórica da ontologia. Poderemos considerar que o fundamento da compreensão ontológica das coisas (no seu ser e no seu dever-ser) seja apenas da ordem da construção retórica, como mero efeito linguístico de persuasão? É claro que, quando, na

---

<sup>35</sup> TST, 300-301.

perspectiva da teologia cristã, exprimimos aquilo que é e que deve ser, estamos a exprimir convicções (conteúdos da fé cristã, que é sempre do nível da crença), as quais resultam do facto de estarmos convencidos. E também é claro que o processo de construção de convicções implica uma importante componente retórica, pois é sobretudo pelo processo retórico que aderimos (crendo) a algo, passando a estar convictos.

Mas será possível limitar a dimensão de verdade daquilo que é e que deve-ser, segundo as nossas convicções, ao um produto da dinâmica retórica? Ou seja, será que podemos afirmar, sem mais, que é mais verdadeira aquela perspectiva que consegue afirmar-se melhor, convencendo melhor, através da melhor construção retórica? É claro que Milbank, na medida em que acolhe favoravelmente a perspectiva platónica de referência ao Bem supremo como base de toda a verdade histórica, não cede completamente a esta perspectiva, por assim dizer, radicalmente «construtivista». Seja como for, pelo menos na perspectiva da afirmação histórica da verdade cristã, em relação a outras modalidades de interpretação do mundo – outras «narrativas», poderíamos dizer – o teólogo afirma claramente, na linha de MacIntyre, que “o que triunfa é apenas o poder persuasivo da nova narrativa, que atribui uma posição importante a alguns temas e personagens da velha trama, ao mesmo tempo que abandona outros que tinham igual importância”<sup>36</sup>. A ideia reguladora, fulcral no modelo platónico, perderia assim qualquer importância, pois tudo dependeria apenas do êxito da prática retórica.

A esta perspectiva está ligada, precisamente, a concentração epistemológica na categoria da narrativa. No dizer do próprio Milbank, “numa perspectiva retórica, a narrativa cessa, de facto, de ser mero apêndice, já que, aqui, a história do desenvolvimento de uma tradição – por exemplo, no caso do cristianismo, uma história de pregações, jornadas, milagres, martírios, vocações, casamentos, ícones pintados e liturgias cantadas, bem como de intrigas, pecados e conflitos armados – é, de facto, o argumento para a tradição... e não mera narração de argumentos relativos a um certo X (digamos, a natureza da virtude humana), situado fora do enredo”<sup>37</sup>. Portanto, existe uma relação de inseparabilidade entre narrativa e verdade, mesmo quando pensamos a verdade do conteúdo da fé cristã. E, pelo que vimos anteriormente, isso significa uma igual inseparabilidade entre narrativa histórica e verdade ontológica, pois a verdade da fé cristã implica afirmações ontológicas sobre a realidade. Mas não

---

<sup>36</sup> TST, 353.

<sup>37</sup> TST, 354.

correremos o risco de – em proximidade com a idolatria denunciada por Marion – de fazer derivar, simplesmente, a ontologia da própria narrativa. E, se assim é, o que permite distinguir entre a verdade de uma ontologia e a falsidade de outra? Se falamos, em termos teológicos, de ontologia trinitária, como podemos afirmar ser essa a correcta leitura da realidade – de Deus e do mundo – e não uma leitura anti-trinitária, por exemplo? Poderemos reduzir tudo, simplesmente, ao efeito persuasivo de uma narrativa? E não estaria, desse modo, o conteúdo da fé cristã já condenado, uma vez que parece que a respectiva narrativa deixou de ser persuasiva para muitos dos nossos contemporâneos? Teria esse conteúdo perdido a sua verdade, ou simplesmente a sua força persuasiva, num contexto cultural que lhe é desfavorável?

Tal como vimos, a propósito de Lindbeck, a tarefa de mostrar a importância da narrativa na génese de uma interpretação do real não garante que com isso se possa mostrar o fundamento da sua verdade. Na compreensão da génese da leitura cristã do mundo – que está intimamente ligada ao respectivo conceito de Deus – é incontornável uma epistemologia narrativa; contudo, a sua absolutização acaba por neutralizar algo que é essencial a essa mesma leitura: precisamente, o facto de que se trata de uma relação à dimensão absoluta da realidade.

Milbank procura formular essa relação, por referência à «metanarrativa». Mas fica por esclarecer de que se trata, em realidade. Será ainda uma «narrativa» e, por isso, ainda sujeita às dimensões histórica e retórica próprias do dinamismo de todo o narrar, ou tratar-se-á de uma dimensão para além (meta-) desse mesmo narrar histórico e linguístico categorial? No primeiro caso, em nada seria diferente de qualquer narrativa particular, mesmo que possuísse pretensões universais (aliás, desadequadas para uma história particular); no segundo caso, já não poderia estar sujeita aos dinamismos retóricos da narrativa histórica, e então seria ontologia transcendental. Num caso como noutro, não parece que ajude muito a compreender a relação entre narrativa (construção histórico-linguística) e absoluto (dimensão especulativa da verdade, presente na proposição da linguagem), como base de toda a verdadeira ontologia (cristã). Só um recurso metanarrativo (para além da narrativa, mesmo que a partir e dentro da narrativa), e não à pura «metanarrativa») é que permite formular ou mesmo compreender a fundamental afirmação de Milbank: “A ideia [especulativa] ajuda [ou permite?] a confirmar *que* Deus é amor, e só a narrativa ensina sobre *o que* é o amor”<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> TST, 388.

Sem narrativa, a afirmação «Deus é amor» não possui qualquer conteúdo; sem especulação, a mesma afirmação não possui qualquer valor de verdade universal. Mas, o núcleo da teologia cristã, e do respectivo conceito de Deus, é a afirmação, com pretensão de verdade e com compreensão do conteúdo, de que Deus é amor – na salvaguarda de todo o estatuto analógico dessa afirmação.

### 3. Karl Rahner

Seja como for, o percurso pela redefinição da origem do conceito de Deus parece mostrar-nos certo consenso quanto à localização da sua génese *na linguagem*. Nesse sentido, o conceito de Deus é-nos dado, antes de mais, na própria linguagem em que sempre já vivemos. Aí encontramos a sua genealogia, por assim dizer. A linguagem é o primeiro lugar epistemológico ou fenomenológico – no sentido de lugar histórico e hermenêutico – da doação do conceito de Deus, que nos permite qualquer compreensão que dele possamos ter.

Por estranho que pareça, penso ser muito fértil o recurso a Karl Rahner – mais conhecido como teólogo da transcendentalidade do que da historicidade ou da hermenêutica – para melhor compreender o que pode significar a doação histórica do conceito de Deus – isto é, o seu aparecer fenomenológico ou o seu dar-se *real*, como ponto de partida para a nossa relação com ele. De facto, o teólogo alemão aponta um interessante caminho, no seu famoso texto inserido no *Curso Fundamental da Fé*, sintomaticamente intitulado *meditação sobre a palavra «Deus»*.

Em realidade, o ponto de partida Rahner não é directamente a *ideia* de Deus, mas a *palavra* «Deus», irrecusavelmente presente na nossa linguagem. “O mais simples e irrecusável na questão de Deus é, para o ser humano, o facto de que, no seu mundo intelectual está dada [há = *gegeben ist*] a palavra «Deus»<sup>39</sup>. Esta «existência» factual da palavra, como algo por si mesmo «dado» na linguagem – um «dado *da* linguagem», no duplo sentido objectivo e subjectivo, de ser dado *à* linguagem e *pela* linguagem – é assim o ponto de partida para qualquer reflexão sobre o seu significado. Este vem-lhe, com certeza, do *uso* praticado no interior de determinado «jogo de linguagem». Trata-se, em realidade, de uma explicitação, em certo modo «pragmatista», daquilo que Tomás

---

<sup>39</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Herder: Freiburg i. Br., 1977 (GkG), 55.

de Aquino formulou, como evidente, no final de cada uma das suas *vias* ou provas da existência de Deus: o «salto» de cada uma das conclusões para o conceito de Deus pressupõe a evidência linguística e conceptual de ser essa conclusão “aquilo que todos denominam [*id quod omnes nominunt*] Deus”<sup>40</sup>.

No texto de Rahner – e contra o que habitualmente esperamos dos seus textos, como vimos na crítica de Lindbeck<sup>41</sup> – podemos ler com clareza: “Cada um vive, na sua dimensão espiritual [*geistiges Dasein*], da linguagem de todos. Cada um faz a sua experiência existencial, por mais individual e única que seja, apenas na e com a linguagem, na qual vive, à qual não escapa, de quem recebe as relações de palavras, as perspectivas, os aprioris selectivos, mesmo ainda quando protesta, ou quando ele próprio influencia a história sempre aberta da linguagem”<sup>42</sup>. Ou seja, parafraseando a célebre frase lapidar de toda a filosofia da linguagem, os limites (e as possibilidades) do mundo de cada um são os limites (e as possibilidades) da sua linguagem<sup>43</sup> – a qual não é simplesmente sua, mas recebida como um mundo, no qual cada sujeito está já sempre inserido e do qual recebe a sua própria compreensão do mundo e de si mesmo.

Do ponto de vista formal e por aplicação ao assunto que nos ocupa, isso significa que a palavra «Deus» surge, antes de mais, como um dado da linguagem e, por isso mesmo, como um dado do nosso mundo e da nossa compreensão. Não se trata, contudo, de mais um «dado», entre qualquer outro – de uma palavra como qualquer outra. O «uso» que dela fazemos coloca-a num estatuto singular – ou melhor, *revela* o seu estatuto especial, já que não é esse uso que lhe *dá* esse estatuto (ao contrário de qualquer perspectiva verdadeiramente construtivista ou mesmo pragmatista). Ou seja, mesmo do ponto de vista material ou do seu conteúdo – e não simplesmente pelo facto formal de existir – a palavra «Deus» activa um mundo, na linguagem e pela linguagem. “Porque a palavra «Deus» coloca em questão a totalidade do mundo da linguagem, no qual surge para nós a realidade, uma vez que, antes de tudo, coloca a questão sobre a realidade enquanto todo, no seu mais

---

<sup>40</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I a, q. 2, a. 3.

<sup>41</sup> O que já revela os seus limites objectivos, mesmo relativamente à letra dos textos rahnerianos, se os pensarmos no seu conjunto.

<sup>42</sup> GkG, 59.

<sup>43</sup> Cf.: L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.6: “*Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt*”.

originário fundamento”<sup>44</sup>. Como vemos, ao atingir este nível da linguagem, inaugurado pelo próprio uso da palavra «Deus», atingimos o discurso claramente metafísico, pois colocamos o discurso ao nível da abordagem de tudo o que é (e do facto de ser), relativamente ao seu fundamento mais originário.

Ao mesmo tempo, o discurso metafísico, sempre pelo uso da palavra «Deus», coloca a nu a própria paradoxia da linguagem, da ordem da manifestação icónica: “Falando de algo, a linguagem diz-se a si mesma, a si mesma enquanto todo e em ordem ao seu fundamento, que assim se dá, ao mesmo tempo que lhe permanece inatingível”<sup>45</sup>.

Ora, é nesta orientação para a totalidade, na perspectiva do seu fundamento, de modo paradoxal, numa espécie negação afirmativa, que a linguagem, na palavra «Deus», revela o seu conteúdo. Do ponto de vista material, o uso da linguagem revela um conteúdo desta palavra que está intimamente ligado com a dimensão da universalidade e do fundamento. A palavra «Deus» é “a palavra, na qual a linguagem – isto é, o estar-em-si (Bei-sich-sein) do mundo e do ser humano, enquanto se diz – se capta a si mesma, no seu fundamento”<sup>46</sup>.

Mas este específico dizer-se e compreender-se da linguagem é, ele memo, problemático, devido à palavra em que se diz. De facto, esta palavra será “a última palavra antes do silêncio, no qual nós somos confrontados com o todo fundante (gründendes Ganzen), através do desaparecimento de toda a particularidade denominável”<sup>47</sup>. Assim sendo, o fundamento que coloca a totalidade perante nós, sendo possível à linguagem, é-o no modo da impossibilidade, já que surge nela por uma palavra que, ao mesmo tempo, revela a sua inefabilidade para a linguagem.

Deste percurso poderíamos descrever a dimensão metafísica da teologia – na medida em que está irrecusavelmente marcada pela presença, no seu discurso, da palavra «Deus» – como aquela dimensão, na qual o discurso teológico é um discurso relativo ao fundamento do todo da realidade, acolhendo esse fundamento na revelação da linguagem e acolhendo-o como um fundamento em realidade inatingível, a não ser no modo paradoxal da sua própria denominação.

Quer a doação da palavra «Deus», numa linguagem que nos precede e nos interpela, quer o carácter paradoxal que a habita, na medida em

---

<sup>44</sup> GkG, 59.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> GkG, 56.

que diz o indizível, sem eliminar a sua indizibilidade – mas dizendo-o, mesmo assim, realmente – tudo isso são elementos do conteúdo da palavra em causa, que revelam o seu significado, como conceito. Os contornos presentes na linguagem são os contornos do próprio conceito; e este é, desse modo, um conceito específico, cujas características poderíamos sintetizar do seguinte modo, seguindo Rahner de perto: “Esta história da linguagem que nos é dada, na qual acontece a palavra «Deus» que nos questiona, é desse modo ainda uma imagem ou parábola daquilo que anuncia. Não podemos pensar que, pelo facto de o som fonético da palavra «Deus» depender de cada um de nós, a palavra «Deus» seria criação nossa. Antes é ela que nos cria, pois torna-nos humanos”<sup>48</sup>. Vemos aqui aplicada a modalidade icónica do conceito, tal como foi elaborada, a partir das reflexões de J.-L. Marion.

A genealogia do conceito de Deus, tal como é aqui esboçada por Rahner, sendo semelhante à de Lindbeck e de Milbank – uma vez que o seu ponto de partida é a linguagem, na sua historicidade concreta e no seu uso específico<sup>49</sup> – vai além das leituras de um e de outro. Lindbeck sucumbe, claramente, ao problema do contextualismo perspectivista. Com isso, coloca radicalmente em questão a dimensão universal da teologia – e da fé cristã, em geral. Nesse sentido, podemos considerar a sua posição verdadeiramente anti-metafísica. Falta saber é se pode, nessas condições, continuar a ser considerada verdadeiramente teológica.

Partindo do conteúdo analisado por Rahner no conceito de Deus, teríamos que afirmar que a proposta de Lindbeck não passa de uma Sociologia ou Etnologia da Religião – quando muito uma Filosofia da Religião, se entendermos por isso uma reflexão fundamental sobre a essência do fenómeno religioso. Sintomaticamente, a certo ponto da sua obra, indicando metodologias de trabalho, diz que “o teólogo, tal como o etnógrafo, deve aproximar...”<sup>50</sup>. De facto, para ele, a teologia não será muito mais do que certa variedade de etnografia – no caso concreto, etnografia da «tribo» cristã. Teologia, em sentido estrito – isto é, um discurso que faça justiça ao conceito de Deus que o habita – não parece ser. Rahner pode ser lido, nesse sentido, como correctivo es-

---

<sup>48</sup> GkG, 60.

<sup>49</sup> O facto de Rahner concentrar tudo numa palavra e os dois outros teólogos orientarem as suas reflexões para a elaboração narrativa, correspondendo a contextos diferentes de abordagem, não anula a confluência dos três no ponto central, que é o que aqui nos interessa – a mediação linguística da gênese do conceito de Deus.

<sup>50</sup> ND, 115.

pecificamente teológico de Lindbeck. E é-o, precisamente na medida em que explora a dimensão metafísica do conteúdo da linguagem teológica. Nessa dimensão, pode conjugar mais facilmente – sem excluir nem subalternizar nenhum dos elementos – a sua dimensão cognitiva, experiencial-expressiva e cultural-linguística.

É certo que, relativamente a este último aspecto, temos que admitir que Rahner tem dificuldade em dar suficiente peso à genealogia histórica e linguística do conceito, orientando-o tendencialmente para a transcendentalidade do sujeito<sup>51</sup>. Em que medida a teologia de Rahner, considerada na sua globalidade, pode ser desenvolvida no equilíbrio das duas tendências, poderá ser demonstrado a partir dos seus textos. De qualquer modo, parece claro que precisa de certo correctivo, em direcção à historicidade e, sobretudo, em direcção à narratividade. Correctivo esse que pode perfeitamente acolher muitos elementos apontados por Lindbeck e Milbank.

Richard Brosse, numa excelente dissertação sobre a teologia rahneriana, considera mesmo que a historicidade e a transformação (*devenir*) terão que ser consideradas «noções-chave» da sua visão teológica<sup>52</sup>. Para isso e por inspiração na relação entre tempo e narrativa, sugerida por Paul Ricoeur, propõe um desenvolvimento dos textos do teólogo alemão, no sentido de tornar mais explícito o papel da narrativa, como articulação da historicidade e da temporalidade, na linguagem. É certo – e a meditação sobre a palavra «Deus» reflecte isso mesmo – que o próprio Rahner admite ser pela palavra que as “acções de Deus na história dos Homens entram na dimensão do propriamente histórico”<sup>53</sup>. Mas, como Brosse explicitamente demonstra, “se a ligação [entre história humana e história da salvação] é da ordem da linguagem, sê-lo-á, para Rahner, sobretudo de ordem nominal mais do que de ordem narrativa”<sup>54</sup>. Será mais o nome de Jesus do que a narrativa da sua identidade histórica – e da correspondente identidade cristã – que cons-

<sup>51</sup> O que podemos verificar, já, no próprio texto que se segue à referida meditação, em *Grundkurs des Glaubens*, dedicado ao conhecimento de Deus, muito assente no sujeito transcendental: “Neste agir explicitamente religioso, orientado para Deus, na oração e na reflexão metafísica, apenas tornamos explícito, perante nós mesmos, aquilo que, no núcleo da nossa auto-realização pessoal, já sabíamos desde sempre, ainda que sem o dizer” (GkG, 63).

<sup>52</sup> Cf.: R. BROSSE, *Jesus, l’histoire de Dieu. Historicité et devenir: deux notions clés de la théologie de Karl Rahner*, Fribourg: Ed. Univ. de Fribourg Suisse, 1996.

<sup>53</sup> K. RAHNER, ST V, 125.

<sup>54</sup> R. BROSSE, *op. cit.*, 281.

titui mediação da acção de Deus na história humana – e, por isso, mediação da dimensão teológico-metafísica dessa mesma acção. A porta fica, contudo, aberta para poder ser completada com a aplicação dessa dimensão narrativa, que a teologia de Rahner não interdita, mas antes parece exigir. Brosse evoca os estudos ricoeurianos sobre a identidade narrativa como inspiração. No nosso contexto, poderíamos valorizar a perspectiva narrativista de Milbank.

De qualquer modo, Brosse admite, com Rahner e em certa proximidade com Milbank, que a “narração permite, sem dúvida, uma exploração mais fina da diversidade das situações experimentadas historicamente a um nível categorial; contudo ela exige o nível transcendental, se pretende justificar uma proposição do género: «Já não sou eu que vivo, mas Cristo que vive em mim»<sup>55</sup>. Ou seja, se a teologia não pode prescindir da afirmação de Cristo como “medida de toda a realidade”, como pretende Milbank, então não pode prescindir de uma exploração transcendental do nível narrativo. Terá apenas que evitar esvaziar a narração, e a correspondente historicidade, na transcendentalidade, seja por uma falsa construção conceptual *a posteriori*, seja por um processo dialéctico *a priori*. No primeiro caso, embora partisse da história real ou categorial, ao compreender o conceito dessa história, deixaria para trás a verdadeira historicidade do acontecimento; no segundo, teria estabelecido, antes e independentemente da história real, as condições conceptuais de todo o acontecer. Seja como reflexão, seja como previsão, a conceptualização transcendental não pode nunca abandonar o terreno histórico da genealogia do conceito. Caso contrário, sucumbe à “incapacidade... de fornecer orientações práticas para a acção” ou à incapacidade de “integração daquilo que faz a unicidade de cada acontecimento, de todo o encontro”<sup>56</sup>.

A crítica dirigida por Brosse a Rahner prende-se, essencialmente, com o facto de este ter identificado, na maioria das vezes, a verdade com a metafísica transcendental *a priori*, sem levar suficientemente em consideração o papel mediador da palavra – ou da linguagem, em sentido mais genérico – entre uma e outra<sup>57</sup>. Ou seja, pelo facto de a verdade

---

<sup>55</sup> Ibidem, 145.

<sup>56</sup> Ibidem, 146.

<sup>57</sup> Cf.: Ibidem, 149ss; De qualquer modo, convém não esquecer que, relativamente à dimensão transcendental do conceito de Deus, Rahner a pensa sempre *a posteriori* (no sentido de Tomás de Aquino, a partir da Criação) e não como estrutura *a priori* do pensamento, como acontece na tradição kantiana (e que levaria à onto-teologia, como vimos acima). Ver, a propósito: GkG, 61ss; K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als*

só poder ser dita metafisicamente numa linguagem concreta, isso implica considerar sempre o carácter imprescindível dessa mediação. E cabe à hermenêutica, precisamente, explorar os significados dessa mediação na linguagem. Assim, o eixo entre historicidade e transcendentalidade – que junta a genealogia do conceito com a sua dimensão propriamente metafísica e que liga, por isso, a história humana à dimensão da verdade e, por ela, à dimensão propriamente metafísica (de afirmação daquilo que é e daquilo que não é) – é um eixo que ganha vitalidade e não anula nenhum dos pólos, na medida em que é trabalhado numa hermenêutica da linguagem concreta, sobretudo da linguagem narrativa. À semelhança de Milbank, é na narrativa que se compreende o sentido global da história humana, interpretando-a teologicamente como história da salvação, na medida em que se relaciona com o absoluto. Nesse sentido, narrativa (e hermenêutica) e metafísica são as duas faces da mesma moeda e não alternativas excludentes.

Ao mesmo tempo e, de certo modo, numa outra frente, Rahner assume perspectivas muito semelhantes à crítica da idolatria do conceito – ou da palavra – tal como é elaborada por Marion. A dimensão escatológica do conceito de Deus – presente paradigmaticamente na paradoxia da palavra «Deus» – é manifestação clara dessa dimensão crítico-profética, relativamente a todas as elaborações históricas (conceptuais ou não). A partir dela, o conceito de Deus – no seu sentido mais vasto – fundamenta uma crítica concreta à desadequada ideologização, seja da racionalidade pretensamente não crente – que compromete desse modo a possibilidade de compreensão de sentido para a história humana – seja de certa racionalidade teológica ou mesmo eclesial – que poderá reduzir o «nome de Deus» a uma justificação para o domínio ideológico, mesmo em nome de utopias diversas. Assim, o conceito de Deus pode assumir – em nome da sua dimensão metafísico-escatológica – uma função negativa, relativamente ao real (de uma negatividade que, naturalmente, como negação da negação, resulta em afirmação).

---

*transzendentaler Urgrund der Heilsgeschichte*, in: J. FEINER / M. LÖHRER, *Mysterium Salutis*, Vol. II, 1967, 317-401 388, nota 104: “Existe um termo intermédio entre a dedução *a priori* e a mera recolocção *a posteriori* do factos arbitrários: é o conhecimento de que o experimentado *a posteriori* é algo transcendentemente necessário e não mera facticidade. Se se concebe esta necessidade de maneira formal, torna-se legítima a tentativa de procurar compreender esta necessidade a partir do que é conhecido *a posteriori*, na medida em que for possível. Esta espécie de conhecimento do «necessário» encontra-se, por exemplo, com frequência em Tomás de Aquino”.

Isso não resulta numa posição a-histórica de simples negação da história, ou negação – novamente ideológica e utópica – da pertinência histórica do cristianismo. A relação entre história da salvação e história humana dá-se, precisamente, através daquilo que as distingue, o que surge precisamente na revelação da “verdade última da criação”<sup>58</sup>. Ou seja, a dimensão metafísica da história da salvação permite-nos perceber a sua diferença e a sua relação a toda a história humana. De facto, uma dimensão simplesmente histórico-particular ou contextual-cultural apenas nos permitiria perceber a sua diferença em relação a outras histórias particulares, em eventual concorrência de sentidos. Mas trata-se da relação da salvação a toda a história humana, porque história da própria Criação.

A perspectiva da teologia metafísica de Rahner aponta, portanto, para a possibilidade de uma dimensão icónica do conceito de Deus, que não se limita a reflectir o sujeito que o cria, mas que origina esse mesmo sujeito, na medida em que o interpela, a partir de uma exterioridade permanentemente inabarcável. Assim sendo, o conceito, enquanto conceito de Deus, transforma-se num ícone transparente. É essa transparência do conceito de Deus que permite apreciar a dimensão metafísica da teologia, sem a reduzir a uma onto-teologia idolátrica.

---

<sup>58</sup> R. BROSE, *op. cit.*, 281.



## CAPÍTULO III

# TRANSCENDÊNCIA DO CONCEITO

Antes de entrarmos directamente na exploração da «transparência do conceito», enquanto modo de ser correspondente à sua iconicidade, convém explorar uma dimensão sua, que está intimamente ligada ao facto de um conceito, que encontra a sua génese num processo histórico-linguístico particular, se encontrar referido ao absoluto universal do seu fundamento, precisamente na sua própria constituição interna. Trata-se pois, de abordar a transcendência do conceito – entendendo o genitivo nos seus dois significados, pois essa transcendência dá-se no e através do conceito e, ao mesmo tempo, pela transcendência (em sentido verbal), o conceito é transcendido. Com guias no nosso percurso explorativo, sugiro as figuras de Hans Urs von Balthasar e de Wolfhart Pannenberg.

### 1. Hans Urs von Balthasar

Como é sabido – mas raramente explorado – Hans Urs von Balthasar dedica o a primeira parte do terceiro volume do seu *opus magnum*, a famosa *Glória (Herrlichkeit)*, ao estudo da metafísica<sup>1</sup>. Não nos interessa aqui uma análise dos interessantes e eruditos estudos aí apresentados, ao

---

<sup>1</sup> Cf.: H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit III/1. Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1975 (=HRM).

longo da história do pensamento ocidental, mas iremos concentrar-nos num capítulo de síntese, em que apresenta a sua perspectiva de metafísica, enquadrando-a no plano do seu projecto teológico<sup>2</sup>. É sua intenção precisar o “lugar da glória na metafísica”, mas fá-lo de tal modo que se lhe torna imprescindível falar do “apriori teológico da metafísica”<sup>3</sup>. Tentaremos, pois, dar um passo mais na nossa reflexão, inspirando-nos nesse texto de von Balthasar.

1. O ponto de partida do teólogo suíço é a tentativa de compreender a dimensão da «glória» (*Herrlichkeit*) – que é a dimensão propriamente doxológica ou da gratuidade, isto é, a dimensão de independência em relação a qualquer prévia necessidade justificativa<sup>4</sup> – no interior da metafísica, concentrada esta na sua questão fundamental, que é a questão do *ser*. Ora, se essa questão for colocada no seu modo mais fundamental ou mais originário, terá que ser formulada segundo a pergunta clássica: “Porque é algo, em vez de simplesmente nada?”<sup>5</sup>. Ou seja, o problema fundamental da metafísica está relacionado com o *haver ser* e com a forma de *experimentar* esse facto. Experiência essa que não consegue contornar a questão: Porque há ser, se o compreendemos como contingente ou não-necessário – ou seja, se parece não haver resposta para esse «porquê»?

A esta questão inicial corresponde, simplesmente, o espanto perante o facto de haver ser, dado que não podemos deduzir – nem intuir – a sua necessidade fundamental. Ou seja, a conjugação da percepção da não-necessidade – na ordem lógica – com a constatação do facto de ser – na ordem empírica – origina uma atitude que pode ser identificada com a atitude metafísica fundamental: a atitude de espanto, como ponto de partida de todo o pensar e saber.

Ora, nesse espanto é que reside a percepção da «glória» do ser: do seu ser-evidente e, simultaneamente, ser-gratuito. Isso implica que o “milagre” (*Wunder*) do ser seja interpretado, permanentemente, como tal. Na sua redução à necessidade, apenas poderíamos admirar (*bewundern*) as suas formas de ser, eventualmente como belas formas de ser. Mas a questão fundamental situa-se ao nível do ser, enquanto tal: ao

---

<sup>2</sup> Cf.: HRM, 943-983.

<sup>3</sup> Trata-se de subtítulos do referido capítulo.

<sup>4</sup> No mesmo sentido em que Marion falava da doação, anterior e independente de uma «razão suficiente».

<sup>5</sup> HRM, 943.

nível do facto de *que* haja realidade, e não apenas ao nível do *como* dessa realidade. Ora, é ao nível da contemplação deste *que*, relativo ao ser, como tal, que é possível a atitude metafísica – e não simplesmente «estética» – de espanto ou admiração (*Verwunderung*), que é possivelmente a única atitude adequada ao milagre do ser.

Não que essa atitude seja fácil de manter, pois a tendência humana é para transformar esta admiração inicial em descrição dos diversos modos de ser. Do âmbito do *haver ser* originário (*Überhauptsein des Seins*) resvala-se, com facilidade, para o âmbito do ser-assim (*Sosein*) particular, consoante as modalidades da realização dos entes, pretendendo que a primeira questão pudesse ser respondida no segundo âmbito, sem distinção de dimensões.

Em realidade, estas dimensões distinguem-se como se distingue a metafísica das ciências particulares. Estas respondem à curiosidade humana, que surge perante o facto da *beleza* contemplada no mundo dos entes, como manifestação de que “na Natureza existe mais ordem essencial (*Wesensordnung*), do que aquela que, até agora, é conhecida”<sup>6</sup>. Essa constatação impulsiona a procura científica, sempre concentrada na descrição dos fenómenos entitativos, e não propriamente – uma vez que não cabe no seu âmbito – com o facto de serem, pura e simplesmente. Mesmo a filosofia, se apenas se concentra nesta via descritiva, apenas pode pretender realizar um salto para a projecção da “totalidade de sentido na totalidade da realidade existente”<sup>7</sup>. Mas, ao fazê-lo deste modo – na confusão da questão do ser com a questão da totalidade dos entes ou do ser-assim – apenas se transforma numa espécie de meta-ciência, em certo sentido, como soma antecipada e projectada – não real, porque impossível – de todas as ciências, no grau final do seu saber (numa espécie de espírito absoluto, como soma de todos os saberes científicos, no final da história). Mais ainda, por este caminho, a conclusão, quanto ao *haver ser*, seria uma conclusão de necessidade. “Então, o ser seria idêntico com o seu ter-de-ser, e quando esta identidade foi abarcada pela razão, não há mais espaço para a admiração...”<sup>8</sup>. A *glória* contemplada nessa *beleza* imanente à totalidade do mundo apenas estaria ligada ao facto de ainda não conhecermos muita coisa – não ao facto de tudo isso, inclusivamente o próprio conhecimento, ser da ordem da gratuidade, por isso não justificável.

---

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> HRM, 943.

<sup>8</sup> Ibidem.

Para von Balthasar, são duas as modalidades de reduzir a questão metafísica à questão do conhecimento do real: ou por devoção (*Frömmigkeit*) ou por titanismo. No primeiro sentido, existe a pura aceitação de que tudo o que é, é bom, tal como é (na identificação de ser com a bondade); no segundo, existe uma tentativa de domínio do real, por imposição do ritmo humano. A primeira atitude corresponde, sobretudo, ao mundo antigo; a segunda, à modernidade. Seja como for, ambas partilham a redução da questão do ser à questão do ente. E, nisso, não chegam a acolher a questão levantada pelo *haver ser* – eliminando, assim, a *glória*, no seu sentido genuíno.

Já Heidegger tentou recuperar a capacidade de o ente se admirar com o ser, mantendo permanentemente essa admiração, como origem permanente do pensar (metafísico). Von Balthasar vai mais longe, pois situa essa capacidade de o ente se admirar com o ser, no próprio facto de o ser ser um milagre, uma maravilha, em si mesmo e não apenas na perspectiva do ente. “Pensar, mantendo este milagre originário, deveria ser a tarefa fundamental da metafísica”<sup>9</sup>.

2. Ora, a manutenção pensante desta admiração originária articula-se, na temporalidade da nossa história e existência, na percepção espantada de uma quádrupla diferença. Por isso, von Balthasar parte, na sua proposta do contributo cristão para a metafísica, da análise dessa quádrupla diferença no contexto da realidade, percebida como mundo dos entes, na sua relação ao ser. A primeira, pelo menos do ponto de vista da biografia pessoal – portanto, do ponto de vista da *percepção* pessoal do sentido – é a diferença que poderíamos denominar, embora ambigualmente, *subjectiva*, na medida em que assenta na primeira percepção que cada ser humano tem de ser ele-mesmo, enquanto diferente do mundo em que se insere. Não que cada humano se sinta, subjectivamente, senhor e autor dessa diferença, mas a própria «objectividade» do mundo e de si mesmo exigem – e possibilitam – essa percepção, como fundamento originário da identidade própria, que se origina precisamente na diferença entre «eu» e «tu».

Uma segunda diferença poderia ser denominada diferença *ôntica*, na medida em que corresponde à percepção de que todos os entes são diferentes uns dos outros e, por isso, não podem ser inseridos no ser, sem mais, como puras partes de um todo ou mesmo simples exemplares de um conceito. Da diferença entre «eu» e «tu», salta-

---

<sup>9</sup> HRM, 944.

se à diferença em relação a «ele» e, por extensão, a todos os «eles» que constituem o mundo e não são «eu» nem «tu», nem redutíveis à identidade totalizante.

Mas, na percepção de mim e do mundo, na diferença de ambos, e na diferença dos próprios entes que constituem o mundo, surge necessariamente a percepção de que todos os entes diferentes participam do mesmo ser, sendo, por isso, diferentes do ser e vice-versa. Entramos, então, no nível da diferença *ontológica*, no sentido abordado por Heidegger – como acima se viu – e correspondente àquilo que Tomás de Aquino denominava *distinctio realis*<sup>10</sup>.

A passagem cuidadosa e criteriosa por todas estas diferenças exige, contudo, a passagem a uma quarta diferença, para dar sentido a todas as outras: a diferença *teológica*, ou seja, a diferença entre Deus e o mundo. Von Balthasar percorre o significado das três primeiras diferenças, precisamente para mostrar – mais do que demonstrar – a necessidade de as fundamentar nesta quarta.

A diferença subjectiva ou pessoal surge, sobretudo, da relação a um «tu» envolvente. O amor da mãe, por exemplo, está na origem desta primeira experiência. Na relação à expressão corporal desse amor, o recém-nascido descobre-se no ser, como distinto desse «tu», mas como originado por ele, na medida em que depende desse amor que o alberga. Sente-se – mais do que se *sabe* – entregue a um mistério que não domina, mas que lhe permite ser quem é. Esse mistério, presente de modo tão imediato, é para o novo ser um absoluto, que lhe permite confiança, sobretudo perante o facto de não haver justificação para ser ele, em vez de outro.

Nessa não-justificação resplandece a primeira manifestação do milagre do ser. Por mais justificações particulares que se procurem, mesmo que se pretenda encontrar uma lógica para o nascimento, fica sempre válida a experiência de que cada ser que de novo nasce, poderia ser outro, ou mesmo nenhum. Cada pessoa é, porque gratuitamente é amado por alguém. E não porque «mereça» ser. É-lhe dado ser. E porque lhe é dado, primordialmente, em amor, pode aceitar que lhe seja permitido ser, justificando assim o seu ser, sem justificação propriamente dita. Nesse contexto, é possível o *jogo*. Porque “estar-aí é tão glorioso como evidente”<sup>11</sup>. O jogo inocente e confiante – porque correspondente a uma evidência não-necessária – é assim o contexto originário da pri-

---

<sup>10</sup> Cf.: HRM, 954.

<sup>11</sup> HRM, 946.

meira diferença, antes mesmo de que surja percebida como diferença, isto é, de que se possa manifestar a sua dimensão trágica.

Mas a percepção da diferença entre «eu» e mundo – através da percepção da diferença entre «eu» e «tu» – vai-se tornando mais forte, até atingir a dolorosa experiência de um mundo que se me opõe e me limita. Tal experiência trágica não é propriamente negativa, uma vez que possibilita a minha percepção da realidade do mundo – e de mim mesmo, enquanto ser-no-mundo. E mesmo a angústia daí resultante, tão central no pensamento heideggeriano, pode ser lida como um método necessário para a própria colocação da questão metafísica fundamental, a este nível da diferença: porque sou eu, em vez de não ser?

Ao mesmo tempo, manifesta-se aí a segunda diferença: precisamente a diferença entre os entes ou diferença *ôntica*. Na percepção da realidade envolvente, surge a percepção da pluralidade de entes. Se o mundo me obriga a perceber os meus limites, também me possibilita a percepção dos limites de cada ente, na medida em que cada um é o que é e não outra coisa (ou outro ente). Também ao nível desta segunda diferença, o caminho que me levou a compreender a não-necessidade do meu ser – por isso, a sua *glória*, na medida em que sou – conduz-me a compreender a não necessidade de cada ente que não é «eu», assim como da totalidade de todos os entes, na sua diferença em relação a mim e na sua diferença entre eles. Nesse sentido, percebo que nenhum ente é condição de necessidade de outro ente, mesmo que em muitas relações entre entes isso possa parecer. Mas, quanto ao seu ser, enquanto tal, não há nenhum ente que seja fundamento pleno de outro ente – fundamento, no sentido de justificação última do seu ser glorioso e evidente.

Desta compreensão da realidade é que surge a compreensão da terceira diferença: a diferença *ontológica*, isto é, a diferença ente entes e ser. Esta assenta na percepção de que, “se é certo que todos os entes participam no ser, nunca...o esgotam, nem sequer o «dividem»”<sup>12</sup>. Mesmo a totalidade de tudo o que é – que apenas pode ser pensada como representação – não seria mais que um ente, por isso, não idêntica ao ser nem esgotando o ser, pois seria, apenas na medida em que participaria do ser – na medida em que fosse. Para a questão fundamental da metafísica, isso significa, sobretudo, que a admiração perante a gratuidade só é possível na tematização do ser e não na análise ou descrição de cada ente – nem sequer da totalidade dos entes. O que não significa que a admiração se situe – responden-

---

<sup>12</sup> HRM, 948.

do assim à questão metafísica fundamental – simplesmente na sua relação ao ser-em-si, sem consideração dos entes. “Pelo contrário, a minha admiração orienta-se para ambos os membros da diferença ontológica... uma vez que o facto de que o ente só possa ser real através da participação no acto de ser aponta para a afirmação complementar de que a plenitude do ser só se torna real no ente”<sup>13</sup>. Em realidade, o ser não subsiste em si mesmo, mas na medida em que se realiza no ente; este, por seu turno, não seria, se não fosse, isto é, se não realizasse o acto de ser, ou seja, se não participasse no ser. A percepção do real – assim como a manutenção do espanto metafísico – depende, portanto, da percepção e manutenção desta diferença, que só é pensável, na mútua e inseparável referência dos diferentes. Aliás, é na relação de ser e ente – ou vice-versa – que se torna perceptível a sua não-necessidade absoluta, por isso, a gratuidade fundamental de tudo.

Em algumas das mais densas páginas de toda a sua obra, von Balthasar discute certas modalidades de compreensão da relação entre entes e ser. Partindo da tradição platónica, ainda presente mesmo na perspectiva de Tomás de Aquino, o teólogo suíço acentua certa distinção ou não redução do ser aos entes – ainda que considerados na sua totalidade. A «beleza» dessa totalidade é simplesmente manifestação, enquanto esplendor, da própria «glória» do ser, a qual se encontra para além de todos os entes. Estes manifestam essa «glória» – que corresponde a um *bonum-pulchrum* próprio, não idêntico ao que se manifesta no mundo ôntico – porque participam dela, mas não se identificam com ela. Mesmo quando, enquanto espírito, os entes se orientam para o originário acto de ser, no qual participam, o seu acto de pensar essa «sobre-essência» (porque anterior e para além de qualquer essência particular, enquanto modo de ser-assim) não é idêntico ao ser, em si mesmo, do qual brotam as próprias essências penáveis, assim como a essência do próprio pensamento.

Mas, se assim é, o ser é radicalmente incompreensível, pois permanece vazio, sem qualquer preenchimento essencial – sem qualquer representação ou intuição (*Anschauung*), na linguagem de Kant – e algo não representado é também algo não pensável. Por isso é que a admiração com o facto de *haver ser* não pode dar-se na pura orientação para o ser, mas na orientação para tudo o que participa no ser, isto é, para tudo aquilo que é.

---

<sup>13</sup> HRM, 949.

Sendo assim, o ser está dependente da sua “interpretação no ente”<sup>14</sup>, ou melhor, da sua realização – enquanto concretização particular numa essência ou representação real – em entes concretos. Logo, considerado em si mesmo, permanece indiferente à sua realização nesta ou naquela essência. Não pode por isso ser considerado responsável pelas formas essenciais de tudo o que é – e pelo facto de que sejam assim e não de outro modo. Poderemos então concluir que a totalidade dos entes não pode ser interpretada como directa auto-manifestação do ser, seja de modo panteístico ou estático – na identificação do ser (ou de Deus) com o mundo – seja de modo panenteístico ou dinâmico, na sua auto-realização através do mundo. O mundo dos entes seria, assim, simples presença do ser absoluto, ou simples processo da realização desse mesmo ser. Nem sequer poderemos pensar o mundo como «expressão» do ser, pois isso pressuporia uma capacidade pessoal de decisão livre, da parte do ser, para se exprimir nos entes. Mas o ser é, para além – ou para aquém – de tudo o que é, indiferente a tudo o que é e ao seu modo de ser-assim.

O mundo, na pluralidade das suas formas ou entes, permanece inexplicado quanto ao seu «ser-assim-e-não-de-outro-modo». Como vimos, von Balthasar considera que a riqueza dessas formas (a sua «beleza») não pode ser deduzida de uma decisão do ser, em si mesmo; mas também não pode ser deduzida de um processo evolutivo, que lhe conferisse uma explicação da sua necessidade lógica. Mesmo que se aceite a evolução e se possa organizar os entes, segundo o seu enquadramento nesse processo evolutivo, isso não significa que possam ser «explicados» plenamente a partir desse processo. Por isso, fracassam todas as explicações simplesmente mecanicistas, assim como as explicações idealistas, quer as que consideram cada ente como um degrau no caminho para a auto-realização do espírito absoluto, quer as que o consideram como auto-explicitação desse espírito. “As primeiras não podem compreender a *gloriosa* liberdade das formas essenciais, nem sequer a necessidade de tais formas; as segundas não explicam como é que o espírito, que se busca a si mesmo, atinge uma perfeição tal, que pressupõe não apenas uma inteligência clarividente (mais do que uma imaginação inconsciente), mas também uma liberdade lúdica superior, para além da necessidade natural; as terceiras, por seu turno, não esclarecem porque é que uma plenitude divina deverá auto-explicitar-se precisamente em

---

<sup>14</sup> HRM, 949.

carochas e borboletas e não igualmente em figuras absolutamente distintas, com formas variáveis ao infinito imprevisível”<sup>15</sup>.

Segundo von Balthasar, nem Heidegger pode ajudar muito na compreensão desta relação entre ser e entes. Sobretudo, porque reduz a interpretação da própria diferença ontológica à sua explicitação no *Dasein* (“ser humano, como pastor do ser”<sup>16</sup>). Por outro lado, nessa espécie de redução hermenêutica do ser à sua interpretação no *Dasein*, Heidegger acabará por eliminar a questão essencial da metafísica – «porque há ser, em vez de nada?» – a uma questão fenomenológica, que pretende interpretar o ser na doação da sua diferença em relação ao ente, a qual o constitui na sua prioridade em relação a todos os entes. Ou seja, perante a diferença ontológica, Heidegger não a questiona a fundo, questionando precisamente o modo de «relação» entre ser e ente, mas limita-se a inverter os termos, transformando a primazia do ente na primazia do ser – que passa a ser o absoluto responsável por tudo o que é.

Mas, pelo que vimos na exposição de von Balthasar, a atribuição de tal responsabilidade é desadequada ao ser. Nesse sentido, para que a questão metafísica seja colocada – e desperte a admiração espantada – é necessário questionar o ente, quanto ao seu ser e, por essa via, questionar o próprio ser, concluindo da sua não-necessidade, nem a partir de si mesmo – como absoluto primordial – nem a partir dos entes, como modo factual ou natural de realização. No primeiro caso, a questão – e a metafísica – anular-se-ia na incompreensibilidade e na impensabilidade do próprio ser, que absolutamente se auto-interpreta, numa interpretação que nos permanece, em última instância, inacessível; no segundo caso, dissolver-se-ia em pura constatação ou observação da ordem imanente ao mundo.

O contexto da diferença ontológica abre-nos, segundo von Balthasar, duas possibilidades. A primeira, que considera o ser simplesmente na sua primazia em relação ao ente, implicaria uma fuga do mundo real – em construções idealistas – que nos levaria a interpretar o ser, ou como «terrível» na sua insondável e implacável afirmação de si (como no caso da sua leitura enquanto destino), ou como neutro, sem valor, sem sentido, fazendo-nos preferir o «não-ser». Heidegger terá privilegiado esta leitura.

Mas a diferença ontológica também pode introduzir-nos na compreensão e acolhimento da *glória* do ser, da sua gratuidade originária,

---

<sup>15</sup> HRM, 951.

<sup>16</sup> Ibidem.

para além e anterior a toda a ordem conhecida no mundo dos entes (por isso, anterior e posterior a toda a *ciência*). *Glória* essa que, contudo, não é independente da sua manifestação nos entes, que por isso podem ser compreendidos metaforicamente como sua *expressão*. Esta segunda hipótese de leitura da diferença ontológica encontra-se documentada, sobretudo, na ocidental metafísica da luz. A metáfora da *luz*, de facto, permite compreender o facto de que existe uma dimensão que permite que tudo seja – como a luz permite que tudo seja visto – sem que se identifique com tudo o que é. E a capacidade humana de compreensão dessa fonte de ser – de visibilidade, no caso da luz – depende dos entes que são ou que são tornados visíveis. Mas não são eles a fonte da luz.

Mas von Balthasar interpreta o pensamento da modernidade como opção pela primeira via, aquela que conduz à ofuscação da autêntica questão metafísica – aproximando-se, assim, da crítica feita por Heidegger, quanto à transformação onto-teológica da metafísica. “A extrema questionabilidade do mundo que é perverte a visão para o ser abrangente; a questão metafísica originária, que para ele se orientava, já não é colocada, por isso já não brilha qualquer luz do ser sobre o mundo... A metafísica escolástica, proveniente da Idade Média tardia e que não vai além de um conceito neutro de ser, do qual não se pode dizer que seja *kalon*, não constitui qualquer protecção perante este nihilismo”<sup>17</sup>. Ou então, se quisermos completar von Balthasar com a perspectiva de Heidegger, a própria metafísica escolástica – ela mesma contaminada pela metafísica moderna, ou contaminado-a – ao desenvolver a neutralidade do conceito de ser, contribui fortemente para esse nihilismo.

3. Ora, é precisamente neste ponto, que parecia corresponder ao final da questão metafísica e, por isso, ao desespero nihilista e trágico – mesmo apocalíptico, para retomar um tópico tão caro a von Balthasar – que o teólogo suíço procura enquadrar uma outra proposta, que supera todas as diferenças anteriormente abordadas. Trata-se de encaminhar todas essas diferenças – dando-lhes sentido e evitando que desemboquem em puro nihilismo – para a diferença primordial, porque primeira e última: a *diferença teológica*.

A «necessidade» deste último passo prende-se com o facto de os passos anteriores não permitirem equacionar satisfatoriamente, nem a questão metafísica fundamental – porque não conseguem mantê-la, pois eliminam o fundamento dessa manutenção – nem a articulação

---

<sup>17</sup> HRM, 953.

entre os elementos das diferenças – eu-tu, ente-ente, ente-ser. Só a consideração da diferença teológica permite a correcta colocação desses problemas e, por isso, a sua correcta compreensão – o que corresponde a uma espécie de resposta adequada: “...só ela consegue resposta para a questão inicial”<sup>18</sup>. Von Balthasar não pode ser mais explícito: “Através da diferença ontológica... o olhar deve tentar avançar até à diferença entre Deus e mundo, na qual Deus é o único fundamento suficiente, tanto para o ser como para o ente, nas suas formas”<sup>19</sup>.

O trajecto funciona do seguinte modo: o ponto de partida é a constatação da não-necessidade de si mesmo (o sentimento de ser mas poder não ser e de ser-assim, mas poder ser de outro modo); essa não-necessidade procura uma necessidade no próprio mundo, enquanto totalidade ordenada do mundo – mas não a encontra, a não ser por vias falseadoras; nem sequer a relação ao próprio ser, em si mesmo, é suficiente salvaguarda da necessidade da minha existência – porque o próprio ser não dá resposta sequer ao seu «porquê», muito menos ao meu. “A consequência é que a fundamentação deste ser, não atribuível a nenhuma necessidade, em Deus aponta para uma *última liberdade*, que nem o ser (enquanto não-subsistente) poderia ter, nem o ente (na medida em que se encontra sempre já na sua essência entitativa)”<sup>20</sup>. Assim sendo, a liberdade do ser em relação ao ente e vice-versa, só pode ser salvaguardada se ambos – e a respectiva relação na diferença – encontrarem o seu fundamento numa liberdade que eles próprios não possuem mas simplesmente lhes é dada. Na doação dessa liberdade, nem o ser se anula, na ordem imanente aos entes, nem os entes são anulados, na sua subjugação ao um ser destinal. E a doação dessa liberdade é que permite pensar correctamente a mútua relação entre ser e entes: “O ser torna-se ele mesmo, enquanto subsistência, apenas no ente: o ente atinge a sua realidade... apenas na participação no ser”<sup>21</sup>.

Este é o mistério que atravessa toda a realidade. Mistério que não se esgota na relação imanente entre plenitude e debilidade, mas que se transcende em direcção a uma liberdade fundamental. Esta, por seu turno, manifesta-se como mistério do mundo, na medida em que a plenitude e a debilidade que aí se encontram podem ser interpretadas como participação – por doação livre ou gratuita – na plenitude dessa liberdade,

---

<sup>18</sup> HRM, 954.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> HRM, 955.

que é pura oferta de amor – ou seja, na qual plenitude e debilidade se identificam, no amor. Deus, como mistério do mundo, revela-se então como essa liberdade primordial, que dá sentido a todas as diferenças que marcam o mundo ôntico e ontológico. A metafísica realiza-se, a este nível, já teologicamente

4. Como vimos, as ambiguidades de uma metafísica que tematiza as diferenças apenas até à diferença ontológica, sem ir mais longe, exige um salto para a diferença teológica. Mas esta implica assumir o facto de que a metafísica atinja “a plenitude no acontecimento da Revelação”<sup>22</sup>, pelo qual podemos conhecer verdadeiramente a diferença teológica, já que é nela que se nos revela a liberdade absoluta, como único fundamento de todas as diferenças ontológicas e inclusivamente, da própria manutenção da questão metafísica fundamental, na sua *glória* inabalável.

Esta conclusão nasce da constatação da necessidade de uma interpretação do ser, na sua independência em relação ao ente – que von Balthasar denomina, em clara consonância com Heidegger, *Seinsgelassenheit*. Tudo assenta, portanto, numa hermenêutica, que é identificada com uma ontologia fundamental. Essa hermenêutica assenta, por seu turno, numa escolha: ou interpretar o ser como independente (*Be-lassen*) ou como abandonado (*Ver-lassen*). O que resulta em duas atitudes possíveis: ou em entrega ao ser, no qual o ente se sente acolhido e apoiado; ou em completa indiferença do ser, o que deixa o ente completamente abandonado, por seu turno, ao arbítrio. A primeira atitude pode ser, ainda, interpretada de dois modos diferentes: ou como completa dissolução do ente no ser, ou como confiança que coloca, na relação do ente ao ser, a única possibilidade de superação do nada.

Acontece que esta hermenêutica não é subjectiva; isto é, a decisão que implica não está entregue, em rigor, à liberdade humana. Não porque o ser humano não seja livre de escolher, mas porque ambas as alternativas, se vistas no contexto das três primeiras diferenças atrás referidas, contêm a sua verdade própria, sendo impossível conseguir motivos para a decisão – muito menos conjugar essas alternativas numa só visão unitária – na qual confiança e alienação seriam simplesmente as duas faces da mesma moeda ou as duas metades de um todo harmonioso.

Na tentativa desta unificação dos contrários, certa tradição mística (gnóstica e de influência asiática) e mesmo o idealismo filosófico, aca-

---

<sup>22</sup> HRM, 958.

baram por identificar as experiências positivas e negativas, no contexto do mundo dos entes – sobretudo dos humanos – com o positivo e o negativo do próprio ser, identificando este com Deus. Nesse sentido, o mundo seria divinizado e Deus mundanizado, com a agravante de tornar completamente impossível a decisão entre uma hermenêutica positiva – salvífica – e uma hermenêutica negativa – nihilista – do ser, que conduziria à perdição – o que aconteceria com a própria impossibilidade de decisão, ela mesma já nihilista.

Von Balthasar parece pretender identificar, então, a ordem dos entes – enquanto mundo, na sua totalidade – com a ordem da Criação (em terminologia teológica) e a ordem do ser (interpretado em sentido positivo, como salvador do nada) com a ordem da Graça – pensada, neste caso, como o próprio Deus, na sua distinção em relação ao mundo. É nesse contexto de leitura – algo questionável, sem dúvida, mas cuja discussão prefiro deixar de parte – que se compreende o papel da revelação, como condição de possibilidade da própria decisão, quanto ao modo de interpretação do ser e da sua relação aos entes. De facto, “de onde poderia a metafísica adquirir a capacidade para distinguir os níveis – no essencial, o da «Criação» e o da «Graça» – sem que o fundamento de tudo, que origina o ser e os entes, se tenha manifestado, enquanto tal, de modo pessoal e gloriosamente livre?”<sup>23</sup>.

O caminho do mito, nesta aproximação à compreensão personalista da relação entre ser e entes, manteve-a na ambiguidade entre interpelação, a partir do ser, ou mera projecção do carácter pessoal do ser humano na profundidade do ser. A própria crítica filosófica – progressivamente metafísica – à ambiguidade do mito, só contribuiu para inclinar o caminho para a segunda hipótese, interpretando a relação como interpelação do ser humano em direcção ao ser, enquanto *eros*. “Desse modo, a metafísica torna-se em auto-capacidade do ser humano, aprisiona o *eros* em si mesmo, enquanto possibilidade própria do ser humano e não se distinguirá, de futuro, essencialmente de uma qualquer ciência, com o que se elimina a si mesma”<sup>24</sup>. Teríamos, assim, traçado o destino da metafísica ocidental, que na ciência moderna – e na técnica dela resultante – encontra o seu ponto de chegada e, por isso, o seu fim. A não ser que a metafísica encontre outro caminho, ou mesmo outro ponto de partida.

É nesse sentido que von Balthasar, apoiando-se numa interpretação da diferença ontológica que assenta numa interpelação do ser ao ente,

---

<sup>23</sup> HRM, 959.

<sup>24</sup> HRM, 959.

propõe um caminho que se fundamente na caracterização pessoal dessa interpelação. Esta passa a ser uma palavra pessoal do ser ao ente – o que é impossível e impensável no contexto da pura diferença ontológica. Portanto, tal relação só é pensável tendo a diferença teológica como base, o que significa que a relação fundamental passa a ser a interpelação pessoal – assente na liberdade – de Deus ao mundo, sobretudo ao ser humano. Nessa interpelação são assumidas todas as diferenças referidas: o facto de «eu» ser, e de ser assim; as diferenças entre os entes, sobretudo entre plenitude e debilidade, também a diferença fundamental entre universalidade (do ser) e particularidade ou unicidade pessoal (dos entes). Mas essas diferenças são assumidas, na medida em que são transcendidas, em relação ao fundamento da diferença teológica, isto é, na medida em que são «superadas».

É claro que a este movimento de transcendência das diferenças em relação à diferença teológica – e a Deus, como seu fundamento – corresponde necessariamente o movimento inverso: “A palavra de Deus deve inscrever-se em palavras do ser, as palavras do ser em palavras dos entes, que são trocadas, como compreensíveis, entre entes”<sup>25</sup>. O que é possível, simplesmente, na medida em que “a mais elevada diferença (entre Deus e o ser dos entes) é apenas a oscilação entre doador e dom, sendo que o dom significa o ser-dado (*das Gegebensein*) (e o ser-recebido) do doador. Nada substancial nem subsistente, mas a transbordante plenitude do ser de Deus, no estado do seu ser-dado aos donatários finitos”<sup>26</sup>.

Atingimos, assim, uma metafísica não substancialista, pois assenta num acto de ser não subsistente, que encontra a sua subsistência nos entes finitos, sem que estes sejam origem desse acto. O que evita uma metafísica essencialista, baseada em leituras do ser e dos entes como realidades estáticas. A própria relação – de doação – passa a ser assumida como base de toda a correcta interpretação das diferenças, inclusivamente da diferença teológica. Porque é esta que exige e instaura essa chave de leitura ou que origina o pressuposto hermenêutico que permite ao ser humano fazer escolhas, na interpretação do ser e da sua relação aos entes.

Nessa hermenêutica metafísica, os entes são interpretados como puros receptores, cuja capacidade de acolhimento do dom do ser – como dom *de* Deus – assenta no abandono de si e na indiferença em relação

---

<sup>25</sup> HRM, 961.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

ao mundo. Mas “o acolhimento não é algo neutro, abstracto, senão uma refeição digna do espírito”<sup>27</sup>. É, pois, a mais digna atitude de um ser pessoal finito. “Porque não se pode deduzir nenhum ente, com necessidade, a partir do ser e porque, contudo, é, na medida em que participa no ser; porque esta participação (*Teilnahme*) e doação (*Teilgabe*) são dois aspectos da mesma oscilação, em si mesma não fundamentável, então a palavra do ser, ela mesma, é o poder-ser”<sup>28</sup>.

O que conduz a uma interpretação metafísica e teologicamente central do ser: a sua leitura como dom gratuito. “Somos incentivados a crer numa graça envolvente, para além de todas as leis, categorias e esquematismos”<sup>29</sup>. Quem nos incentiva a isso é, precisamente, a constatação da não-necessidade de ser, a todos os níveis das diferenças anteriormente abordadas. Mas fica, ainda, por abordar o fundamento de tudo isto, pois só a diferença teológica nos coloca no âmbito em que esse fundamento pode ser pensado. Será a palavra reveladora de Deus – por isso, acontecida historicamente numa comunicação pessoal livre – que “revela o *fundamento* do facto de o ser dar testemunho da Graça e da origem, de onde provém o poder-ser”<sup>30</sup>. Esse seria o “apriori teológico da metafísica”<sup>31</sup>.

5. Mas, se assim é, não resulta disso apenas que a metafísica – no sentido de filosofia autónoma e separada da teologia – possui um pressuposto teológico, que a conduz a plenificar-se na teologia; convém considerar também que, em sentido por assim dizer inverso, o acontecimento revelador – completamente na dimensão teológica ou, pelo menos, teologal – tem pertinência e dimensão metafísica. Aliás, é o modo de manter a própria metafísica, libertando-a das aporias que terminariam por liquidá-la. Daí poderíamos concluir – como faz explicitamente John Milbank – que só a teologia pode superar verdadeiramente a metafísica<sup>32</sup>. Mas essa teologia terá que ser idêntica a uma metafísica

<sup>27</sup> HRM, 962.

<sup>28</sup> HRM, 963. Note-se que o conceito de poder-ser é, em português, ambíguo, pois tanto pode assentar numa capacidade própria ou numa doação. O alemão permite essa distinção. Aqui, aplica-se, naturalmente, *Seindürfen*, no sentido de «ser permitido/ser dado ser»; e não *Seinkönnen*, enquanto «poder-ser, por si mesmo e a partir de si mesmo».

<sup>29</sup> HRM, 963.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> HRM, 958.

<sup>32</sup> Cf.: J. MILBANK, *Only Theology*.

teológica, na medida em que acolhe em si as questões propriamente metafísicas, pretendendo uma resposta final, embora com as características da resposta metafísica (na consciência das limitações da resposta, enquanto simplesmente teo-*lógica*). Por isso, a relação das diferenças, que acabam por conduzir a própria diferença ontológica à diferença teológica, tem consequências fundamentais também para a teologia e não só para a metafísica. Uma metafísica teológica implica que a teologia não seja uma qualquer, mas que se ocupe com as questões metafísicas – e, sobretudo, que nunca abandone nem permita que se abandone a questão metafísica fundamental, a questão do *haver ser*. E o que torna a teologia metafísica é, precisamente, o seu fundamento no *conceito* de Deus, base da diferença teológica e garante de que o *haver ser* nos interpele sempre, na sua realização particular nos entes, enquanto não-necessário. “O cristão tem que recusar, ao ser, uma necessidade última, deixando-o pendente de não-ter-que-ser...”<sup>33</sup>. Isso em nome do próprio conceito de Deus, o único necessário para além (antes e depois) de toda a necessidade, porque único «mais que necessário».

Que esse conceito de Deus – fundamento de uma metafísica teológica – conheça a sua genealogia num processo histórico e linguístico-textual de revelação, isso não significa que não seja um conceito com dimensão metafísica, na medida precisamente em que, por ele, a metafísica se realiza plenamente, mantendo-se na provisoriedade – mas não na ambiguidade ou equivocidade – do seu projecto. Ora, o conceito de Deus atinge a sua máxima explicitação no conceito de *amor*. Por isso, o amor é a realidade que permite relacionar os entes com o ser e ambos com Deus, numa interpretação do sentido da realidade que tem a sua origem no próprio conceito de Deus. Não que os diferentes níveis da diferença – sobretudo o primeiro, na relação de cada recém-nascido com os seus progenitores – não permitam a experiência do amor como experiência de perfeição de ser, para além da necessidade. Mas todos esses níveis – inclusive na sua aplicação interpretativa à relação entre ser e entes – adquirem a sua fundamentação última na diferença teológica, que nos revela a liberdade fundamental e fundante de todas as relações assentes no amor. Por essa revelação – fundamentadora de tudo o resto – Deus manifesta-se como amor: “por que outra razão poderia Deus «ser» senão «por» [*aus* = a partir de] amor?”<sup>34</sup> E, ao mesmo tempo, esse amor é revelado como fundamento de tudo o que é, aliás, mesmo

---

<sup>33</sup> HRM, 974.

<sup>34</sup> HRM, 965.

do próprio *haver ser*. É pois, um fundamento para além dos entes e do ser. Se podemos compreender que o acto metafísico fundamental seja o amor, no interior da diferença ontológica, e que o acto cristão fundamental seja o amor, no interior da diferença teológica, não é menos verdade que o segundo nível é compreendido, teologicamente, como fundamento do primeiro – por isso, digno de ser nomeado, simultaneamente, teológico e metafísico.

6. É claro que o percurso de von Balthasar ainda manifesta restos de certo método «dialéctico», que acaba por quase «deduzir» a diferença teológica a partir da insuficiência das outras, incorrendo assim em algo próximo às reduções (antropológica ou cosmológica) que ele próprio critica: neste caso, a uma espécie de redução ontológica. Ou seja, a diferença teológica aparece como superação – embora também plenificação – da metafísica, exigida pela própria metafísica, na manifestação da sua insuficiência.

Disso resulta, entre outros elementos, uma distinção de racionalidades – ou de verdades, na linha de certa tradição filosófico-teológica – que parece altamente questionável. Segundo essa perspectiva, a razão humana, “enquanto razão metafísica, capta a relação informulável do ente e do ser; enquanto razão cristã, capta a livre palavra Deus do amor absoluto, que nessa relação, enquanto medium, se exprime”<sup>35</sup>. Essa dupla ordem – embora perfeitamente conjugada – manifesta-se mesmo numa dupla ordem da acção: “Estaremos no caminho correcto se concebermos o acto metafísico verdadeiramente no interior da diferença ontológica – mesmo quando, naturalmente, aponta para Deus, enquanto sua profundidade – e quando compreendemos o acto cristão como uma nova resposta à nova Palavra de Deus, que certamente em si alberga o acto metafísico e o leva à plenitude, superando-o”<sup>36</sup>.

Mas, o que significa aqui superação? Significa que o acto cristão – incluindo a teologia – já não é um acto metafísico, mesmo que seja mais que ele? Ou será aí o acto metafísico levado à sua verdade, por isso mesmo a um estado mais completo que em qualquer outro nível seu? Se utilizarmos a categoria da união hipostática como modelo, poderíamos perguntar: a presença de Deus em Jesus Cristo supera o ser humano, na medida em que este deixa de o ser, ou é mais humano que qualquer outro humano, precisamente por atingir o seu cerne teológico?

---

<sup>35</sup> HRM, 966.

<sup>36</sup> HRM, 966.

Todas estas questões parecem exigir a pergunta crítica: não se mantém o esquema algo dualista – pelo menos dual – de von Balthasar cativo da clássica divisão entre os patamares da natureza e da sobrenatureza? Mas será possível uma metafísica verdadeira, no plano «simplesmente natural» – ainda que este seja entendido como pura ideia? Ou será a dimensão teológica a condição de possibilidade da existência da própria dimensão metafísica, o que a torna claramente «sobrenatural» – ou para além e para aquém dessa distinção mesma?

Ora, no final do seu percurso, von Balthasar conclui que o cristão é “a sentinela daquele espanto metafísico, com o qual inicia a filosofia e em cuja permanência surge”<sup>37</sup>. E o cristão é essa sentinela, precisamente em nome da sua fé: “Porque acredita no amor absoluto de Deus pelo mundo, é-lhe exigido que leia o ser, na sua diferença ontológica, como sinal (*Verweis*) para o amor, e que viva de acordo com esta significação”<sup>38</sup>. Ou seja, em realidade, o garante da metafísica – filosófica – seria a própria teologia, segundo a modalidade crente. Mas poderíamos, então, afirmar que a verdadeira metafísica seria a teologia, já que seria o fundamento da própria atitude metafísica como tal, evitando que certa metafísica, como aconteceu na maioria das filosofias, degenerasse em puras cosmologia, ciência (física) ou mesmo antropologia.

Na mesma ordem de ideias, seria de perguntar se não poderemos ver a diferença teológica como ponto de partida de uma metafísica – precisamente a metafísica cristã, que von Balthasar sugere no final – que englobe todas as outras diferenças, dando-lhe sentido final. Ou seja, não será a metafísica teológica a verdadeira metafísica – e não a sua superação na teologia – que permite assumir todos os outros passos metafísicos, ou então recusar os passos de certa metafísica, como por exemplo a metafísica idolátrica da onto-teologia? Só assim faria sentido falar de um *a priori* teológico da metafísica (filosófica), o que teria que a transformar numa metafísica teológica, quanto ao seu fundamento e sua origem primeira. Quando von Balthasar considera que só ao nível da diferença teológica é que encontramos resposta para a questão metafísica inicial, não significa isso que só a esse nível atingimos verdadeiramente a metafísica?

Por outro lado, von Balthasar desenvolve de tal modo esta «atitude metafísica cristã», que parece conduzi-la a uma completa indiferença em relação ao ser e aos entes. Que o amor, como fonte metafísica pri-

---

<sup>37</sup> HRM, 974.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

mordial, atinja a sua realização mínima – mais pobre – no amor inter-humano e que este deva, num certo sentido, ser superado – mesmo que assumido, como acontecia na dialéctica hegeliana – na relação ao amor absoluto, que é teológico, não será um modo de orientar a teologia e a metafísica – ou a metafísica teológica – para uma mística a-histórica, que deixa por isso de ser metafísica – já que deixa a história real particular fora do seu horizonte? Mesmo que a história de Jesus Cristo – mormente a sua paixão e cruz – estejam na fonte desta percepção metafísica do real, não será essa história fontal transformada de tal modo em história escatológica, que já não é verdadeira história, senão a realização absoluta do absoluto que nos funda?

Essa ambiguidade, em que se vislumbra certo perigo de a-historicidade, revela-se em muitos aspectos, sobretudo no contexto da própria pragmática cristã. “O princípio cristão (*das Christliche*) lança uma luz implacavelmente precisa e clarividente sobre este ponto essencial; exige indiferença não só em relação a todo o ente (tal como a Stoa), mas também indiferença em relação ao ser... A exigência de Cristo para deixar tudo e odiar tudo significa isto”<sup>39</sup>. Mas irá essa exigência até à indiferença em relação ao bem e à justiça, situando o cristão para além do bem e do mal?

Von Balthasar parece até resvalar neste sentido<sup>40</sup>. Compreende-se o que pretende dizer, quando afirma que as trevas podem manifestar o amor de Deus. Mas pode o amor de Deus manifestar-se como trevas? É claro que, se interpretamos as trevas como pecado<sup>41</sup>, nenhuma fenomenologia idealista do espírito poderá superá-las, mas terá que as assumir sempre como tais, sem que nenhuma beleza lhes retire a escuridão. Mas será a sua recondução a um patamar em que perdem a sua escuridão – a sua «maldade» – o modo adequado ao valor da particularidade histórica?

No outro extremo – que se toca com este – a referência à beleza pode conduzir certa perspectiva cristã para fora da sua encarnação histórica. Se pensarmos na afirmação balthasariana de que “o kalón é, desse modo, elevado pelo princípio cristão – em favor da metafísica – à sua última tensão (*Schwebe*), que lhe corresponde: é plenificado, na medida em que são revelados os seus pressupostos; é negado, na medida em que se manifestam as suas finitudes, nas quais ele expulsa

<sup>39</sup> HRM, 979.

<sup>40</sup> Cf.: HRM, 976.

<sup>41</sup> Cf.: HRM, 979.

de si mesmo aquele não-belo, que se torna, cristãmente, precisamente no lugar eleito para a manifestação da abrangente glória do amor<sup>42</sup>, a ambiguidade torna-se ainda mais aguda. De facto, o «não-belo» parece então ser superado, não na medida em que é eliminado, mas na medida em que perde a sua «não-beleza», passando a ser belo. Poderemos dizer o mesmo do verdadeiro?

Se pensarmos esta perspectiva até às suas últimas consequência, embateremos em ambiguidades, que assentam numa espécie de negação da história finita, em favor de uma concepção holística e a-histórica do amor verdadeiro. Só assim é possível encontrar a manifestação desse amor precisamente no negativo. Mas que negativo? Será possível afirmar tão claramente que “o serviço do mundo deve encontrar a sua medida no outro, o qual não tem medida (é indiferente)”<sup>43</sup> Mas, como encontrar essa «medida», se em realidade ela não existe? Como é possível entrar na diferença – tão essencial, para a dimensão metafísica do cristão<sup>44</sup> – se a medida é precisamente a indiferença?

É claro que pode haver uma positividade na medida da sem-medida. Mas também a habita uma ambiguidade que não possibilita história real da doação. Poderá a gratuidade ser identificada com a indiferença – identificando o «por nada» da gratuidade com o «para nada», a ponto de nada valer (« vaidade das vaidades...») – ou não terá que ser identificada antes com a diferença presente na doação histórica, a única positivamente gratuita?

Esboça-se, aqui, um problema que parece estar ligado a uma diferença esquecida, no esquema das quatro diferenças trabalhadas por von Balthasar. Trata-se da *diferença ética*, isto é, daquela que se instaura entre bem e mal. Segundo certas perspectivas<sup>45</sup>, essa diferença seria mesmo mais fundamental do que a diferença *estética* ou *ôntica*, entre os entes, e mesmo do que a diferença *ontológica*. De facto, estes dois níveis da diferença podem reduzir tudo à identidade da comum pertença: todos os entes são igualmente entes, sejam *como* forem; e tudo é o que é, seja de que *modo* for. Logo, o *ser-assim* é indiferente, na medida em que simplesmente é.

Mas é a própria percepção real histórica dos entes e do ser dos entes que nos coloca em presença da diferença fundamental entre bem

---

<sup>42</sup> Cf.: HRM, 980.

<sup>43</sup> HRM, 981.

<sup>44</sup> Cf.: HRM, 980.

<sup>45</sup> Ver, sobretudo, E. LEVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*, Paris: Grasset, 1991, esp. 12ss.

e mal, exigindo um resposta que assuma o bem como devendo-ser e o mal como não-devendo-ser. Só nesse sentido, a percepção da realidade histórica e a sua interpretação fazem sentido – caso contrário, todas as interpretações serão possíveis, ou seja, nenhuma em particular seria possível. A estética deixaria de ser captação da realidade, para ser captação do *nada* da realidade, na medida em que seria idêntica ao seu *tudo* (poder ser).

Na mesma linha de ideias, a estética cristã – e teológica, mesmo no sentido de von Balthasar – coloca, assim, dois problemas. Levada a sério como estética, acaba por poder reduzir o horizonte verdadeiramente teológico à sua manifestação na forma, o que significa, à sua realização particular, eliminando, assim, a tensão entre estética (como realização/doação/manifestação particular, confinada à diferença ôntica) e metafísica (como significação universal e fundante, orientada para a diferença ontológica, que implica a noção da universalidade e da fundamentação). Ou então – que parece ser, aqui, a via de von Balthasar – a estética teológica atinge tal grau de elevação – enquanto mergulhada na diferença teológica e na respectiva manifestação da glória – que acaba por negar a própria dimensão estética da estética, resultando numa metafísica desincarnada. A alternativa poderá ser a conjugação da estética – enquanto percepção das formas particulares – com a metafísica – enquanto sua interpretação universal – sem esquecer a diferença ética – enquanto critério interpretativo dos conteúdos, na percepção da distinção entre o que deve ser e o que não deve.

Para a metafísica teológica aberta pela fé cristã, a estética é condição de possibilidade – na ordem epistemológica – da metafísica, mas o inverso também é verdade. “Aquele que crê, acolhe uma luz salvífica, que o ilumina desde sempre, para além dos limites da pura razão, e em relação a cuja glória se comporta sempre de modo receptivo, vendo e ouvindo, em contemplação, num salto (*Aufbruch*) originário”<sup>46</sup>. Romper com esta unidade entre estas duas dimensões implicaria anular a própria fé cristã.

Assim se entende a central afirmação do teólogo suíço: “O mistério cristão entre «contemplação» e «acção», ou dito de modo mais profundo, entre ser determinado (*Bestimmtwerden*) absolutamente por Deus e absoluto domínio da determinação própria, em liberdade, é a clarificação decisiva do horizonte do ser e do ser humano que nele

---

<sup>46</sup> HRM, 978.

vive<sup>47</sup>. Mas, então, a determinação crente da questão do ser – da metafísica – é uma determinação metafísica, enquanto metafísica teológica, porque é uma determinação interpretativa do próprio ser, partindo de Deus como origem – origem do ser e origem da própria interpretação (ou determinação) crente do ser. Nesse sentido, para ser verdadeiramente teológico, aquilo que se recebe, pela contemplação estética (na visão e na audição sensitivas do momento histórico) é claramente uma determinação específica de tudo o que é, e do próprio ser de tudo o que é. Tal determinação, na linha da diferença ética, é uma determinação de tudo como doação – ou como dever-ser-doação. Determinação essa que é, ela própria, uma doação gratuita, enquanto pressuposto que possibilita uma hermenêutica verdadeira do ser e do dever-ser, salvando-nos do nihilismo instaurado pela falsidade e pela arbitrariedade ou indiferença total.

Mas significará, por outro lado, essa metafísica teológica a resolução da questão inicial, através de uma resposta? Ou não será, precisamente, o distintivo da diferença teológica, o facto de manter viva e permanente a própria questão metafísica? Se as outras diferenças acabavam por anular essa questão – seja por dissolução de mim no outro, seja por redução ao mundo imanente da totalidade dos entes, ou mesmo por redução de tudo à neutralidade do ser, que já não é questionado quanto ao *haver ser* – não será a diferença teológica a única via de salvação da própria questão – e não propriamente a resposta final e completa?

Mesmo que von Balthasar aponte a passagem à diferença teológica como única possibilidade de responder às questões deixadas em aberto pelas outras diferenças, apercebe-se claramente da questão, alertando para o perigo de, teologicamente, deduzir o ser – enquanto criado – a partir do próprio Deus. Dedução essa que, ao aplicar uma necessidade lógica – segundo o «princípio da razão suficiente» – eliminaria a própria liberdade de Deus, na doação gratuita de tudo – a qual assenta, por assim dizer, num «princípio da razão insuficiente». Por isso mesmo e porque é teologicamente fundamental manter a não-necessidade do mundo e do ser – mesmo ou sobretudo, porque é criação de Deus, que o dá gratuitamente – também é teologicamente fundamental manter a questão inicial da metafísica e de todo o pensar: a única que permite manter a admiração perante o ser, presente/ausente em tudo o que é. “O cristão permanece vigia daquela admiração metafísica, com que come-

---

<sup>47</sup> HRM, 978.

ça a filosofia e na permanência da qual se realiza<sup>748</sup>. Nesse sentido, a teologia – se considerada a este nível metafísico ou de uma ontologia fundamental – é mais propriamente instauradora de questões e aberturas, do que de respostas finais. E também nesse sentido, a teologia é instauradora e possibilitadora da própria metafísica. Então, porque não pensá-la, ela mesma, como atitude metafísica, na medida em que mantém viva a questão da não-necessidade do ser de tudo o que é?

Nesse sentido, a abertura da metafísica para além do pensável, para a dimensão do que não se esgota nas explicações conceptuais, precisamente porque implica um permanente questionar sobre o «haver ser», é também uma abertura da teologia. O pensamento crente, enquanto pensamento teológico que se refere a Deus como questão da origem e fim de tudo, é um pensamento sempre questionante, porque matem o ser permanentemente em questão. Não é, portanto, um pensamento – e um discurso – que encerra definitivamente todas as questões numa resposta eventualmente final, absoluta.

Como articular, historicamente, esta relação entre a referência a Deus, que tudo determina, e a permanente abertura para Ele, como questão primeira, que impede qualquer determinação última conceptual? Parece que a posição de von Balthasar – mesmo que, na sua concentração cristológica, valorize radicalmente a figura histórica de Jesus – acaba por conduzir a certo modo de platonismo, que sente dificuldade em enquadrar a verdadeira particularidade histórica neste movimento teológico-metafísico ou mesmo místico. Assim sendo, essa particularidade dificilmente poderá acolher a dimensão absoluta do seu fundamento, esvaindo-se na insignificância do seu particularismo passageiro. A história pode, assim, ficar entregue à arbitrariedade do seu devir, enquanto a verdade paira num mundo outro, que só se conhece e recebe, na medida em que se supera o mundo histórico. Mas não será isso o perfeito contrário do *universale concretum*, centro das preocupações balthasarianas? Na relação entre pensamento histórico e pensamento metafísico é que se joga, portanto, a correcta abordagem de qualquer metafísica teológica.

## 2. Wolfhart Pannenberg

A questão da historicidade – mergulhada claramente na questão da História, como percurso universal – é sem dúvida a pedra de toque

---

<sup>48</sup> HRM, 974.

da teologia de Wolfhart Pannenberg. No conjunto da sua vasta obra, poderíamos considerar como abordagem especificamente teológico-fundamental o seu tratamento da relação entre essa historicidade – ou a História concreta – e a verdade. Ora, essa abordagem dá-se, sobretudo, pela mediação do próprio conceito de Deus. Nesse sentido, a exploração da dimensão histórica e a pertinência veritativa do conteúdo cristão acontecem, de modo especial, na medida em que se pensa o conceito/ideia de Deus (*Gottesgedanke*). E a colocação da questão nestes termos implica, necessariamente, a consideração do lugar aí ocupado pela metafísica.

Pannenberg explorou essa questão numa obra de síntese, que poderíamos considerar como a súpula da sua posição em Teologia Fundamental, pelo menos no que se refere à relação entre epistemologia teológica e conteúdo fundamental da fé cristã. Na nossa análise partiremos, portanto, dessa pequena obra intitulada, precisamente, *Metafísica e ideia de Deus (Metaphysik und Gottesgedanke)*<sup>49</sup>.

O ponto de partida de Pannenberg é a consideração do contexto de «fim da metafísica». No caso concreto, concentra-se na crítica heideggeriana, que compreende na tradição de Wilhelm Dilthey, deixando algo de parte – embora a refira – a crítica especificamente positivista. No nosso contexto, é significativa essa opção, pois parece oferecer mais pontos de debate sobre a possibilidade de uma metafísica «pós-metafísica» e vem permitir debater, mais explicitamente, a questão da conceptualização, situando-nos, portanto, na linha do trajecto de Marion.

É certo que a mais conhecida proposta de superação (*Verwindung*) da metafísica, pelo menos em contexto europeu, é a de Martin Heidegger. É também a partir dessa crítica que Pannenberg elabora o seu pensamento a este respeito. Para tal não explora, contudo, a influência de Nietzsche (concentrada na superação da teoria platónica dos dois mundos), mas antes a de Dilthey – o que é, no nosso contexto, pouco habitual mas, como veremos, deveras significativo. Segundo este pensador alemão da segunda metade do séc. XIX, será o pensamento histórico a superar definitivamente a metafísica – e não o pensamento positivista, que antes é igualmente superado, na consideração da sua historicidade. Porque o problema da metafísica – nisso, absolutamente idêntico ao problema do positivismo, que pode ser encarado como uma modalidade de metafísica – é o seu não reconhecimento da relatividade das constru-

---

<sup>49</sup> W. PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988 (=MG).

ções do espírito humano<sup>50</sup>. E isso acontece devido ao estatuto lógico da metafísica. O seu «logismo» não lhe permite aceder à historicidade do real, que é elemento incontornável da sua verdade. Só um pensamento que supere essa redução lógica da realidade ao conceito é que poderá fazer justiça ao «sentimento da vida», que é onde se revela aquilo que verdadeiramente é o mundo e somos nós.

Ora, como vimos acima, a propósito de Marion – e como salienta o próprio Pannenberg – esta é a crítica central também de Heidegger, cuja identificação da metafísica com a onto-teologia reside precisamente no facto de, nela, o mundo ser compreendido a partir do processo lógico e conceptual de fundamentação, partindo do princípio de razão suficiente. A pergunta pelas últimas causas, ou últimos fundamentos, ou razões últimas (*letzte Gründe*), terá sido a questão de toda a metafísica, desde a sua raiz grega. E desde essa raiz que a resposta é dada na modalidade de uma «filosofia conceptual» (*Begriffsphilosophie*). Assim sendo, a lógica conceptual de Hegel não é um acaso nesta história, mas sim “a formação consequente daquela perspectiva que já tinha sido formulada no princípio da razão suficiente de Leibniz e que se pode atribuir à exigência cartesiana de ideias claras e distintas”<sup>51</sup>. Ora é precisamente a superação deste trajecto de fundamentação, segundo a modalidade conceptual, que Heidegger pretende, dando seguimento à «filosofia da vida» ou «hermenêutica» de Dilthey.

Esta modalidade de superação da metafísica não deixou de ter reflexos claros no próprio contexto da teologia. Foi sobretudo a crítica à contaminação do pensamento bíblico pelo pensamento grego (a famosa «helenização do cristianismo») que mais fortemente pretendeu a construção de uma teologia sem metafísica (sem recurso à metafísica e sem pretensões metafísicas). Do lado católico, a teologia transcendental fez frente a essa pretensão. Pannenberg considera, contudo, que só uma perspectiva que vá além da fundamentação transcendental de Kant – centrada no sujeito da experiência – é que pode fazer justiça à dimensão metafísica da teologia.

Por seu turno, muita teologia protestante admite a necessidade de pressupostos metafísicos do pensamento teológico, mas raramente os trabalha de modo sistemático. Ora, é a esse trabalho que se dedica o teólogo de Munique. Para ele, é claro que “sobretudo o discurso teoló-

---

<sup>50</sup> Cf.: MG, 10, com referência a W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883, Ges. Schriften I (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006).

<sup>51</sup> MG, 66.

gico sobre Deus necessita, para a sua pretensão de verdade, da relação ao pensamento metafísico, porque o discurso sobre Deus se refere a um conceito de mundo que só pode ser assegurado através de reflexão metafísica<sup>52</sup>.

Contudo, não raramente, a teologia tem feito eco à proposta heideggeriana, na linha de Dilthey, elaborando uma modalidade de pensamento que, assumindo a condição histórica de todo o pensar, pretende abandonar a noção de teologia como «ciência sobre Deus». Heidegger tinha expresso essa perspectiva de forma inequívoca: “Quem experimentou a teologia, seja a da fé cristã seja também a da filosofia, a partir de uma tradição amadurecida, prefere, hoje em dia, no âmbito do pensamento, não falar sobre Deus”<sup>53</sup>. Partindo do pressuposto de que a “revelação não é uma comunicação de conhecimentos”<sup>54</sup>, concluir-se-ia que a Teologia não seria “um «conhecimento especulativo de Deus» mas, ciência da fé, enquanto um «modo de existência do ser humano»”<sup>55</sup>.

Ora, a crítica de Pannenberg a este modelo de superação da metafísica, sobretudo no interior da teologia, assenta precisamente na questão de Deus e no seu lugar no edifício da fé cristã e da respectiva teologia. É que, não sendo de negar que a teologia é «ciência da fé», nem que o conteúdo da fé – assim como o processo do seu acontecer – é dado historicamente, não é menos verdade que o centro desse conteúdo é a “realidade de Deus”<sup>56</sup>. Por isso, toda a teologia cristã possui, como seu início e seu fim, a doutrina sobre Deus, sendo imprescindível que seja assumida como “ciência sobre Deus e a sua revelação”<sup>57</sup>. É, pois, irrecusável que, pretendendo articular-se rigorosamente como teologia, nenhum discurso sobre a fé cristã pode prescindir de um discurso sobre Deus, como sua base e permanente horizonte de pensamento e de formulação. A questão de Deus é colocada, desse modo, no cerne da Teologia Fundamental, enquanto qualificação epistemológica de toda a teologia, quer do ponto de vista formal quer do ponto de vista material. “A teologia cristã perderia o seu conteúdo específico e, sobretudo, a consciência de verdade a ele ligada, se seguisse o conselho de Heidegger, de não falar sobre Deus no âmbito do pensamento”<sup>58</sup>.

<sup>52</sup> MG, 9.

<sup>53</sup> M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 45.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 18.

<sup>55</sup> MG, 12.

<sup>56</sup> MG, 13.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> MG, 13.

O mesmo se diga, embora por razões sensivelmente diversas, da própria filosofia, cuja concentração na questão do ser não poderá, em última instância, evitar a sua relação à questão de Deus. Mas, este percurso filosófico – mesmo que seja assumido segundo uma dialéctica interna ao pensamento lógico – cruza-se, inevitavelmente, com o percurso da religião. Mesmo que a filosofia pratique frequentemente a crítica da religião, isso não evita a convergência de ambas, precisamente na referência ao conceito de Deus.

Esta conjugação é que fundamenta a estreita relação entre teologia e filosofia. Segundo Pannenberg, essa seria a razão fundamentadora do papel da metafísica – filosofia que aborda a questão do ser, estendendo-a até à questão de Deus, segundo a tradição aristotélica, como se viu – no interior da teologia ou como sua parceira imprescindível.

Mas o teólogo de Munique, mantendo embora esta estrutura de relacionamento, apercebe-se claramente do seu limite, precisamente na medida em que se apercebe dos problemas de uma metafísica moderna da subjectividade e na medida em que se deixa influenciar pelo pensamento «historicizante» de Dilthey. Quanto ao primeiro aspecto, levanta claramente o problema: “Na realização da reflexão filosófica, deve mostrar-se, em que medida a ideia de Deus se torna suficientemente compreensível na base da subjectividade finita do ser humano e como produto seu, ou se também esta subjectividade, na reflexão filosófica, deve ser superada (*überstiegen*) e só a meta desta superação, no absolutamente uno, oferece a base de uma interpretação suficiente da experiência de Deus na religião”<sup>59</sup>. Segundo esta perspectiva, em si já superadora da metafísica subjectiva da modernidade, a teologia e a metafísica acabariam por se identificar.

O problema – que traz à reflexão o segundo aspecto acima referido – é se, com essa superação da subjectividade, não se dissolve a teologia numa metafísica do absoluto que não leva suficientemente em consideração a finitude humana e, por isso, a historicidade da experiência de Deus na religião. Ora, para Pannenberg, essa é a característica fundamental da teologia cristã. Parece, então, que a recuperação da superação metafísica da subjectividade, como recuperação da clássica tradição metafísica (defendida por Pannenberg, em consonância com o filósofo de Munique, Dieter Henrich<sup>60</sup>), conduziria a um novo distanciamento em relação à teologia cristã, distanciamento semelhan-

---

<sup>59</sup> MG, 17.

<sup>60</sup> Cf.: D. HENRICH, *Fluchtlinien*, Frankfurt a. Main, 1982.

te àquele que parece ter tentado a teologia transcendental da tradição católica<sup>61</sup>. Pannenberg coloca, por isso, a questão de se a orientação metafísica para o absoluto é realizável sem a sua relação e fundamentação na experiência histórica da religião. Repensar a possibilidade – em correspondência a uma necessidade – da metafísica, actualmente, implicaria repensar esta ligação entre conceito e história, o que implica pensar de modo novo a metafísica. “A dependência da reflexão e da reconstrução metafísica em relação à finitude e à historicidade da situação experiencial, que toma como ponto de partida, nunca pode ser superada, mas simplesmente esclarecida”<sup>62</sup>. E essa dependência é estabelecida precisamente pelo conceito de Deus e da sua revelação, o qual implica uma referência ao absoluto e, ao mesmo tempo, um enraizamento histórico. “O discurso explícito sobre Deus pertence, na filosofia, mais à filosofia da religião do que à metafísica, a não ser que a metafísica do absoluto, por seu turno, fosse ligada à filosofia da religião”<sup>63</sup>. Mas, levando em conta o que foi dito anteriormente e se, quando nos referimos à religião, estamos a falar em cristianismo, então, o discurso sobre Deus, no contexto do cristianismo, pertence à teologia, que não deixa de possuir, por isso mesmo, as características apontadas. Seria, portanto, metafísica teológica.

2. Ora, o «elemento» ou «categoria» que exprime a dimensão metafísica da teologia é precisamente o mesmo que exprime a dimensão teológica da metafísica: Deus como realidade absoluta, sentido primeiro e último de tudo. Por isso, a reflexão de Pannenberg concentra-se no conceito do absoluto. Esta complexa categoria é por ele abordada em diversas aproximações. Em primeiro lugar, por assim dizer, quanto à ideia de absoluto, em si mesma considerada; em segundo lugar, na relação dessa categoria com a categoria da subjectividade; em terceiro lugar, na sua relação à temporalidade.

O ponto de partida para pensar a ideia de absoluto, por inspiração na tração filosófica, é a ideia de infinito. Esta parece surgir, quando surge a própria ideia de finito. Esta implica a ideia de infinito, já mesmo para poder ser pensada, enquanto tal. Descartes terá sido quem, em

---

<sup>61</sup> Digo explicitamente «parece», porque a análise dessa perspectiva transcendental – como foi feita, a propósito de K. Rahner – revela tratar-se de algo mais complexo e mais estreitamente ligado à historicidade do que pode «parecer», à primeira vista.

<sup>62</sup> MG, 19.

<sup>63</sup> Ibidem.

primeiro lugar, mais exaustivamente explorou esta relação especulativa, pensando o infinito a partir da sua reflexão especular na própria ideia de finito. Schleiermacher desenvolveu esta relação, identificando o sentimento da relação entre finitude e infinitude precisamente como sentimento religioso. Mesmo a estética transcendental de Kant, na sua reflexão sobre o espaço e o tempo, não estaria longe desta relação entre finitude e infinitude. Assim sendo, o próprio pensamento da finitude conduz a uma superação de si mesmo, em direcção à ideia de infinito, como seu horizonte e pressuposto.

Ao passar da consideração do infinito para a consideração do absoluto, caminha-se na direcção da afirmação de características específicas do infinito. Em primeiro lugar, a ideia da sua absoluta independência – uma vez que a dependência de algo constitui um dos elementos da ideia de finitude. Um outro elemento implica que o absoluto não seja simplesmente transcendente em relação ao mundo (seria finito, em si mesmo), mas também imanente ao mundo. Por último, a ideia de absoluto implica que algo absoluto seja origem e fim de si mesmo. Nesse sentido, a ideia de absoluto deve superar a sua definição por relação a algo distinto de si (o finito, por exemplo), e atingir uma compreensão do absoluto como algo a partir de si e para si. A isso chama Hegel espírito (absoluto), inspirando-se no conceito cristão de Deus (trinitário), que permite pensar o absoluto como origem e fim de si mesmo, que se revela no outro de si, sem sair de si. A auto-consciência do espírito absoluto seria, assim, a manifestação máxima do próprio absoluto.

Este ponto de chegada, contudo, volta a encerrar o pensamento metafísico do absoluto na pura consideração lógica de um processo imanente ao próprio absoluto. Mas qual a relação desse absoluto com a história humana? Como compreender a presença do absoluto na experiência religiosa, sempre marcada por uma história particular? Não estaríamos, nos meandros desta metafísica pura, no interior de uma ideia de absoluto absolutamente distante do conceito de Deus, tal como se dá na experiência religiosa? E não implicará, essa distância, a impertinência da metafísica, por um lado, assim como a completa particularização e historicização do(s) conceito(s) de Deus?

Pannenberg procura fazer frente a estes problemas, através da abordagem da pertinência da ideia de absoluto para a constituição da subjectividade humana. Trata-se, neste contexto, de abordar a questão da verdadeira origem da subjectividade. Ora, se a ideia de absoluto, segundo Hegel, coincidia com a auto-consciência, o sujeito poderia ser pensado como absoluto – origem de si mesmo – na medida em que atinge a auto-consciência de si mesmo. “Com base na tese da auto-

consciência como «fundamento» e «verdade» de toda a consciência do objecto, toda a ideia do fundamento absoluto da subjectividade permanecerá, ao mesmo tempo, produto seu...<sup>64</sup>. Essa terá sido a perspectiva da filosofia moderna do absoluto, como filosofia do lugar absoluto da subjectividade, enquanto auto-constituente de si mesma.

Mas a crítica filosófica da modernidade já tem mostrado, à saciedade, que hoje é impossível pensar a constituição da subjectividade, sem os elementos próprios da psicologia evolutiva e sem os condicionamentos sociais. Assim toda a construção da identidade subjectiva é mediada por elementos não subjectivos, que permitem uma experiência do mundo e uma experiência de si. Auto-consciência pressupõe consciência do mundo, enquanto outro de si. “Para uma justificação filosófica actual da constituição da subjectividade, é incontornável a consideração da sua génese”<sup>65</sup>.

O problema levantado, neste contexto por assim dizer «pós-moderno», é o de saber se a constituição da subjectividade do indivíduo fica suficientemente esclarecida através “da apresentação da sua mediação no contexto social de vida, ou se necessita da superação (*Überstieg*) do contexto social de vida, para esclarecer, não só as raízes da identidade cultural de uma sociedade, mas também a constituição da subjectividade do indivíduo, com a possibilidade de se contrapor à sua sociedade, não apenas por motivos egoístas”<sup>66</sup>. Uma resposta positiva, no segundo sentido, só será possível, se a constituição da subjectividade – com todos os seus pressupostos – for colocada num horizonte absoluto, que só um pensamento metafísico pode formular.

Em vez de conduzir à ideia de absoluto como algo em si mesmo consistente e absolutamente independente do outro de si, o trajecto moderno tem a vantagem de exigir que “cada ideia do absoluto tenha hoje que se confirmar no facto de constituir, não apenas origem e plenitude do mundo, mas também fundamento constituinte e mais elevado bem da subjectividade”<sup>67</sup>. Mas, nessa modalidade, a ideia de absoluto coincide com a ideia de Deus, na religião. No caso da tradição judaico-cristã, esse pode ser o modo de descrever o conceito de Deus, como origem e plenitude do mundo, sendo ao mesmo tempo origem da própria subjectividade, enquanto auto-consciência do ser humano, como ente criado para a autonomia e a liberdade.

---

<sup>64</sup> MG, 35.

<sup>65</sup> MG, 45.

<sup>66</sup> Ibidem.

<sup>67</sup> MG, 46.

Partindo desta ideia de absoluto, incontornavelmente relacionada com o mundo finito e com a própria subjectividade humana, enquanto seu fundamento primeiro e último, levanta-se de imediato a questão da temporalidade desse absoluto, caso contrário não haveria possível relação com a finitude. Problema este que sempre ocupou a tradição filosófica e cuja resposta tendeu, preponderantemente, para uma contraposição entre ideia metafísica (intemporal e eterna) e temporalidade histórica (sujeita ao devir e à transformação). A primeira foi sendo expressa pelo conceito de substância e a segunda, de certo modo, pelo conceito de acidente, de que sobressai o conceito de relação. Numa metafísica concentrada na imutabilidade da substância, a temporalidade tornou-se objecto estranho. Nesse sentido, o ser – em geral e enquanto essência dos entes particulares – só poderia ser pensado como substância intemporal.

Mais uma vez, foi sobretudo a filosofia da historicidade que colocou em questão esta abordagem do ser sem pensar a sua relação com o tempo. Por influência de Dilthey, Heidegger terá sido quem mais longe levou a tentativa de voltar a pensar, em conjunto, o ser e o tempo, fazendo-o como pretensa superação da metafísica da substância – que identificou com a metafísica da presença absoluta, por isso, sem aceitação da temporalidade e do devir.

Nesta recuperação heideggeriana da questão do tempo, em relação com a questão do ser, Pannenberg sublinha sobretudo o papel aí desempenhado pelo futuro. De facto, se o processo do acontecer temporal não pode ser posto de lado na compreensão do sentido do ser – por isso, na elaboração de qualquer ontologia – então esse sentido só poderá ser compreendido a partir do final do próprio processo temporal, que é futuro. Esse será o sentido da exploração realizada por Heidegger, em torno ao *Dasein*, ao longo de *Sein und Zeit*. Neste caso concreto, o que permite a compreensão do ser do *Dasein* é precisamente a sua orientação para a morte, como sua plenitude ou final. Assim, a morte, como tempo futuro, é que permite a correcta compreensão do ser presente. Ainda neste caso concreto – que Heidegger extrapola para a compreensão do ser, pura e simplesmente – trata-se da compreensão da finitude, como modo de ser, que só é possível a partir da compreensão de um acontecimento futuro, precisamente a morte. Enquanto ser para a morte, o *Dasein* é finito, no seu ser ou na sua essência. Esta é, pois, marcada pelo tempo e a sua compreensão só no processo temporal é possível.

Ora, é nesta orientação específica para o futuro, interpretada por Heidegger como compreensão do horizonte finito do ser, que Pannenberg encontra limitações, que fazem com que a abordagem heideggeria-

na signifique um recuo em relação à análise da temporalidade realizada já na antiguidade, sobretudo na tradição platônica, pela pena de Plotino e de Agostinho. Segundo Pannenberg, estes pensadores desenvolveram uma metafísica em que o pensamento do ser se conjuga com o pensamento da temporalidade. E a compreensão do ser – que acontece na alma humana – é uma compreensão temporal, também orientada pelo futuro da plenitude desse ser. Mas, ao contrário de Heidegger, essa plenitude não é a compreensão do ser como finitude, mas implica a relação da temporalidade finita – compreendida no seu presente – à temporalidade infinita, ou seja, à eternidade.

Assim como o conceito de finitude, como se viu, implica a ideia de infinitude, para poder ser compreendido como tal, assim a compreensão da finitude do ser, no devir da temporalidade histórica, implica o horizonte da eternidade, como plenitude do tempo, que coincide com a plenitude do ser, isto é, com a totalidade de tudo o que é e da manifestação do seu ser.

É claro que essa eternidade – e a sua ideia ou conceito – não é acessível directamente ao presente, pois não está ainda presente, não se deu nem se dá ainda; dar-se-á no futuro. O futuro dessa doação marca, contudo, a possível, compreensão presente de tudo o que é e do seu sentido. E só na medida em que se orienta para esse futuro é que o presente possui sentido – por isso, só nessa orientação ganham sentido todos os entes particulares, que acontecem na particularidade dos momentos históricos. Também na relação da metafísica com a temporalidade, é imprescindível a ideia de absoluto ou de infinito, aqui formulada, sob o aspecto da temporalidade, como ideia de eternidade.

Apesar da crítica ao modo limitado como Heidegger conjuga o tempo com o ser, Pannenberg acolhe sem problemas a ideia da determinação da essência (do ser) a partir do futuro, interpretando-a como manifestação de que a realização temporal do ser – enquanto manifestação histórica ainda limitada – implica a compreensão daquilo que se dá (e do respectivo conceito ou essência) como antecipação do seu verdadeiro ser, ou do seu ser em plenitude.

3. É na sequência desta ideia e, portanto, como desenvolvimento especial da temática da temporalidade do absoluto, que Pannenberg apresenta um dos seus mais originais contributos para uma metafísica «pós-moderna»: o conceito de antecipação ou a função antecipatória do conceito. O teólogo parte, para as suas considerações, de uma abordagem rigorosamente conceptual, tal como é desenvolvida no próprio contexto da ciência. Assim, pretende tornar claro que o desenvolvimen-

to dos conceitos metafísicos não se distanciam da experiência histórica mas surgem da mesma. Como podem, contudo, apresentar pretensões de verdade, se aquilo que articulam no conceito não é uma realidade experimentável no presente, nem lógica nem empiricamente? Mesmo aí, não há grande diferença em relação a qualquer outra elaboração conceptual. É que o conceito limita-se a antecipar aquilo que representa. Do ponto de vista metafísico, isso significa que uma metafísica que deva ser levada a sério, “já não pode possuir o estatuto de uma fundamentação última do ser e do conhecer a partir de conceitos. O pensamento metafísico assumirá, antes, na relação com o seu objecto, a forma de uma reconstrução conjectural, que se distingue da verdade pretendida, mas que ao mesmo tempo se sabe como figura provisória dessa verdade”<sup>68</sup>.

Trata-se, pois, de um processo semelhante ao da formação de hipóteses, em ciência. Estas antecipam a experiência futura, mesmo quanto ao seu conteúdo. Mas a verdade da hipótese – que não passa de uma conjectura antecipadora – só se verifica com a confirmação da hipótese, por parte dessa experiência futura. E só no caso dessa verificação é que essa verdade estava já, de algum modo, presente na antecipação. No caso da não-confirmação – ou da confirmação do contrário – não havia, de facto, verdade alguma na hipótese pretensamente antecipadora.

A tradição filosófica ocidental conhece, desde sempre, esta ideia da antecipação do real, no conceito. Já o epicurismo e o estoicismo defendiam haver determinados conceitos que, embora se formem no desenrolar da experiência, já precedem de certo modo essa experiência, possibilitando o seu conhecimento. Kant aplicou esta dinâmica sobretudo à dimensão formal do conhecimento, que é antecipada no conhecimento *a priori*, no qual se determinam, precisamente, as condições do conhecimento pela experiência. Hegel, por seu turno, pretendeu superar esta distinção entre forma e conteúdo, levantando a possibilidade de antecipação do próprio conteúdo do conhecimento, até à sua manifestação na ideia absoluta, enquanto coincidência da consciência consigo mesma. É nesta linha que o tomismo transcendental da teologia e filosofia do séc. XX (sobretudo com Rahner e Lotz) irá acentuar o carácter antecipatório de todo o acto de conhecimento da realidade, no qual surge, como experiência transcendental, a experiência do próprio ser e, mais do que isso, da origem do ser. É claro que a perspectiva transcendental salientou, sobretudo e segundo uma longa tradição cristã já desde Agostinho,

---

<sup>68</sup> MG, 68.

a *presença* do horizonte transcendental no contexto da experiência categorial, enquanto que Pannenberg acentua o seu carácter *antecipador*, que em realidade adia essa presença para o futuro final. Em certo sentido, manifesta-se, nesta diferença, o pendor mais hegeliano que tomista da perspectiva de Pannenberg – o que tem consequências de peso, como veremos adiante.

De momento, interessa sobretudo compreender a dinâmica entre o conceito e a realidade conceptualizada, que é uma dinâmica articuladora de identidade e diferença. De facto, existe entre conceito e realidade certo modo de identidade, uma vez que a razão de ser do conceito e a sua verdade dependem da realidade a que se refere. Por outro lado, a realidade não se esgota nunca no seu conceito, pelo que a presença daquela na sua conceptualização está sempre marcada por uma diferença insuperável. Esta dinâmica de identidade e diferença parece coincidir, de facto, com a dinâmica da analogia que, nos seus diversos modos, pressupõe uma relação, ao mesmo tempo, de identidade e de diferença – implicando a analogia, precisamente, esse «ao mesmo tempo» e nunca o caminho da diferença *para* a identidade ou da identidade *apesar* da diferença.

Pannenberg acentua, nesta dinâmica, sobretudo a dimensão temporal, uma vez que a relação entre identidade e diferença é marcada pelo tempo. O que significa que a antecipação conceptual da realidade, tal como se vai realizando ao longo da temporalidade histórica, passa a fazer parte da própria «essência» ou do ser da realidade, sendo este impensável sem a temporalidade da sua realização. Por outro lado, a compreensão do sentido e significado da realidade, para nós, não é independente da inclusão do seu futuro, sobretudo enquanto *telos* ou finalidade, que determina o presente. Assim sendo, o processo histórico é inserido na compreensão metafísica do ser e do sentido do ser. O conceito de substância adquire, desse modo, novos significados. “As coisas seriam, assim, o que são, substâncias, por um lado, em retrospectiva, a partir do resultado do seu devir, por outro lado, no modo da antecipação da plenitude do seu processo de devir, da sua história”<sup>69</sup>.

4. Pannenberg aplica este esquema antecipador explicitamente ao conceito de Deus e ao seu papel na dinâmica entre realidade histórica e Reino de Deus. Ou melhor, tanto aplica este esquema antecipador – *proléptico* – ao contexto teológico, como se inspira neste contexto – so-

---

<sup>69</sup> MG, 78.

bretudo na dimensão escatológica da verdade teológica – para o aplicar à dinâmica conceptual geral, elaborando uma espécie de metafísica escatológica. Seja como for, para o nosso contexto importa salientar a sua aplicação ao conceito de Deus, enquanto conceito daquela “realidade que tudo determina” (*alles bestimmende Wirklichkeit*)<sup>70</sup>.

Antes de mais, é importante referir que, também para Pannenberg – muito à semelhança com o que vimos a respeito de Rahner – todo o discurso sobre Deus (assente no próprio emprego da palavra «Deus» no nosso discurso) implica a abordagem da “totalidade da realidade, sob a perspectiva daquela realidade que determina esta totalidade, no todo como nas suas partes”<sup>71</sup>, à qual chamamos, precisamente, Deus. O seja, a presença de Deus no nosso discurso torna, automaticamente, esse discurso um discurso metafísico, no sentido de abordagem da realidade, na dimensão do seu todo e na dimensão do seu fundamento primeiro e último. Se tivermos em conta que, ainda segundo Pannenberg, a teologia só o é, enquanto for “ciência sobre Deus”<sup>72</sup> e que “a verdade do cristianismo só pode ser discutida no contexto de uma ciência que tem como seu tema, não apenas o cristianismo, mas a realidade de Deus, à qual se refere a fé cristã”<sup>73</sup>, então essa fé cristã exige uma teologia que não pode ser menos do que metafísica – caso contrário, Deus não seria o seu horizonte de discurso e, por isso, não seria *teologia*.

Mas, aquilo que se discute na teologia é, precisamente, a verdade do cristianismo, isto é, a pertinência veritativa do seu conceito de Deus, enquanto realidade determinante e fundamentadora de tudo o que é. Ora, essa verdade, no contexto da realidade histórica que é o próprio discurso teológico, só pode ser antecipada, precisamente no conceito de Deus que habita a teologia. Porque se trata da verdade da realidade na sua totalidade, só no final da história essa totalidade será dada. Toda a teologia – no seu devir histórico – é, por isso, apenas antecipação, como aliás os outros modos de conceptualização, incluindo a metafísica filosófica. Pannenberg tira, daí, conclusões peremptórias: “A realidade de Deus só nos é dada em antecipações subjectivas da totalidade da realidade, em projectos da totalidade de sentido, pressuposta em todas as experiências particulares, que são, por seu turno, históricas, isto é,

<sup>70</sup> W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 2ª ed., Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1987 (1ª ed. 1973) (=WTh) 307.

<sup>71</sup> WTh, 305.

<sup>72</sup> WTh, 299.

<sup>73</sup> WTh, 299-300.

que se encontram expostas à confirmação ou à negação através do processo da experiência”<sup>74</sup>. Parece que, de modo definitivo, a experiência da historicidade penetrou na própria teologia, atingindo no cerne a sua noção de verdade e mesmo o conceito de Deus, como seu conceito fundamental. O seu carácter hipotético parece levar a historicidade e o seu devir verdadeiramente a sério, sem recusar, contudo, a sua dimensão propriamente metafísica.

5. Contudo, esta proposta levanta inúmeras questões. Em primeiro lugar, poderemos perguntar: se a verdade está na identidade plena final, enquanto abrangente da totalidade da realidade e daquela realidade que determina originariamente essa totalidade (Deus), como compreender a pertinência veritativa do conceito historicamente constituído? Não será, enquanto marcado ainda pela diferença em relação à realidade que evoca, um conceito fundamentalmente falso?

Ora, retomando a diferença de perspectivas, evocada anteriormente, será que a compreensão do conceito de Deus como conceito simplesmente antecipador – e nunca como forma de presença do seu verdadeiro conteúdo – leva esse conceito suficientemente a sério? Por um lado, levá-lo-á a sério no seu valor verdadeiramente absoluto ou não será esse absoluto apenas algo relegado para o final da história? Por outro lado, se assim for, será levada a sério a própria história – ou não será reduzida, enquanto pura antecipação, a mera hipótese, que não merece um compromisso de verdade?

Estas questões evocam, de novo, a relação entre identidade e diferença. Ora, se colocarmos Hegel como pano de fundo inspirador desta perspectiva, somos forçados a perguntar se o resultado ou plenitude deste processo não pretende, precisamente, anular a dinâmica entre identidade e diferença. De facto, no final do processo histórico não será absoluta a identidade entre conceito e realidade absoluta? A analogia deixaria, então de fazer sentido? Mas será possível, alguma vez, essa identidade final absoluta? Ou, pelo menos, sê-lo-á para a conceptualização humana? Será que, no final da história, quando a verdade do conceito for total e já não permitir diferenças analógicas de nenhuma ordem, ainda estaremos perante seres humanos históricos, ou perante seres trans-humanos e, por isso, tans-históricos?

Por outro lado, se a antecipação, no conceito presente, não é, de modo nenhum, a plenitude do conceito – podendo, por ser hipotético,

---

<sup>74</sup> WTh, 312-313.

ser mesmo falso – como teremos nós conhecimento da plenitude futura do conceito, ao longo dos particulares presentes históricos? Não será esse futuro uma ideia, tão fortemente reguladora quanto vazia, porque sem intuição (*Anschauung*)?

Mesmo que a perspectiva pannenberiana pretenda levar a história mais a sério do que terá feito a perspectiva transcendental, não pesará a influência de Hegel contra essa pretensão? Parece, de facto, que ela seja mais conseguida na tradição tomista, com a acentuação da real presença do futuro, nos momentos históricos em que ele se revela, por exemplo através do conceito. O adiamento da verdade da história para o seu final acaba por eliminar, tendencialmente, a pertinência veritativa do acontecer histórico, que apenas pode levantar hipóteses de verdade – nunca revelar a verdade, no seu presente.

Aplicando este esquema à teologia cristã, teríamos que considerar que a verdade de Deus, revelada em Jesus Cristo e, desse modo, presente no conceito cristão de Deus, é apenas uma verdade hipotética, antecipadora da verdade final de Deus e de tudo, apenas na medida em que vier a ser confirmada no futuro, na plenitude escatológica. O que significa que a adesão a essa verdade – e a constituição de uma ontologia a partir dela – seria uma simples conjectura, a ser confirmada ou negada pelo processo completo da história humana e pela revelação definitiva do próprio Deus. Mas, como compreender a dimensão absoluta e incondicional dessa verdade – aliás, incluída no próprio conceito de Deus – se apenas a ela nos podemos referir desse modo? Que distingue essa formulação de qualquer outra formulação hipotética, que assuma claramente o seu estatuto regional, provisório e relativo e que, por isso, tenha muita dificuldade em afirma-se como discurso sobre Deus, ou sobre o ser humano e sobre a história, na sua relação com Deus?

Numa outra dimensão do debate, eventualmente mais formal, será também importante partir da indicação de Pannenberg: “A teologia cristã deve, por isso, desejar e saudar o facto de a filosofia levar de novo a sério a sua grande tradição metafísica, como tarefa do pensamento contemporâneo”<sup>75</sup>. Mas não supõe essa perspectiva demasiado extrinsecismo entre teologia e metafísica? Não pode a metafísica (teológica) surgir do interior da própria teologia, e não apenas de uma filosofia prévia? Mesmo que essa filosofia seja legítima, até certo ponto, não implicará a possibilidade de uma teologia pós-metafísica precisamente a superação desse extrinsecismo, o que torna a teologia *capax metaphy-*

---

<sup>75</sup> MG, 9.

*sicae*, para além de uma metafísica previamente construída, com base na denominada pura razão.

E, possivelmente, só a teologia possui essa capacidade, que lhe é dada pela realidade que se dá no seu conceito central, o conceito de Deus. Porque só Deus pode tornar presente, na finitude relativa de um momento histórico, a plenitude da sua realização futura, abrangendo escatologicamente o passado, presente e futuro, porque ele – e só ele – é a presença da eternidade. Por isso, a acção de Deus em Jesus Cristo – porque se trata verdadeiramente de Deus – não é idêntica às outras antecipações humanas, nem sequer à antecipação conceptual. Mais do que mais um elemento na continuidade do tempo, rumo ao futuro eterno, trata-se de uma espécie de interrupção do tempo, qualitativamente diferente, que permite a presença, no presente, do futuro eterno, sem permanecer mera hipótese – mesmo que a relação do ser humano com essa presença esteja ainda marcada pela provisoriedade e, por isso pela possibilidade de fracassar. Mas o que se mostra – e, na sua luz, o ser que se nos revela – é a verdade do ser e o seu sentido, não mera antecipação hipotética e limitada dessa verdade. E se a metafísica é, em sentido pleno, a compreensão do sentido do ser, então só a teologia pode ser metafísica, em sentido próprio.

Então, o desafio central da teologia – que é o da metafísica – sobretudo como Teologia Fundamental, é precisamente o de pensar a possibilidade de doação do absoluto (incondicional) na historicidade e temporalidade da nossa situação humana e histórica. Esta situação passa a ser compreendida, não na sua limitação condicionada, mas, sem deixar de ser finita, na sua transparência para o infinito, o incondicionado que nela se dá.

## CAPÍTULO IV

# TRANSPARÊNCIA DO CONCEITO

Após o percurso pelas propostas até aqui estudadas, o desafio que permanece para uma Teologia Fundamental que pretenda questionar a verdade da própria teologia, enquanto *teo-logia*, é o de pensar o modo possível de articulação entre a dimensão absoluta do *Theos* e a dimensão histórica do *Logos*, sem que nenhuma delas elimine a outra. Como se tem vindo a esboçar, só o caminho da analogia é possível. Mas esse caminho exige ser repensado, sobretudo para que a dimensão do *Logos* seja assumida em toda a sua envergadura, o que implica a inclusão da sua estrutura temporal e corpórea. Assim, o logos da teologia, mantendo a sua envergadura metafísica, adequada a Deus e à sua incondicionalidade, é ao mesmo tempo e necessariamente um logos incarnado nos processos plurais do nosso devir e no acontecer corpóreo da nossa experiência. Como conjugar estas duas dimensões é, precisamente, o desafio lançado à teologia – o que confere, por isso, características específicas à metafísica teológica que aqui se pretende esboçar.

Em ordem a completar o nosso trajecto, parece-me que poderá ser fértil a abordagem de três propostas contemporâneas, que me parecem muito próximas umas das outras, embora com características muito próprias: trata-se dos pensamentos de Jürgen Werbick, de Jörg Splett e de Pierangelo Sequeri.

## 1. Jürgen Werbick

A recente proposta de Teologia Fundamental, avançada pelo teólogo de Münster Jürgen Werbick<sup>1</sup>, concentra-se em quatro «casos polémicos» (*Streitfälle*): Religião, Revelação, Redenção e Igreja. Com algumas variantes, esta proposta situa-se, pois, na tradição germânica das três *demonstrationes: religiosa, christiana* e *catholica*. Para o nosso caso, interessa sobretudo a primeira, abordada essencialmente como debate do que significa crer em Deus, no contexto das contestações modernas e pós-modernas. O conceito de Deus, assim como o respectivo papel na questão da identidade humana, é assim o ponto-chave de toda a discussão.

Como enquadramento desse debate, poderemos incluir a questão epistemológica da fundamentação da fé, enquanto fundamentação da sua verdade. Nesse sentido, Werbick dá continuidade – de forma crítica, como se verá – ao debate sobre a posição epistemológica assumida por Pannenberg, que por seu turno faz eco – embora de modo menos radical, pois enquadra essa posição num contexto claramente metafísico – de um conjunto de posições que fazem reflectir directamente, no interior da epistemologia teológica, certa epistemologia «débil» e «pragmatista» das ciências, em contexto dito pós-moderno.

Também Werbick assume que o debate epistemológico em torno à questão de uma fundamentação última da fé, ao assumir na teologia o debate interno à fundamentação e à metodologia das ciências, conduz a uma posição preponderantemente não-fundacionalista. Partindo do desafio de pensar razões para a fé, que permitam superar a sua redução a mera opção subjectiva ou contextual, confronta-se com os modos científicos de elaboração dessas razões. Por princípio, as razões científicas não podem fundamentar a decisão da fé, uma vez que se situam noutra nível. Mas a questão não fica assim eliminada, permanecendo a hipótese de outras modalidades de fundamentação racional que permitam considerar determinadas opções como mais fundamentadas que outras.

Ora, acontece que este processo de fundamentação se encontra, na perspectiva de Werbick, determinado, quanto à sua pretensão de «fundamentação forte», pela “radicalização moderna da questão da certeza”<sup>2</sup>. Esta conduziu, num processo inverso, a uma revisão das

---

<sup>1</sup> Cf.: J. WERBICK, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br.: Herder, 2000 (=GV).

<sup>2</sup> GV, 189.

próprias pretensões fundamentadoras, agora reduzidas à dinâmica do *trial and error*. Com base nesta metodologia, abdica-se de razões últimas para a verdade de qualquer afirmação ou posição, mantendo-se apenas o contínuo processo de fundamentação, como uma roda em movimento perpétuo.

Werbick é peremptório na sua avaliação da situação: “Tanto a fé como a teologia não parecem poder estabelecer amizade com esta desdramatização pragmática da exigência de certeza. Mesmo crentes e teólogos não fundamentalistas não aceitam, sem mais, despedir-se de um ideal de certificação, segundo o qual, razões motivadoras da fé só são consideradas racionalmente responsáveis, quando a irrecusabilidade que reivindicam perante a razão corresponda à seriedade última da decisão a realizar na fé, assim como à decisão definitiva que corresponde claramente à fé”<sup>3</sup>. Ou seja, recusa-se por completo uma epistemologia fundacionista que se limite à produção de hipóteses – ou interpretação das afirmações de fé como meras hipóteses – indefinidamente revisíveis, consoante critérios de uma metodologia científica própria. “Esta é claramente a exigência, que obriga a procurar argumentos taxativos: que a «opção» de fé, sem tais argumentos, poderia atribuir-se, simplesmente, ao querer do crente – em última instância, portanto, à sua arbitrariedade”<sup>4</sup>.

A fundamentação racional da opção crente pode ainda entender-se segundo a lógica da «aposta». Esta levaria, em primeiro lugar, a compreender que a argumentação racional não pode fornecer argumentos finais contra essa opção. Fica, portanto, em aberto a possibilidade de decisão, com pelo menos igual peso de razões, a favor ou contra a atitude e o conteúdo crentes. A este impasse, podem acrescentar-se, ainda, razões probabilísticas, que poderiam aconselhar a opção crente. Aceitar-se-ia, desse modo, a epistemologia pós-moderna que abdica de qualquer fundamentação última e, ao mesmo tempo, apontar-se-iam certas razões em favor da não arbitrariedade completa da decisão.

Mas, mesmo esta possibilidade não satisfaz Werbick: “Seria contraditório com a fé, não apenas o facto de lhe ser roubada a liberdade cognitiva, mas também aceitar que a sua certeza ficasse dependente do resultado de um cálculo de probabilidades. A fé não é, neste sentido, o desenvolvimento de uma hipótese e o apoiar-se nela, até que argumentos mais convincentes apontem a seu desfavor; a fé não é um as-

---

<sup>3</sup> GV, 190.

<sup>4</sup> GV, 191.

sentimento *passageiro*, mas, segundo a sua intenção, definitivo; é um «professar-fé-em» e não um «experimentar-com»<sup>5</sup>.

Permanece, por isso, a exigência de uma fundamentação última, na qual possa «assentar» a própria certeza crente. E não se trata, neste caso, de uma exigência do puro acto crente, por si mesmo – pois poderia, como acontece com muitas crenças, permanecer no estatuto epistemológico débil da mera hipótese ou até opção – mas de uma exigência resultante do conteúdo desse acto crente. É que se trata, aqui, de crer no sentido primeiro e último da existência, a que denominamos Deus. Ou seja, trata-se de profissão de fé em algo que nos interpela incondicionalmente e, por isso mesmo, não pode ser acolhido como mera hipótese de trabalho ou mesmo de existência. Neste sentido, a questão da verdade da fé supera a mera dimensão epistemológica – interior ao debate sobre a capacidade de apresentar razões últimas ou não para a validade do acto crente – e penetra numa dimensão propriamente ontológica, já que se refere ao fundamento de tudo, enquanto acreditado. Ora, esse fundamento, enquanto fundamento da própria verdade “*exige reconhecimento*”<sup>6</sup>, na sua dimensão absoluta ou incondicional; *exige-o*, mesmo que não *obrigue* a esse reconhecimento, salvaguardando assim a liberdade do acto crente. Toda a questão da autêntica fundamentação da fé terá que se articular no correcto equilíbrio entre liberdade crente e exigência absoluta.

Para clarificar o que significa esta articulação, como característica da fé em Deus – na qual, portanto, o conceito de Deus é tão central como o conceito de fé – Werbick conduz a sua argumentação, através de várias vicissitudes e por assumida inspiração em Emmanuel Levinas, até ao ponto nevrálgico do significado do “reconhecimento incondicional do outro”<sup>7</sup>. Partindo da relação ao outro como caminho de compreensão da própria identidade humana, Werbick começa por uma análise crítica da modalidade moderna de referência ao outro, como redução ao não-outro, num processo progressivo de auto-afirmação do mesmo, enquanto identidade humana.

A dialéctica da modernidade, enquanto dialéctica da auto-afirmação, é assim interpretada como uma dialéctica da mesmidade, na absoluta recusa da alteridade. Como base dessa dialéctica está, sem dúvida, a redução do pensamento e mesmo da interpretação da realidade

---

<sup>5</sup> GV, 199.

<sup>6</sup> GV, 205.

<sup>7</sup> GV, 81ss, esp. 95-97.

ao registo da univocidade. Nesse registo, qualquer manifestação de alteridade seria sempre e necessariamente uma contradição da mesmidade. Assim sendo, a identidade pessoal só será pensável em oposição à relação ao outro, na medida em que esse outro é sempre interpretado como negação da identidade própria. “Nesta relação, a verdade só pode ser aquela que se conquista e se impõe contra o outro – partindo da conseguida expulsão de tudo o que não deve ser, porque me coloca em questão, a partir do seu ser-outro, e por isso deve ser colocado em questão”<sup>8</sup>.

Esta dialéctica aplica-se a todos os níveis de relação do ser humano com o real. E como pontifica a univocidade de sentido, todos esses níveis são tratados do mesmo modo. Assim, a eliminação da alteridade como perigo que ameaça a identidade do sujeito estende-se até ao seu nível fundamental, aplicando-se ao próprio Deus, como alteridade primordial que, na sua qualidade de sujeito outro em relação aos humanos, eliminará a identidade livre dos humanos. A condução da construção da identidade à pura afirmação do mesmo contra o outro terá, pois, uma necessária consequência teológica. “O processo experimental da modernidade manifestou-se como gigantesco processo de recusa: como processo de recusa de tudo aquilo a que se deveria dar atenção, que se deveria aceitar e se deveria proteger, ao penetrar no reino da liberdade – como processo de recusa de condições irrecusáveis; por fim, como processo de recusa de Deus”<sup>9</sup>, precisamente enquanto condição das condições.

A esta pretensa verdade como auto-afirmação do mesmo contra põe-se a verdade como reconhecimento do outro. Esta outra perspectiva surge, precisamente, da própria dialéctica moderna, que conduz à percepção da impossibilidade de relacionamento inter-humano com base na pura afirmação de si contra o outro. “Nas condições da modernidade torna-se visível e compreensível que a verdade e o tornar-se verdade do ser humano em relação só podem acontecer, na medida em que aí acontece *reconhecimento*, reconhecimento *do outro*, como origem da minha liberdade...”<sup>10</sup>

Estamos, assim, perante uma compreensão analógica do real e mesmo da identidade do sujeito. Esta só é possível num processo de relação ou de correspondência – de analogia – com uma alteridade que é

---

<sup>8</sup> GV, 116.

<sup>9</sup> GV, 117.

<sup>10</sup> GV, 119.

origem da identidade própria. Assim sendo, identidade e alteridade não se anulam, univocamente, mas implicam-se, analogicamente.

Ora, é nessa dinâmica analógica que Werbick pretende conduzir a verdade do reconhecimento às suas últimas consequências – isto é, às suas condições metafísicas, porque universais, primeiras e últimas. À primeira vista, a dinâmica do reconhecimento, como fundamento da identidade humano – enquanto liberdade – é algo que acontece na pura comunicação inter-subjectiva, não propriamente ao nível metafísico. Porque a própria relação inter-humana comporta exigência incondicional, caso contrário é impossível salvaguardar o respeito pela alteridade, enquanto tal. A questão é clara e pertinente: “Não será a verdade do reconhecimento a da comunicação inter-humana? Não é a incondicionalidade aí presente a do próprio reconhecimento, de tal modo que a comunicação inter-humana – de modo distinto, é certo, do que acontece na teoria dos sistemas – assuma o lugar da relação religiosa com o incondicional?”<sup>11</sup> O desafio situa-se, pois, ao nível da análise da incondicionalidade do reconhecimento, no contexto da comunicação inter-humana. A esta questão central dedica Werbick dois capítulos do seu estudo: «A verdade do reconhecimento» e «Verdade, na relação com o absoluto». Para o assunto que aqui nos ocupa, estes capítulos podem ser assumidos como chave de leitura de todo o contributo do teólogo alemão.

O primeiro desenvolve-se segundo uma espécie de «método de imanência», abordando elementos de uma antropologia da comunicação, com base na categoria do reconhecimento. Antes de mais nada, mostra-se que o reconhecimento, como base da verdade inter-humana, exige confiança e esta, por seu turno, exige incondicionalidade. Mas será esta incondicionalidade garantida na pura relação inter-humana? A resposta a esta questão parece conduzir a uma inevitável ambiguidade. Se é verdade que a relação inter-humana – mormente aquela que denominamos de amor – exige o reconhecimento incondicional do outro, por si mesmo, o certo é que, se essa incondicionalidade for fundamentada na pura relação humana, ou o seu fundamento é cada sujeito da relação ou é a própria relação. No primeiro caso, o resultado seria a afirmação do eu como princípio absoluto da relação – e, nesse caso, regressaríamos à auto-afirmação moderna, que anularia a própria comunicação, muito mais ainda a comunicação amorosa. No segundo caso, significaria a absolutização de uma grandeza abstracta, à qual se subju-

---

<sup>11</sup> Ibidem.

garia a própria alteridade do outro, considerado em si mesmo. Ou seja, o absoluto do amor, em si mesmo, implicaria que a relação ao outro já não fosse relação de amor, pois esta exige que o outro seja amado por si mesmo, incondicionalmente.

O percurso imanente conduz-nos à mesma conclusão de Blondel: “O ser humano é uma promessa que ele próprio não pode realizar”<sup>12</sup>. Neste contexto concreto, a verdade incondicional do reconhecimento do outro é algo absolutamente fundamental para compreender a verdade do ser humano, como ser em relação. Mas a *incondicionalidade* dessa verdade não pode ser assegurada pelo próprio ser humano, no limite contingente da comunicação imanente. Assim sendo, o ser humano é colocado perante uma exigência absoluta, da qual reconhece não ser origem, mas da qual reconhece, igualmente, depender a sua existência como ser livre.

A relação do ser humano, enquanto ser contingente, ao absoluto, enquanto seu fundamento, é então a chave para analisar a fundamentação da fé cristã. Se o reconhecimento do outro, enquanto tal e por oposição a toda a redução do outro ao mesmo, através de processos de apropriação da alteridade, acaba por exigir a incondicionalidade desse reconhecimento – caso contrário, o eu seria colocado sempre como condição primeira de toda a referência ao outro – a incondicionalidade aqui exigida revela-se como algo impossível à pura imanência da relação inter-humana. Deus é compreendido, então, como condição da incondicionalidade da relação ao outro. Isso implica, evidentemente, a superação da pura imanência. De facto, a aplicação do nome «Deus» à condição da incondicionalidade do reconhecimento da alteridade do outro poderia apenas significar a nomeação de uma relação imanente, precisamente considerada como incondicional. Mas essa é precisamente a questão em jogo. Se a relação imanente não consegue, a partir de si mesma, justificar a sua incondicionalidade, a condição dessa incondicionalidade terá que ser transcendente à própria relação. Nesse sentido, «Deus» não é a penas o nome da incondicionalidade da interpelação do outro, mas o nome para a fonte primordial dessa incondicionalidade. E, enquanto condição de uma incondicionalidade, é ela própria necessariamente incondicional.

A questão que se levanta de seguida está ligada com o estatuto dessa condição transcendente. Será ela apenas uma condição transcendental, sobretudo se a compreendermos no sentido kantiano? Ou

---

<sup>12</sup> GV, 140. Cit. a partir de: K.-H. WEGER (ed.), *Religionskritik*, München 1976, 44.

seja, tratar-se-á de um nome para uma dimensão da própria incondicionalidade que, sendo transcendente a essa mesma incondicionalidade, não passa de uma condição *a priori*, de uma ordem – ou ideia reguladora, puro princípio – que não abandona a pura abstracção das condições desse género? Será que apenas poderemos entender a nomeação de Deus ao nível da condição abstracta de uma incondicionalidade relacional concreta? Ou pretende o nome «Deus» referir-se a alguém que, sendo condição da incondicionalidade da relação interpessoal, é ele mesmo já em si de ordem pessoal, a única que possibilita uma relação com o estatuto da liberdade humana – e não simplesmente da ordem impessoal da necessidade transcendental?

A dimensão pessoal da incondicional condição da incondicionalidade da relação inter-humana pode tematizar-se, na medida em que a compreendemos na dimensão da promessa. Ou seja, a realidade, na sua globalidade e na dimensão última do seu sentido, torna-se compreensível e aceitável quanto à sua incondicionalidade, na medida em que, através de processos históricos concretos, somos atingidos pela inter-pelação incondicional do Deus pessoal, que é ao mesmo tempo uma promessa incondicional de futuro.

Assumindo uma posição semelhante à de Pannenberg, Werbick defende a possibilidade de uma dimensão metafísica da teologia, enquanto referência a uma dimensão absoluta, mas interpreta-a segundo o estatuto da hipótese. Diferentemente de Pannenberg, como vimos, assume que as afirmações de fé não possuem, em si mesmas, mero carácter hipotético. Segundo ele, “a teologia fundamental serve a livre certificação na fé, na medida em que procura legitimar o sim da fé como assentimento a algo que seja incondicionalmente digno de ser afirmado e, por isso, não susceptível de ser relativizado”<sup>13</sup>. Mas, precisamente o processo de legitimação é que conduz à distinção entre a afirmação incondicional – não hipotética – e legitimação dessa incondicionalidade – a qual é, de facto, hipotética, dada a orientação do fundamento para um futuro absoluto, ainda não dado: “A teologia fundamental argumenta hipoteticamente em favor da assertividade daquilo que é afirmado na fé – pela qual, precisamente, não é afirmado como meramente hipotético”<sup>14</sup>. Ou seja, a fê assenta numa dimensão própria de incondicionalidade; a legitimação dessa incondicionalidade é que possui carácter hipotético e, nesse sentido, só é incondicional na sua orientação para o futuro.

---

<sup>13</sup> GV, 223.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

Desta orientação para o futuro – ou, noutro sentido, desta orientação escatológica e utópica – retira Werbick conclusões muito próximas às da teologia negativa. De facto, se a fundamentação da incondicionalidade é algo, em realidade, ainda não dado – Werbick nem sequer recorre ao conceito de antecipação, como Pannenberg – então, no presente, apenas se pode considerar a não-doação da fundamentação, ou melhor, a sua doação como algo não-dado – à semelhança da ideia de utopia. Em última instância, estamos perante um processo de fundamentação que repete os problemas de qualquer dialéctica negativa, pois apenas pode pensar o fundamento, na medida em que ainda não nos é dado – como ausente e, nesse sentido, também como desconhecido, ou mesmo como incognoscível.

É verdade que Werbick admite uma certa modalidade de fundamentação última, por isso também admite a dimensão metafísica de toda a teologia. Mas mantém o cepticismo em relação à capacidade de desenvolver uma argumentação em que essa dimensão metafísica possa ganhar corpo concreto. Também é certo que nenhuma argumentação fundamenta – no sentido de «dar origem a», ou mesmo de «produzir» – a validade última e incondicional de seja o que for – também não da fé. Mas compete-lhe mostrar – tornar iconicamente visível – essa validade última, mostrando a sua possibilidade e a sua realidade. Por isso, não se limita a mostrar a sua hipótese, desfazendo suspeitas contra ela, mais uma vez, agora epistemologicamente, numa perspectiva demasiado negativista. Toda a argumentação, no sentido de mostrar (e, desse modo, demonstrar) a necessidade de um reconhecimento incondicional do outro, é já um modo de mostrar positivamente o valor incondicional da verdade que interpela. Se a opção de fé implica a afirmação de algo como incondicional, como poderá a argumentação sobre essa fé – e sobre a sua incondicionalidade – prescindir de conseguir mostrar essa incondicionalidade – mesmo que claramente assuma que não é a argumentação que a cria (pois, nesse caso, já não seria última, incondicional)?

No fundo, trata-se de compreender o pensamento argumentativo da fé – e o conceito de Deus, aí acolhido e pensado como base dessa argumentação – como ícone da incondicionalidade de Deus. O «largo fosso» entre a argumentação epistemológica, o conceito que lhe dá corpo e a realidade incondicional que a interpela, mesmo sem se correr o risco de eliminar as diferenças, deverá poder ser superado, caso pretendamos que a interpelação de Deus, no conceito, e a resposta de fé, não sejam realidades de tal modo trans-humanas que nunca poderiam atingir verdadeiramente a liberdade do ser humano concreto, que pensa

também inter-subjectivamente. Nesse sentido, a fundamentação da fé, no sentido metafísico que pode assumir, se partirmos do impulso interpessoal dado por Werbick, deverá avançar, mais profundamente, em direcção à sua possibilidade concreta, no interior de todos os limites que, evidentemente, as circunstâncias históricas lhe colocam. É este o desafio a que explicitamente pretendem responder as propostas seguintes.

## 2. Jörg Splett

Nos sentidos apontados por von Balthasar – relativamente à dimensão da *glória* – por Pannenberg – sobretudo relativamente à dimensão do incondicionado – e mesmo por Werbick – quanto à compreensão da relação à verdade como referência a uma interpelação absoluta – também a preocupação central do filósofo alemão Jörg Splett, relativamente à filosofia, é precisamente evitar que esta abdique das questões fundamentais, as «grandes questões» ou “questões nucleares”<sup>15</sup> (*Kernfragen*), na sua nomenclatura. Nesse sentido, parece-nos que este filósofo subscreveria completamente a afirmação do teólogo suíço, de que o “cristão é aquele ser humano que tem que filosofar, devido à sua fé”<sup>16</sup>; e, mais do que isso, que deve filosofar ao nível da metafísica, enquanto pensa salvaguardando a admiração originária, que desse modo se instaure e que por nada deve ser eliminada.

Mas, para além disso – já que o nível metafísico coincide com o ponto de chegada da sua proposta, com vários pontos de partida e outros pontos intermédios – Splett recorda-nos, antes de mais nada, que a primeira consequência da desistência da filosofia, em relação às questões nucleares, seria a própria crise da filosofia, actualmente constatável aos mais diversos níveis, inclusivamente no campo sócio-político, reflectida também no mundo académico. A redução da filosofia a questões secundárias – do âmbito, quando muito, da filosofia das ciências e da filosofia prática, ou então da história da filosofia – implicaria, para além da correspondente não-pertinência humana do pensar filosófico, uma completa arbitrariedade desse pensar.

De facto, em jogo está uma clarificação da distinção fulcral entre pensamento da não-necessidade e pensamento da arbitrariedade

---

<sup>15</sup> Cf.: J. SPLETT, *Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe*, Frankfurt a. M.: Knecht, 1996, 57ss (=DvG).

<sup>16</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit III*, 974.

(*Beliebigkeit*). Para superar a arbitrariedade do pensar humano – que ficaria assim arbitrariamente dependente da arbitrária vontade individual subjectiva, ou da vontade colectiva das ideologias – não basta a afirmação naturalística de uma necessidade predeterminada, pois essa eliminaria a própria vontade livre, como tal (e, por isso, a própria noção de pessoa humana). Assim sendo, só o pensamento da (natural) não-necessidade dos entes e do ser, salvaguardando a sua gratuidade e mantendo, por isso, espaço para a liberdade, pode também superar a redução arbitrária, pois essa não-necessidade situa-se ao nível das tais questões nucleares do pensamento, que nos abrem o espaço do ab-soluto ou incondicionado – do não-dependente das circunstâncias ou condições, que transformam tudo o que acontece, ou em deterministicamente necessário ou em circunstancialmente arbitrário.

Ora, segundo Splett, a renúncia às questões fundamentais – por isso, a crise da filosofia contemporânea – prende-se precisamente com a pretensa superação moderna e pós-moderna da metafísica. Para analisar o que se passa, o autor parte de uma definição de metafísica, que nos poderá ser de grande utilidade. A metafísica, precisamente enquanto a «filosofia primeira» da tradição aristotélica, questiona, para além da pura manifestação, o próprio «ser-o-quê?» de tudo o que é. “E isso não apenas em sentido concreto ou vivencial-pragmático, mas pelo ser-o-quê (*Was-sein*) originário e mais geral, pela sua autêntica essência... A filosofia é a questão por tudo aquilo que é, enquanto tal, e por o que é o «é»”<sup>17</sup>. Ou seja, a metafísica é essencialmente ontologia (fundamental), enquanto discurso sobre tudo aquilo que é, no seu ser-assim, e sobre o próprio ser, enquanto tal. O nível do seu discurso é, por isso, o nível do originário e do universal.

Ao mesmo tempo, a pergunta pelo originário, na sua universalidade, implica a colocação da questão do fundamento (*Grund* = fundamento, razão de ser) e, ao mesmo tempo, do fundamento primordial e universal: o primeiro princípio de tudo o que é e do próprio ser. Significando «princípio» “aquilo, a partir do qual algo é, devém ou é conhecido”<sup>18</sup>. Segundo a tradição grega, esse primeiro princípio seria a divindade. Logo, a metafísica acaba por coincidir, no seu termo, com a *teologia* – ou melhor, como prefere Marion, com a *teologia*, já que o termo corresponde à relação grega com a divindade, mais do que à

---

<sup>17</sup> DvG, 59.

<sup>18</sup> Ibidem.

relação com Deus, mesmo que não seja necessário considerar as duas abordagens como alternativas absolutas.

Ora, as críticas filosóficas da metafísica interpretam esta abordagem fundamental da realidade como abordagem «fundamentalista», isto é, como eventual afirmação absoluta e intolerante de uma modalidade de verdade – segundo o primeiro princípio ou fundamento – originando, assim, “pretensões terroristas de verdade”<sup>19</sup>, por imposição dessa verdade absoluta a todos, uniformemente. E as críticas teológicas pretendem afastar essas pretensões absolutas, em nome da autonomia da fé e, por essa via, da salvaguarda do mistério, pretensamente nunca abarcável num conhecimento sobre os fundamentos mais originários e universais de tudo o que é e do próprio ser.

Seguindo de perto a leitura de Maurice Blondel, Splett compreende este final da metafísica – que se manifesta, sobretudo, nestas duas modalidades críticas – como um processo a que a própria história da filosofia, concentrada em si mesma, terá conduzido. Já a filosofia grega surgia com a pretensão de um conhecimento total e auto-suficiente de toda a realidade, que a opunha, como verdade, até mesmo à mitologia, como mentira. Esta “auto-suficiência divina”<sup>20</sup> da filosofia, como metafísica – embora ainda sem esse nome – deu-lhe dimensão propriamente religiosa (ou teológica, no sentido mais vasto do termo), o que deixa perceber melhor a concorrência assim originada, não só com o mito anterior, mas também com a própria fé cristã, que não teve problemas em se apresentar como a verdadeira filosofia, sobretudo pela pena dos primeiros apologetas e dos teólogos/filósofos da Escola de Alexandria. O que não significa que a fé cristã tenha simplesmente assumido o questionamento e as respostas da filosofia grega. Significa, antes, que alargou os horizontes e possibilitou uma colocação da questão e tentativas de resposta que recorrem a outros fundamentos, a que costumamos chamar teológicos, em sentido estrito – o que abrirá precisamente a possibilidade de falar numa metafísica especificamente teológica, como veremos (a qual coincide, num certo sentido e embora não totalmente, com aquilo que Jörg Splett considera ser a «filosofia cristã»).

Desta transformação antiga, produzida pelo cristianismo, resultam as modalidades da metafísica medieval e moderna. A primeira conseguiu

---

<sup>19</sup> DvG, 60.

<sup>20</sup> DvG, 61. Cit. de M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, Paris 1956, 55.

manter – de modo mais ou menos claro, consoante as tendências – certo equilíbrio entre uma razão suficientemente autónoma e a obediência a uma revelação divina, de tal modo que não se considerava que houvesse oposição, nem sequer uma distinção radical entre ambas. Assim, o pensamento metafísico influenciado pelas perspectivas da revelação cristã não era por isso tido por menos filosófico, antes pelo contrário, implicava a expansão da filosofia à sua própria plenitude (não conquistada, mas gratuitamente dada).

Tal horizonte de plenitude, que a razão medieval, iluminada intrinsecamente pela fé – ou a fé, iluminada pela sua própria racionalidade, que coincidiria com a racionalidade universal humana – sempre afirmou (apesar de certos momentos de crise, como no caso do nominalismo), continuou a ser o horizonte da modernidade, que nisso não se distancia muito da Idade Média. A principal diferença prende-se com o facto de a modernidade explorar os esboços medievais de uma razão autónoma, plena em si mesma, sem recurso à revelação (ou à fundamentação teológica, em sentido genérico). Esta razão dita puramente natural não abdicou, contudo, das suas pretensões absolutas e totalizantes – apenas as juntou às pretensões de absoluta auto-suficiência, sem a naturalidade e a inserção cósmica da antiguidade. A nova razão absoluta passa a ser, sobretudo, a universal razão subjectiva. “Daí a específica pretensão absoluta e totalizante da modernidade, em ondas de tentativas de pensamento universal, que se auto-superam constantemente”<sup>21</sup>.

O problema é que esta pretensão universal e absoluta do pensamento moderno, enquanto filosofia autónoma, fracassou – tal como salientam Blondel (pensando em Espinoza) e Splett (pensando em Hegel). Fracassou devido ao próprio zelo metódico-crítico da filosofia, que já tinha dado sinais desse fracasso com Francisco Sanches e com Descartes, mas que atingiu forte clarividência da situação sobretudo com o Kant da crítica da razão pura (que pode ser lida, no nosso contexto, como crítica da pura razão [teórica]).

É desse fracasso que brotam os programas – num certo sentido, «pós-modernos» – de auto-limitação da filosofia, criticando sobretudo a sua pretensão metafísica. O que sobra dessa auto-limitação pode significar, como se viu, a própria eliminação progressiva da filosofia, enquanto tal; ou pode significar um outro modo de a elaborar, que não abdique das referidas questões fundamentais, mas que as coloque e aborde de outro modo. Nesse sentido, Splett lê a situação filosófica actual segundo

---

<sup>21</sup> DvG, 62.

duas modalidades: ou na insistente manutenção da absoluta autonomia – ou autarquia – da filosofia, vendo-se contudo obrigada – precisamente por isso e como resultado do seu trabalho auto-crítico – a abdicar das questões – e das respostas – fundamentais; ou então na reelaboração da sua posição no conjunto dos saberes, sobretudo na sua relação com a teologia. No primeiro caso e como vimos acima, encontramos as limitações da filosofia a certas questões particulares (ciências, política, história, etc.), ou então a sua resignação ao puro questionar, sem que com isso se possam vislumbrar sequer vestígios de qualquer resposta. No segundo caso, a filosofia assumiria características dialógicas, o que implicaria a capacidade de escutar. Mas, a esse nível, a metafísica, para além da sua dimensão irrecusavelmente questionante, assumiria uma dimensão «escutante», o que lhe possibilitaria acolher uma revelação que a interpelasse – e lhe possibilitasse dizer algo com sentido, a propósito do próprio sentido universal primeiro e último dos entes e do ser. Mas o seu fundamento seria não propriamente lógico, nem empírico, nem sequer dialéctico, mas sim histórico-pessoal: a sua capacidade de ser, ao nível mais profundo da sua essência, faria da metafísica uma resposta, sempre em processo, que correspondesse a uma interpelação pessoal, numa história humana particular.

Isso não significaria qualquer dominação heterónoma do pensamento, mas sim a condução do mesmo ao seu limite máximo. Limite esse que superaria as referidas limitações à necessidade – natural ou conjuntural, segundo a modalidade pragmático-funcionalista – ou à pura arbitrariedade, seja de um destino desconhecido e anónimo, seja de ideologias ou mesmo de caprichos individuais. Se o ser humano, enquanto pessoa, é irreduzível tanto à necessidade como à arbitrariedade, então só uma caracterização sua como «animal metafísico» lhe pode fazer justiça. E essa caracterização implica o seu exercício, do ponto de vista reflexivo e crítico.

O pressuposto desta afirmação da metafísica é, no contexto do pensamento de Splett, a própria experiência metafísica, como abertura para algo que se mostra ou que «fala», implicando a atenção – ou a devoção (*Frömmigkeit*) – do pensamento. Tal acontece, sobretudo, quando o pensamento percorre o caminho das “questões do fundamento e das causas”<sup>22</sup>. Essa é a função, segundo Splett, das «provas da existência de Deus». Não se trata, de facto, de demonstrações lógicas ou empíricas, que terminem numa afirmação apodíctica da existência de Deus. Trata-

---

<sup>22</sup> DvG, 75.

se, isso sim, de uma «mostração», através do pensamento, daquilo que se manifesta como fundamento de tudo, que é ao mesmo tempo pensado como condição de possibilidade do ser, dos entes e do próprio sentido. Assim, aquilo que se dá a ver e a ouvir – e que instaura a possibilidade de uma metafísica dialógica ou de resposta ao que se dá – é precisamente o fundamento do que se pode pensar, enquanto Deus.

Tal fundamento não aparece, contudo, directamente, senão na própria ideia ou mesmo no caminho da fundamentação. Quer pensemos ontologicamente – no âmbito do ser e do seu sentido – quer eticamente – no âmbito do dever-ser ou do dever-fazer, como imperativo interpelador do ser humano – estamos abertos à manifestação do fundamento. Nesse sentido, o acto metafísico fundamental – enquanto acto teológico de pensar Deus como fundamento primeiro e universal e de pensar esse fundamento como Deus – não é simplesmente passivo (pois não seria acto, em sentido estrito), nem simplesmente activo (pois não faria justiça ao que se manifesta como fundamento), mas sim, para utilizar a terminologia de Splett, *medial*.

Atingimos, aqui, o núcleo do pensamento do filósofo alemão, relativamente à possibilidade da “experiência de Deus no pensamento”<sup>23</sup>, precisamente enquanto *experiência metafísica*. O pensamento – ou o *conceito*, se concentrarmos a actividade pensante no seu elemento central – não é pura passividade que *reflecte* uma realidade que lhe é exterior, nem é pura actividade que *produz* essa mesma realidade. A actividade pensante – mesmo enquanto conceptualização – é um modo de *atingir* a realidade pensada que, ao mesmo tempo, é um *deixar-se atingir* por essa realidade. No caso que nos ocupa, o pensamento metafísico do fundamento é uma compreensão conceptual desse fundamento, que é ao mesmo tempo um ser-compreendido/interpelado pelo próprio fundamento (“*ergreifendes Sich-Ergreifen-Lassen* ou *sich ergreifen lassen-des Ergreifen*”<sup>24</sup>).

A importância desta compreensão medial da experiência metafísica prende-se com dois elementos: é que a actividade conceptualizante não é uma actividade objectivante, que domina o seu objecto, na medida em que o origina, no sentido da actividade idolátrica analisada por Marion; mas também não é uma actividade meramente negativista,

---

<sup>23</sup> Título de uma das suas mais conhecidas obras: J. SPLETT, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*. 3ª Edição, Freiburg i. Br: Karl Alber, 1985 (=GD).

<sup>24</sup> DvG, 73.

que nada reflectisse do próprio fundamento, o qual se limitaria a ser o totalmente outro do próprio pensamento e do próprio conceito. Este, pelo contrário, pode tornar-se em real mediação daquele, precisamente na medida em que se realiza em abertura ao que se manifesta. Nesse sentido, o pensamento conceptual – enquanto experiência metafísica – seria um processo icónico, que faria do conceito do fundamento – do conceito de Deus – um ícone, no pensamento, do próprio Deus que a esse pensamento se revela.

A isso corresponde a própria modalidade do pensamento metafísico, enquanto argumentação. O seu ponto de partida é a afirmação, que comporta dois elementos: a afirmação, enquanto tal, e a pretensão de que essa afirmação seja verdadeira. Não se trata, portanto, de mera expressão de opinião subjectiva, nem de mero ponto de vista pessoal ou colectivo – de acordo com as coordenadas de uma cultura. Mesmo que tudo isso possa estar incluído, uma afirmação metafísica é uma afirmação com pretensão de verdade. Não como afirmação do próprio ponto de vista ou da própria subjectividade, mas na consciência – nos dois sentidos do termo, um gnoseológico e um ético – de que, ao afirmar algo com pretensão de verdade, se corresponde à exigência da própria verdade, que é, antes de mais, a exigência de se ser verdadeiro, dizendo que é aquilo que é e que não é o que não é.

Esta exigência da verdade, porque não é assumida como afirmação absoluta da subjectividade própria, inclui a capacidade – e mesmo a vontade – de sujeitar a afirmação à prova do confronto com outras afirmações, através do desenvolvimento de argumentações. Sendo que o critério da prova não é a circunstância pragmática da afirmação, mas a própria «luz» da verdade. Esta exige, contudo, a liberdade na sujeição à sua própria exigência e a noção de que, qualquer afirmação é sempre relativa à própria verdade e não ao sujeito que a afirma.

“Sendo assim, a argumentação filosófica não pode pretender, nem convencer (*überreden*) retoricamente («sostificadamente»), nem «obrigar» (segundo a modalidade formal ou empírica da ciência). No argumento metafísico não se trata, propriamente, de relações imanentes ao mundo, mas sim do todo e da auto-superação do todo no seu fundamento. O pensamento não pode ser, aqui, restritivo (*stringent*) = limitante (*bindend*), uma vez que, neste impulso, é precisamente «liberto» (*entbunden*). Mas deve ser rigoroso (*streng*)”<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> DvG, 70-71.

Esta liberdade instaurada pelo próprio pensamento metafísico permite-nos compreender a afirmação sobre a totalidade da realidade, quanto ao seu fundamento, como *interpretação* livre, isto é, como hermenêutica histórica. Nisso, a afirmação metafísica pode ser considerada “acto de fé” (*Glaubensvollzug*)<sup>26</sup>. Porque é nesse contexto «crente» primordial que a interpretação da realidade e do seu sentido se torna não-necessária, isto é, exige uma decisão do intérprete. E, ao mesmo tempo, tratando-se de uma interpretação do sentido primeiro e último de toda a realidade, representa um pensamento preocupado com os fundamentos, as razões de ser – e não simplesmente rendido à arbitrariedade dos factos. Assim se verifica não haver oposição – antes mútua referência – entre fundamento e não-necessidade: trata-se de compreender o fundamento da própria não necessidade de tudo aquilo que é e de perceber a própria não-necessidade dessa mesma percepção, que permanece uma opção livre – nem por isso menos rigorosa e com menos pretensões de verdade.

Ao contrário de se tratar de um pensamento que desenvolve “estratégias de imunização”<sup>27</sup>, é um pensamento que assume a sua própria “debilidade”<sup>28</sup>, estando por isso constantemente exposto ao trabalho da disputa argumentativa. Mas não se trata de uma debilidade de abdicação das suas possibilidades de verdade, senão antes da própria força resultante dessa debilidade: é que o fundamento da sua fraqueza é a própria força da transcendência do seu fundamento.

Ora, esse fundamento transcendente envia-nos, como vimos, para o conceito de Deus – ou melhor, o próprio conceito de Deus é que nos envia para a compreensão desse fundamento. Assim sendo, a experiência de Deus pode ser assumida como único fundamento do pensamento metafísico, enquanto interpretação de toda a realidade, relativamente ao seu fundamento originário. Mas será possível essa experiência?

Na referida obra *Experiência de Deus no pensamento*, Splett desenvolve a sua perspectiva sobre o que pode significar essa experiência transcendental, como experiência metafísica, sem deixar de ser verdadeiramente experiência, enquanto relação à realidade. O elemento central da experiência metafísica, interpretada como experiência de Deus, é a sua dimensão *medial*. Porque Deus não é um «dado» da experiência, Splett é peremptório ao afirmar que “não pode haver experiência de Deus intuitiva

---

<sup>26</sup> DvG, 71.

<sup>27</sup> DvG, 72.

<sup>28</sup> DvG, 71.

e imediata, nem de Deus como o primeiro conhecido, nem de si mesmo, no espelho do mundo ou do ser humano”<sup>29</sup>. Se reduzirmos o conceito de experiência a essa imediatez intuitiva, então temos que reconhecer a completa impossibilidade da experiência de Deus – que equivale à completa impossibilidade da (experiência) metafísica. Mas é essa redução da experiência que é aqui precisamente contestada, já em nome da própria experiência, uma vez que nenhuma das suas modalidades se dá de modo imediato: “Não há nenhuma experiência, na qual algo não seja experimentado *como* algo. Neste sentido fundamental, não existe nenhuma experiência absolutamente «irreflectida»”<sup>30</sup>. Ou seja, qualquer modo de experiência está já enquadrado numa leitura de sentido, que é por isso sempre já mediação do acesso ao real. Mantendo essa relação ao real – no sentido da «afirmação realista» da metafísica e da teologia – afirma-se contudo uma relação sempre já mediada numa interpretação. “Ver Deus, «tal como ele é», significa vê-lo, tal como ele é para quem o vê, tal como ele se lhe *manifesta*. Não existe um conhecimento imediato, apenas medial”<sup>31</sup>.

Podemos, então, dizer que toda a experiência vai acompanhada das suas condições de experimentabilidade, das quais a primeira é o próprio ser, para além do mundo e do sujeito da experiência, assim como do horizonte interpretativo de cada realidade experimentada. A essas condições primordiais da experiência – sempre dadas em cada experiência real, mas não imediatamente acessíveis – podemos denominar dimensão transcendental da experiência. Experiência transcendental seria aquela modalidade de experiência que tematiza, isto é, que torna explícitas essas condições primordiais de toda a experiência, nela implicitamente presentes.

Neste contexto, é elucidativo o recurso à tradicional metáfora da *luz*. De facto, não se pode dizer que a luz seja visível, enquanto tal, mas sim que torna visível. Ela é que possibilita que se manifeste aquilo que é. Por isso, a modalidade da experiência da luz terá que ser diferente da experiência de tudo aquilo que é iluminado por essa luz – diferente mas não separada ou independente: nem o que é iluminado o é independentemente da luz, nem a luz pode ser «vista» independentemente daquilo que é iluminado.

O ponto de partida dessa dimensão da experiência é a experiência dos “entes: coisas, pessoas, relações. Nesta experiência, contudo,

<sup>29</sup> GD, 33.

<sup>30</sup> GD, 35.

<sup>31</sup> GD, 34.

dá-se o seu fundamento (abismo) [(*Ab*)*Grund*], que é simultaneamente experimentado<sup>32</sup>. Ao que é experimentado em tudo o que experimentamos, podemos chamar-lhe o sentido de tudo, o *logos* do que é (*on*), o que faz de cada experiência sempre uma experiência ontológica.

Pela via dessa experiência do sentido, é que experimentamos as realidades fundamentais da verdade e do bem. Mas, mais do que isso, podemos também experimentá-las como uma exigência universal: a exigência de dizer a verdade, de fazer o bem. Ora, essa exigência universal está para além da distinção entre universalidade e particularidade: trata-se de uma exigência incondicional. Por isso, é ao mesmo tempo universal – não condicionada por circunstâncias particulares – e particular – pois manifesta-se/dá-se apenas em situações particulares. Desse modo, o absoluto torna-se experimentável – sem deixar de ser absoluto, uma vez que este só é experimentável na sua mediação.

Nesse sentido, corresponder – na experiência – à experiência do absoluto é, antes de mais, corresponder à verdade e à bondade do que se manifesta. Esse é o primeiro – e básico – nível da vivência histórica da interpelação do incondicional. É nesse nível que se insere a própria actividade científica – mas também a acção quotidiana e as suas exigências éticas.

Mas a tematização do incondicional – enquanto luz que ilumina o que se manifesta – vai mais longe. O nível propriamente metafísico surge daquela “reviravolta do olhar, na qual se presta atenção, naquilo que é iluminado, à própria luz, em si mesma invisível”<sup>33</sup>. Na nomenclatura de Marion, seria a concentração no invisível, tornado visível – na sua invisibilidade – precisamente na realidade por esse invisível feita visível. Trata-se, claramente, da estrutura icónica de compreensão da realidade. Splett acentua, ainda, que esta orientação para a própria luz – enquanto primordial condição de possibilidade de tudo o que é e do seu manifestar-se – não se dá apenas pelo facto de tudo ser por ela possibilitado, mas por ela mesma, isto é, pela sua glória, independentemente – absolutamente – daquilo que fundamenta. Trata-se da compreensão do fundamento, na sua absoluta não-necessidade, mesmo em relação ao que é por ele fundamentado.

Como tal, todos os entes e o próprio ser dos entes (ao nível das diferenças óptica e ontológica), são experimentados, por relação à luz que os fundamenta, na sua não-necessidade específica – diferente da

---

<sup>32</sup> GD, 37

<sup>33</sup> DvG, 74.

não-necessidade do fundamento, por ser uma não-necessidade de contingência – como *dados*: não no sentido estático de simplesmente presentes, mas no sentido dinâmico de *oferecidos gratuitamente*. Se, por um lado, é certo que a interpretação de tudo o que é, como *dom*, depende da interpretação da luz originária como *doação* – na qual, pode ser dado algo – não é menos certo, por outro lado, que “só «no» dado se experimenta o seu dar-se e ser-dado”<sup>34</sup>. Diferentemente de Marion, Splett considera que a experiência da doação – e, por isso, a possibilidade de uma fenomenologia metafísica que tematize essa dimensão originária – só é possível na experiência de um *dom* real, que se manifesta no seu estatuto de *dom* e é reconhecido e acolhido como tal, também num acto real da experiência histórica.

O acto medial do pensamento é, portanto, um modo adequado de corresponder ao mistério do ser e da sua doação. E não se trata de uma modo “*ao lado*” de outros, como por exemplo o amor, o sentimento, a fé<sup>35</sup>. Trata-se de um modo em relação com todos esses modos, habitando-os intrinsecamente. Assim, o pensamento pode ser assumido como “o lugar, o «aí» (*das Da*) do (aparecer do) ser”<sup>36</sup>.

Significará isso a pura repetição de todos os idealismos e da sua idolatria específica? Ou seja, estaremos sempre de novo na clássica identificação do ser com o pensamento, com a redução do ser à actividade pensante do sujeito – a redução do visível ao horizonte daquele que vê?

Splett propõe a definitiva superação destas alternativas, que são versões da clássica oposição entre sujeito e objecto, ou entre sujeito e «coisa em si». Nesse sentido, avança uma proposta de pensamento dialógico, no qual se dá uma fusão entre a dimensão do «em si» e a dimensão do «para mim», sendo que a primeira só é pensável enquanto a segunda e vice-versa. O que se torna claro sobretudo na relação interpessoal: “Tu próprio és de tal modo para mim, que eu me relaciono contigo mesmo, em vez de simplesmente com a tua manifestação ou com a minha imagem de ti – sem que eu pudesse, por outro lado, ocupar-me de «ti em si mesmo» passando ao lado do teu ser-aí-para-mim (possivelmente mesmo em tua presença)”<sup>37</sup>. Na aplicação deste frente a frente entre mim e ti à nossa relação com o mistério originário de tudo – ao

---

<sup>34</sup> GD, 43.

<sup>35</sup> Cf.: DvG, 78.

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> DvG, 79.

nível da verdadeira atitude metafísica – esta coincidência do «em-si» com o «para-mim» passa pela «abertura a» uma alteridade que implica o auto-esquecimento de si.

“Segundo o meu modo, eu estou em relação com o mistério”<sup>38</sup>. Feita deste modo, esta afirmação poderia ser confundida com o puro subjectivismo, já que o próprio «mistério» poderia ser construído pelo meu próprio modo de com ele me relacionar – e deixaria de ser mistério, por isso mesmo. Mas a afirmação ganha sentido se tudo for considerado de outro modo. É que, na perspectiva da absoluta abertura para o mistério, o próprio modo de com ele se relacionar se deve ao mistério mesmo, e não ao sujeito. Assim, o sujeito não apenas reconhece, ao seu modo, o dar-se do mistério, como reconhece que o seu modo de reconhecer é, ele mesmo, um dom do mistério originário de tudo – também do conhecimento. Ou ainda mais: também do próprio sujeito do conhecimento. Assim sendo, não só o «em si» do mistério coincide com o «para mim» do seu dar-se, como eu próprio sou já um dom do mistério, «em si e para mim». Sendo assim “o próprio discurso sobre a «separação entre sujeito e objecto» é ainda desadequado, porque auto-afirmação do sujeito. Em vez de eu, no meu pensamento, separar (um uno), apenas «se» dá [*gibt es = há*], em verdade, uma realidade: o dar-se do mistério – a mim e para mim”<sup>39</sup>.

Um «para mim» que supera todas as reduções individualistas, já que significa, fundamentalmente, um «para nós», dada a universalidade e a glória daquilo – daquele – que nos é dado ou que se dá. Por isso, pensar é sempre responder a uma interpelação do que é e se manifesta – ou mesmo do fundamento de tudo o que é e se manifesta, manifestando-se nesse ser e na sua manifestação. Resposta essa que implica também resposta ao outro ser humano, que é interpelado pela mesma manifestação. Entramos, então, numa corresponsabilidade pela verdade, enquanto responsabilidade perante ela própria, na sua manifestação, e como responsabilidade perante os outros, na procura da resposta adequada à interpelação da verdade – que é, ao mesmo tempo, resposta adequada à interpelação de cada outro, perante a verdade. Do que resulta a característica fundamental de todo o pensamento, mesmo ou sobretudo do pensamento metafísico: “Resposta acontece na permuta, a filosofia

---

<sup>38</sup> DvG, 80.

<sup>39</sup> Ibidem.

dá-se no diálogo<sup>740</sup>. Diálogo, antes de mais, com os outros seres humanos, no presente e no passado, mesmo até no futuro.

Isso encaminha-nos para a compreensão da historicidade do pensamento, o que envolve a história de si mesmo na sua relação com o absoluto. Os conceitos que constituem o pensamento possuem, assim, uma arqueologia, mesmo uma genealogia, assim como um desenvolvimento e, à semelhança do que salientava Pannenberg, também uma escatologia, na medida em que antecipam, a seu modo, o desenvolvimento futuro da sua própria plenitude. Quando falamos de conceitos metafísicos – que pretendem articular em pensamento/linguagem a questão universal do sentido ou fundamento originário – não estamos perante conceitos menos históricos e marcados pelo seu processo genealógico, mas estamos, ao mesmo tempo, perante conceitos eminentemente escatológicos, uma vez que pretendem articular a nossa possível relação histórica ao absoluto de uma plenitude ainda não realizada.

Splett, contudo, parece ir mais longe do que Pannenberg e até do que Werbick, uma vez que não se limita a ler a presença dos conceitos metafísicos como *mera* antecipação histórica (ou nem isso) – por isso, de certo modo, não real nem presente – de uma plenitude que só no futuro será realidade. Contra o perigo de uma redução da história a mero processo dinâmico a caminho do que ainda não é – e por isso condenada a que a sua realidade presente venha a ser «aniquilada» na verdade do seu final; mais ainda, contra o perigo de interpretar esse dinamismo nihilisticamente, como puro adiamento *diferinte*, que reduz todo o acontecer ao acontecer de nada, como puro fluir sem conteúdo, Splett afirma a real presença da plenitude no acontecer histórico particular, embora não no modo da completa e absoluta identidade com o acontecer particular. Essa identidade na não-identidade – ou presença na ausência – só pode ser concebida, sem cairmos na redução positivista do acontecer histórico ou na usurpação nihilista da sua realidade como mera aparência de nada, por recurso à categoria da analogia, entendida como discurso sobre a nossa relação ao fundamento – ou à «luz» - possibilitado pela presença desse fundamento “em-sobre [*in-über*] a nossa história”<sup>741</sup>. A famosa definição de Erich Przywara<sup>742</sup> é, assim, tornada fértil na compreensão do modo de conhecimento histórico do fundamento e sentido da própria história. O que significa que, em última instância,

---

<sup>740</sup> DvG, 81.

<sup>741</sup> DvG, 82.

<sup>742</sup> Cf.: E. PRZYWARA, *Analogia entis*, Schriften Bd. 3, 1962.

“manifesta-se como verdade da história e da historicidade nada menos do que a história e a historicidade da verdade”<sup>43</sup>.

A categoria da analogia é a única que permite pensar adequadamente a relação entre duas realidades. De facto, sem analogia só pode haver equívocidade ou univocidade. No primeiro caso, a relação é impossível, porque as realidades em jogo nada possuem em comum, nem sequer precisamente a relação; no segundo caso, não há propriamente relação, pois que não há duas realidades diferentes, senão a (aparente) repetição da mesma realidade, uma espécie de eterno retorno do mesmo<sup>44</sup>.

Na aplicação deste elemento fundamental ao assunto que nos ocupa, deveremos afirmar que só será possível pensar a relação entre fundamento e fundamentado – ou, no caso especificamente teológico, entre Deus e Criação – analogicamente, caso contrário nada poderíamos conhecer do fundamento – como defendem as posições agnóstico-nihilistas pós-modernas, na sequência do nominalismo medieval – ou então o fundamentado seria o seu próprio fundamento, cuja tematização não faria, assim, sentido – como defendem todos os positivismos ou contextualismos linguístico-culturais. Assim, pensar e dizer Deus, como fundamento da realidade, ao mesmo tempo transcendente a essa realidade – isto é, diferente dela – e imanente – isto é, manifesto na realidade do mundo – só é possível pensando analogicamente.

O elemento mais básico do pensamento analógico, a este nível metafísico, é o elemento da participação. Não no sentido neo-platónico ou gnóstico de emanção, o que levaria a uma concepção essencialmente panteísta da realidade – isto é, à univocidade de tudo – mas no sentido de uma “distinção pessoal-dialógica”<sup>45</sup>, que implica, fundamentalmente, uma relação de liberdade – e não a dissolução num acontecimento sujeito à necessidade determinística natural. É esse acontecimento que

---

<sup>43</sup> DvG, 82.

<sup>44</sup> Como será o caso de um dos pensadores considerado, sintomaticamente, pensador da diferença, Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris 1968, cujo conceito de «rizoma» não passará de uma leitura absolutamente unívoca da realidade, precisamente por ignorar o pensamento analógico.

<sup>45</sup> GD, 137. Note-se que o pensamento moderno – eventualmente na esteira de Nicolau de Cusa, como aponta Splett (138) – avança também um pensamento da univocidade, não concentrado na participação por emanção, mas com certos vestígios desse modelo. De facto, o ideal da recondução do todo e da sua diversidade a um conceito unificador – matemático, segundo o ideal da *mathesis universalis*, ou especulativo, como o espírito absoluto hegeliano, tanto faz – não é mais do que a reedição da interpretação unívoca de toda a realidade, talvez como procura de uma origem univocamente unificante (no sentido claramente neo-platónico).

fundamenta toda a manifestação do fundamento naquilo que é fundamentado – ou da doação, em tudo aquilo que é doado/dom.

Ora, essa manifestação que possibilita o conhecimento analógico da verdade articula-se, sobretudo, simbolicamente. Isso significa, em primeiro lugar, que a relação entre sentido primordial da história e acontecimento particular – ou entre verdade originária da pessoa e indivíduo particular – não é uma relação entre dois pólos algo idênticos e algo distintos. Ser relação analógica – por participação – significa que o particular «representa» o universal, na medida em que o torna presente simbolicamente. Por isso, no particular está presente o «todo» universal (não no sentido extensivo de totalidade, mas no sentido intensivo de validade); no fundamentado concreto está presente o fundamento, enquanto tal. Assim, existe uma diferença que é identidade e uma identidade que é diferença<sup>46</sup>. Deus não é propriamente o mundo, mas está no ser do mundo, enquanto simbolicamente presente. Por isso, “esta «relação» é uma relação da manifestação, do símbolo. No lugar da semelhança entre protótipo e imagem surge a (auto)«visibilização do invisível»”<sup>47</sup>. Em clara aplicação teológica: “A criatura não é Deus, mas seu dom; mas, na medida em que Deus dá realmente esse dom, aí Deus dá o seu dar e, no dar, o seu ser-dando, ou seja, a si mesmo, como doador”<sup>48</sup>. Por isso, podemos dizer que Deus está e se manifesta verdadeiramente a si mesmo, no símbolo de si mesmo, sem que esse símbolo seja absolutamente Ele mesmo, mas o diferente de si.

Mas, como manter ainda a noção de analogia como participação e, sobretudo, como relação dialogal de liberdades? Se o mundo pode, legitimamente, ser compreendido como manifestação de Deus, não será assim dissolvida a sua autonomia, precisamente na medida em que passa a ser, simplesmente, manifestação de outro, mesmo enquanto manifestação da origem? Será a liberdade a manifestação da autonomia humana, perante Deus, ou apenas a manifestação de Deus no humano? A solução para este dilema, que parece manifestar-se na compreensão simbólica da relação ao fundamento, encontra-a Splett numa interpretação da analogia como *correspondência* (*Entsprechung*). De facto, na correspondência de uma resposta a uma pergunta, não se trata propriamente apenas de semelhança ou diferença entre pergunta e resposta, mas precisamente de correspondência de uma à outra. Assim, a analo-

---

<sup>46</sup> Splett inspira-se no pensamento funcional de Nicolau de Cusa (cf.: GD, 140ss).

<sup>47</sup> GD, 141.

<sup>48</sup> GD, 142.

gia acontece no “acontecimento da correspondência de uma liberdade interpelada”<sup>49</sup>, que nessa resposta não vê a sua autonomia pessoal anulada, antes a encontra fundamentada e originada.

Assim sendo, ao mesmo tempo que se assume a analogia como manifestação de Deus no mundo (*Deus datus*), lê-se essa manifestação como correspondência do mundo a Deus (em autonomia específica). Supera-se, portanto, a alternativa entre manifestação e relação de autonomias. Assim, a manifestação de Deus no mundo – porque isenta de panteísmo – não anula a autonomia do mundo (mormente do ser humano) na sua relação livre com o Criador. Precisamente através dessa relação livre – na resposta, como vimos na perspectiva de Marion – podemos conhecer a doação/interpelação originária e, nela, o dador; tudo isto de modo sempre analógico, isto é, relacional.

Mas, por outro lado, se a compreensão da analogia como correspondência ajuda à correcta compreensão da sua dimensão simbólica, também o esclarecimento da dimensão simbólica da analogia ajuda à compreensão simbólica da liberdade como correspondência. De facto, na correspondência ao fundamento, que surge numa interpelação livre à liberdade humana, o ser humano actualiza a sua liberdade de modo simbólico, isto é, na performatividade corpórea da sua realização concreta. Nesse sentido, as realizações concretas e corpóreas da liberdade passam a ser o símbolo real do humano, enquanto sua realização como correspondente ao fundamento – como ser de resposta.

Mas se o ser humano encontra a sua verdade na correspondência analógica à sua origem, enquanto doação, então a corporeidade intersubjectiva – o rosto, na linguagem de Levinas, muito próxima da de Splett – é o lugar primordial da experiência metafísica do incondicionado, como interpelação da alteridade. O reconhecimento da incondicionalidade do outro, que surge na relação interpessoal – e salvaguarda a humanidade dos humanos – não se dá simplesmente como ideia, mas torna-se real, na medida em que se realiza corporeamente, no acto simbólico da resposta livre integral da pessoa.

Se o reconhecimento do incondicionado do outro implica o reconhecimento da condição dessa incondicionalidade, enquanto origem absoluta de tudo, então esse reconhecimento torna-se símbolo real, presença da relação ao absoluto originário, ou seja, ao fundamento. E a correspondência ao fundamento, sendo sempre a resposta a uma interpelação, é resposta a uma interpelação incondicionada. Se essa resposta

---

<sup>49</sup> GD, 143.

só se dá na relação a uma interpelação mediada corporeamente e ela própria só se realiza corporeamente, então a manifestação corpórea da interpelação e a respectiva resposta são, ao mesmo tempo, realização histórica da presença, medial, do incondicionado ou do absoluto.

Ora, parece-me evidente que, na «lógica» deste percurso do pensamento, o ponto de chegada não pode ser outro senão uma *metafísica teológica*. Prolongando as reflexões de Von Balthasar, poderíamos dizer que a diferença teológica, enquanto fundamental diferença, base de todas as outras, nos é *dada* historicamente, precisamente nesta relação de correspondência analógico-simbólica. E é dada corporeamente, na vida concreta da relação, não simplesmente na reflexão dialéctica e conceptual. Isso não anula o papel do conceito, que se torna uma espécie de recolha icónica dessa doação, na medida em que representa, em si mesmo, a própria realidade da doação do fundamento no fundamentado. Quando «usamos» o conceito «Deus» estamos, precisamente, a atribuir-lhe essa função icônica, a única, com base na qual é possível elaborar uma metafísica teológica.

O próprio Splett admite esta pertinência teológica da sua concepção de metafísica: “Metafísica, enquanto Onto-Teologia, seria a tentativa de salvaguardar esta identidade viva, na memória e na esperança. Isso, simultaneamente, por interesse tão filosófico como teológico – ou melhor, na coincidência de ambos”<sup>50</sup>. É claro que, pretendendo manter-se rigorosamente filósofo, considera não dever assumir a sua metafísica como metafísica teológica. Considera-a, quando muito, uma teologia metafísica, ou seja, uma versão da teologia que não é estritamente teológica mas se encontra na tradição da teologia filosófica, correspondendo ao aprofundamento racional da questão de Deus, na correspondência ao próprio mistério do ser. Aliás, essa seria a realização máxima da filosofia, enquanto tal.

De qualquer modo, esta leitura aproxima-nos fortemente das conclusões sobre a possibilidade e pertinência de uma metafísica teológica, a qual, partilhando embora a relação estreita com a filosofia, não é por isso menos estritamente teologia. Haverá, por isso, que empreender uma aplicação desta concepção analógico-simbólica ao campo estrito da teologia.

---

<sup>50</sup> DvG, 82.

### 3. Pierangelo Sequeri

Em certa medida, a Teologia Fundamental de Pierangelo Sequeri trabalha com categorias muito semelhantes às da filosofia de Jörg Splett, simplesmente assumindo-as explicitamente no interior da teologia estrita e não apenas como pressuposto filosófico da teologia. Se é certo que já Splett falava de uma espécie de «coincidência» metafísica entre filosofia e teologia, mantinha ainda a perspectiva do filósofo que pretende levar a filosofia até ao extremo onde pode chegar – e deixar assim o lugar aberto para o percurso teológico, que não pretenderá percorrer explicitamente. Sequeri considera que os próprios elementos coincidentes podem ser assumidos como internos à teologia, a partir da sua racionalidade própria. Assim, a dimensão metafísica do pensamento, na conjugação clara e adequada com a sua dimensão histórica e simbólica, passa a ser apresentada como dimensão específica da teologia, que pode, portanto, ser denominada uma metafísica. E a metafísica em questão é, portanto, assumidamente uma metafísica teológica e não «pura» metafísica (eventualmente «teiológica»), como articulação suprema da pura razão, eventual ou necessariamente separada da fé.

De facto, a proposta elaborada por Pierangelo Sequeri, essencialmente como teoria teológica da consciência crente, parte de uma clara superação da dicotomia entre fé e razão separada. Nesse sentido, pretende abandonar a ideia de uma pura razão, distinta da fé e completa em si mesma, em relação à qual a fé entraria, na melhor das hipóteses, em diálogo. Este extrinsecismo entre fé e razão é considerado desadequado à leitura da própria realidade crente – e da realidade, pura e simplesmente. E Sequeri considera que mesmo grande parte dos modelos mais recentes de Teologia Fundamental não consegue distanciar-se suficientemente desse extrinsecismo<sup>51</sup>.

Ora, tal como vimos a propósito de von Balthasar, é nos restos desse extrinsecismo que continua a afirmar-se uma identificação da metafísica com a filosofia, enquanto elaboração da pura razão, independente da fé e por ela não «contaminada». Mesmo na afirmação de que essa metafísica só se realiza em plenitude quando é superada na teologia, isso não chega a anular o facto de ambas serem consideradas

---

<sup>51</sup> Mesmo o interessante e complexo modelo desenvolvido por M. SECKLER. Cf.: P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di Teologia Fondamentale*, Milano: Queriniana, 1996, esp. 21ss (=DA).

extrinsecamente. De facto, enquanto metafísica, *ainda* não é teologia; e, enquanto teologia, *já* não será metafísica.

Ora, a intenção de Sequeri é explorar a dimensão racional da própria consciência crente e, em geral, de todo o dinamismo da fé. Nesse sentido, trata-se de compreender a razão crente, nos seus critérios e estruturas internas, para compreender em que medida possui dimensão metafísica. O caminho seguido por Sequeri para compreender a dimensão metafísica da fé – e da correspondente teologia – orienta-se pelas categorias da *verdade/justiça* e da *liberdade*. Estas são enquadradas na modalidade «realista» do discurso crente e teológico. O contexto de análise dessa valência «realística» do discurso crente é, precisamente, o conceito de Deus, em relação ao qual a racionalidade crente adquire os seus contornos.

1. A questão é explicitamente relacionada pelo teólogo de Milão com o contexto do «fim da metafísica», no qual deve ser reavaliado o “compromisso da fé com a verdade”<sup>52</sup>. Ora, precisamente aquela metafísica que é, actualmente, sujeita a um juízo crítico (seja no sentido estritamente argumentativo, seja no sentido de ambiente epocal que marca os modos de pensar), é definida por Sequeri como aquele saber que tornou “pensável o carácter universal da instância ontológica ligada ao dizer «Deus», com a intenção realística que lhe corresponde...”<sup>53</sup> Por isso, o «fim da metafísica» não podia senão ter consequências teológicas, o que exige, entre outras coisas, uma reconsideração explícita da relação entre teologia e metafísica, tal como aqui se pretende elaborar.

A teologia terá aderido de modo demasiado fácil ao *topos* do «fim da metafísica», concentrando-se sobretudo em dois dos seus aspectos: a superação do modelo conceptualístico-sistemático, que pretendia organizar, num discurso puramente conceptual, a totalidade do real – neste caso, a totalidade da forma e do conteúdo da fé cristã; a superação de uma conceptualidade substancialista e objectivante. Em relação ao primeiro aspecto, a teologia salientou o papel da palavra própria à revelação bíblica, que supera qualquer redução ao conceito ou ao sistema; em relação ao segundo, salientou o dinamismo da acção salvífica, que inclui o dinamismo temporalizante da história e nela se inclui. “O clássico motivo da «deshelenização» do cristianismo salda-se assim com o

---

<sup>52</sup> DA, 487.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

projecto de uma nova formulação simbólica, metafórica, apofática da «denominação de Deus», inspirada pela tradição bíblica<sup>54</sup>.

Apesar de todas as indefinições conceptuais desta pretensa superação, pareceu delinear-se a convicção comum de que o modelo hermenêutico de pensamento seria agora assumido como alternativa ao tradicional modelo metafísico. De uma perspectiva inicialmente apenas metodológica passa-se, progressivamente, a uma perspectiva epistemológica, em sentido forte, isto é, relativamente à questão da fundamentação, porque se prende com a “estrutura originária do saber”<sup>55</sup>. Um dos núcleos da superação hermenêutica da metafísica tem a ver, precisamente, com esta relação entre método e fundamento, ou entre constituição do saber e fundamentação desse saber.

O primeiro aspecto está relacionado explicitamente com a afirmação da consciência histórica, quanto à génese e formulação do saber sobre a verdade, com uma intrínseca relação à linguagem e à interpretação. Nesse sentido, esse aspecto da questão é perfeitamente devedor da “consciência bíblico-cristã”, que o origina mesmo e não se lhe segue propriamente. Mas o assunto torna-se especialmente virulento ao pensarmos o segundo aspecto, no contexto do qual a própria verdade – e o seu fundamento – é situada no interior do “jogo de uma referencialidade ultimamente linguística”, fazendo com que o horizonte último da verdade não seja “a consciência/saber do ser, mas sempre linguagem/interpretação da consciência”<sup>56</sup>.

Sequeri, numa leitura aparentemente paradoxal, identifica esta posição, essencialmente retórica, com o mais extremo e acrítico dogmatismo. De facto, a perspectiva hermenêutica pós-moderna<sup>57</sup> assentará, em última instância, na pura opção da consciência, num conjunto de pontos de vista não necessários. “No âmbito da perspectiva hermenêutica, onde o interpretar é modelo do saber que se relaciona estruturalmente com a liberdade, subtraindo-se à necessidade, um fundamento absoluto da palavra veritativa, ou então uma pretensão de acesso linguístico à verdade absoluta, apenas é possível como opção de fazer valer absolu-

---

<sup>54</sup> DA, 488.

<sup>55</sup> DA, 488.

<sup>56</sup> DA, 489.

<sup>57</sup> Tenha-se em conta que, quando Sequeri fala de hermenêutica, se refere sobretudo a esta versão tipicamente pós-moderna, claramente anti-metafísica, da hermenêutica. Seria difícil inserir neste juízo certos «patriarcas» da filosofia hermenêutica, como Gadamer e Ricoeur, por exemplo, cuja modalidade de relação entre pensamento hermenêutico e pensamento metafísico ou ontológico é muito mais diferenciada.

tamente um ponto de vista parcial da consciência”<sup>58</sup>. Ora, aquilo que parecia abrir o caminho a um diálogo universal, sem posições dogmáticas pré-definidas e, por isso, aberto a todas as possibilidades da liberdade, acaba por abrir o caminho ao conflito entre as escolhas livres – mas absolutas em si mesmas, porque sem fundamento fora de si – de cada sujeito (ou de cada grupo, o que é o mesmo). “A hermenêutica afirmou-se, no ocidente pós-moderno (e cristão) como princípio do diálogo, da paz, da hospitalidade democrática de pontos de vista diversos. Mas perfila-se, em realidade, como um princípio homologador que legitima toda a vontade de poder. E abre, necessariamente, o horizonte de uma luta pela sobrevivência de cada ponto de vista”<sup>59</sup>.

O problema que está na base desta inversão paradoxal é, sem dúvida, a questão epistemológica – e talvez mesmo ontológica – da oposição entre liberdade e necessidade. Só com base nessa alternativa é que é possível pretender uma afirmação absoluta – e completamente imunizante – da liberdade, enquanto opção particular, em relação a uma necessidade ontológica que a precedesse, de algum modo. Nesse sentido, pretende-se que essa necessidade precedente, em relação à qual a liberdade seria sempre já um modo de resposta e nunca um modo originário de constituição do saber, anule a própria possibilidade da escolha livre.

Estranhamente, a perspectiva dita pós-metafísica de afirmação da liberdade, frente à necessidade, acabaria por assumir traços da perspectiva metafísica, aplicando-os simplesmente ao pólo da liberdade. Assim, a capacidade de livre decisão, por parte da consciência, tornou-se em absoluto necessário e fundamento último de todo o saber. “Mas, uma vez que mantém a sua relação tradicional com a necessidade excludente, a consciência individual vive a sua liberdade/vontade própria como realização da única verdade/necessidade possível”<sup>60</sup>. Torna-se, assim, retoricamente dogmática, imunizando a opção por uma perspectiva, apenas formulada retoricamente, em relação a qualquer processo crítico perante uma verdade que lhe seja exterior e, por isso, que a possa julgar. A isso chama Sequeri, explicitamente, a “aporética do protocolo hermenêutico do saber”<sup>61</sup>.

Se esta perspectiva já é suficientemente problemática do ponto de vista simplesmente filosófico – com todas as ramificações que possa

---

<sup>58</sup> DA, 489-490.

<sup>59</sup> DA, 490.

<sup>60</sup> DA, 492.

<sup>61</sup> DA, 491.

ter noutras áreas do saber, assim como da pragmática inter-humana – a sua problematicidade aumenta, quando nos situamos explicitamente no interior da teologia, na medida em que são as próprias estruturas epistemológicas da teologia a ser afectadas por esta transformação. Porque, na leitura de Sequeri, a teologia está orientada “estruturalmente para a afirmação realística da verdade/justiça de Deus, que se coloca no lugar do incondicionado, no qual a história é transcendida e julgada. A absolutização de um fundamento irremediavelmente hermenêutico de toda a verdade/justiça, no sentido pós-moderno, imporá à teologia o abandono do próprio tema, mais do que o do próprio método”<sup>62</sup>. Entenda-se que o «tema» da teologia é, precisamente, Deus, ou melhor, a afirmação humana sobre Deus, no sentido de relação à verdade incondicionada, que interpela – e, por isso, precede – a decisão da liberdade humana. Nesse sentido, de facto, a redução do horizonte da verdade ao horizonte da liberdade decisional do ser humano seria a anulação da própria teologia. Por isso, a solução para a teologia não pode ser a dissolução “da necessidade na liberdade, ou do saber na decisão, ou do absoluto na história”<sup>63</sup>. Mas é preciso ter noção de que o inverso também não corresponde ao saber teológico. Em realidade, tudo aponta para que a solução esteja, não na defesa de um dos pólos da alternativa, à custa do outro, mas na superação da própria alternativa, enquanto tal.

2. A proposta de Sequeri situa-se, precisamente, ao nível da correcta conjugação do incondicionado da verdade/justiça com a historicidade da liberdade. Tal conjugação só é possível através de um modelo analógico, ou seja, de um modelo que conjugue correctamente identidade com diferença – de tal modo que seja possível uma diferença relacional, em que os elementos diferenciados não se anulem mutuamente, antes se constituam, na sua relação, e por isso sejam impossíveis e impensáveis sem ela.

O problema do pensamento moderno em geral – que se prolonga no problema do pensamento pós-moderno e cuja manifestação mais clara será mesmo a pretensa superação da metafísica – reside em certa impossibilidade de pensar a diferença, devido à falta de pensamento analógico. Mas o pensamento que pensa, ao mesmo tempo, Deus, como absoluto incondicionado da verdade, e o ser humano, como modo finito e livre de se relacionar com aquele absoluto, implica a possibilidade

---

<sup>62</sup> DA, 493.

<sup>63</sup> DA, 495.

de pensar a diferença, como possibilidade de conjugar os dois níveis de «ser», sem os confundir, mas também sem os autonomizar de modo absoluto. Porque só é possível, radicalmente, pensar a diferença na relacionalidade. Ora, neste campo, a relacionalidade só é possível de modo analógico e nunca de modo unívoco – já que o modo equívoco não é relacional (e, em última instância, nem o unívoco o é).

No interior do pensamento da diferença analógica, como base do pensamento teológico, torna-se importante, antes de mais, perceber a distinção entre a diferença ontológica e a diferença teológica. Nesta preciso assunto, Sequeri dá continuidade às reflexões de Von Balthasar, anteriormente apresentadas. Sendo absolutamente fundamental, para o pensamento teológico, manter a diferença entre Deus e o mundo, o que distingue esse pensamento do puro pensamento da diferença ontológica – entre ser e entes – é determinante para compreender a diferença teológica. Porque esta diferença é, neste contexto, compreendida como mais radical, ou mais fundamental, que aquela. E o núcleo da distinção entre estes dois níveis da diferença está, precisamente, na abordagem da necessidade.

Para a diferença ontológica, o ente reenvia sempre, necessariamente, ao ser, sem o qual não seria sequer pensável como ente. Esta relação primordial, manifestação originária desta diferença, é por isso uma relação necessária, sempre presente, independentemente do modo de ser. Sendo o ser, para quem envia todo o ente, o mais abstracto de todos os transcendentais, é também o mais neutro. Ao nível da diferença ontológica, portanto, não há diferença entre ser-deste-modo e ser-daquele-modo, não havendo também lugar para uma opção livre relativamente ao modo de ser. O ente é, pura e simplesmente. Pensar a liberdade do ente – sobretudo na consciência subjectiva, como o fez a modernidade – implica esquecer o horizonte do ser, que tornaria essa liberdade impossível e impensável.

A diferença teológica é distinta. Ela implica o “saber de um alteridade interpelante que é irreductível à consciência própria”<sup>64</sup>. A dimensão da alteridade, semelhante à que se manifesta na diferença ontológica, sendo aqui fundamental e superando todo o subjectivismo do absoluto da consciência, não instaura, contudo, uma relação necessária – ou de necessidade não livre – com a alteridade aí revelada. Sendo essa alteridade uma alteridade «interpelante», ela própria exige uma resposta, a qual não pode ser senão exercício de liberdade.

---

<sup>64</sup> DA, 506.

O modo explícito como se revela esta diferença teológica é, precisamente, o modo da palavra/evento, na medida em que este “institui uma relação interlocutória e corresponsável”<sup>65</sup>. Tal modalidade de diferença só é sustentável na compreensão analógica – relacional, de correspondência – da relação entre Deus e o ser humano, ou mesmo entre Deus e o mundo. Nessa relação, Deus é a referência absoluta da verdade/justiça, perante cuja interpelação o ser humano responde em liberdade, na sua actuação histórica.

Esta é, segundo Sequeri, precisamente a estrutura da fé. Ser crente é, precisamente, assumir-se como ser livre e ser de resposta, perante uma interpelação exterior, que não é produto da consciência própria, mas interpeladora dessa mesma consciência. A dificuldade em pensar esta dimensão crente do próprio saber da verdade/justiça, mesmo no interior da teologia, reside na falsa separação entre razão e fé, que pretende uma abordagem de cada uma, como fenómenos com identidade própria, na distinção/separação de um em relação ao outro. Os resultados desse pensamento «separatista» – na pretensa salvaguarda da autonomia, quer da fé quer da razão – manifestam-se de modos diversos – mas semelhantes – consoante a perspectiva assumida. Do lado da *razão* separada, a “mediação da fé como princípio instituidor da diferença teológica” e, por isso, da capacidade de percepção de uma interpelação transcendente e absoluta à consciência livre – que instaura, inclusivamente, a própria liberdade da consciência, enquanto liberdade de escolha, perante a interpelação – “introduz um princípio de heteronomia”, que coloca em perigo a unidade da razão, mas também afecta a fé, na medida em que não lhe permite o “índice realístico da sua afirmação de Deus”<sup>66</sup>. «Deus» passaria a ser, quando muito, um nome para uma realidade produzida pela história ou pela própria consciência. Nesse sentido, a referida «razão separada» apenas poderia tolerar, para o campo da fé, a colocação do “próprio fundamento (cristológico) na história. Mas inibe-se-lhe, por isso mesmo, a possibilidade de o fazer valer na ontologia. Pode ser-lhe reconhecido um espaço no âmbito da hermenêutica do sentido, mas é-lhe subtraída a possibilidade de se afirmar no espaço veritativo do significado”<sup>67</sup>.

Mas também no «regime da fé separada» há consequências problemáticas. Esta, de facto, reconhecendo à razão capacidade própria – não

---

<sup>65</sup> DA, 507.

<sup>66</sup> DA, 510.

<sup>67</sup> Ibidem.

crente – de acesso à evidência da diferença teológica – além do mais, interpretada em sentido unívoco, como diferença entre entes – acaba por relegar a fé para mero instrumento secundário, a respeito da questão da verdade transcendente e absoluta. A fé assumiria, apenas, uma função transitória – devido à transitoriedade da própria história – função simplesmente “estético/imaginativa e histórico/hermenêutica”<sup>68</sup>. De ambos os modos, a fé perderia aquilo mesmo que a constitui, que é a experiência de uma interpelação absoluta, perante a qual o sujeito é chamado a decidir-se.

Sequeri, no seu percurso de superação desta separação entre modo racional e modo crente, avança na análise da racionalidade crente. Sendo a consciência crente compreendida como correspondência, na liberdade da decisão histórica e pessoal, à interpelação de uma verdade/justiça absoluta, o cerne da questão reside em esclarecer a racionalidade deste modo de ser da consciência humana. Ora, este modo de racionalidade é, precisamente, uma racionalidade metafísica, a qual, embora inclua em si mesma a racionalidade hermenêutica, vai mais longe, conduzindo-a precisamente ao horizonte da interpelação absoluta ou incondicional.

Mas, precisamente enquanto interpelação, a verdade/justiça dá-se simplesmente para uma liberdade e, nesse sentido, torna-se historicamente presente, experimentável, precisamente na medida em que encontra uma resposta livre. Nesse sentido, a dimensão metafísica da consciência crente, na sua referência à transcendência, precedência e incondicionalidade da interpelação, não é pensável no exterior da dimensão hermenêutica e condicionada da resposta livre. O desafio da compreensão da racionalidade crente reside, precisamente, na elaboração de um modelo que consiga conjugar, satisfatoriamente, a dimensão metafísica e a dimensão hermenêutica da teologia.

3. Ora, Sequeri encontra esse modelo, precisamente, no dinamismo simbólico, tal como já o havia feito Splett. Para pensar esse dinamismo – que considera, explicitamente, uma ontologia simbólica – parte da noção básica da experiência de sentido, que acompanha todo o tipo de experiência humana e a torna, precisamente, experiência. “O factó é que, mesmo a mais ínfima percepção táctil é originariamente um constructo objectivo de sentido, mesmo que mínimo. Assim como toda a elaboração subjectiva do sentido possui uma originária dimensão perceptiva, mesmo se remota. O que significa dizer que o nosso ser no

---

<sup>68</sup> Ibidem.

mundo é, desde sempre, uma experiência simbólica, na qual o corpo é, ao mesmo tempo, referente de realidade e cenário de sentido”<sup>69</sup>. O conceito de símbolo exprime, precisamente, essa articulação entre realidade – percebida sensitivamente – e sentido – orientado para um horizonte mais vasto. E será essa definição de símbolo, marcada por uma “dialéctica cruzada” entre uma “forma de percepção”, que nos envia para a dimensão estética, e um “acto intencional do ser-se”, que nos envia para o horizonte transcendente e transcendental de sentido, que albergará a possibilidade de pensar, conjuntamente, o agir da liberdade e a interpelação da verdade.

Na sua capacidade sim-bólica, isto é, conjugante de realidades que pareceriam estar contrapostas – aparentemente dia-bólicas – o símbolo possui duas características que o distinguem de outros modos de relação ao real: uma “*força especial de representação*” e uma “*peculiar debilidade realística*”<sup>70</sup>.

A primeira faz com que o sinal simbólico imprima, na consciência, algo com especial eficácia, aliando a capacidade estética ao resultado emotivo. Nesse sentido, “o símbolo realiza uma certa concentração de significados e de sentidos possíveis”<sup>71</sup>, constituindo essa força especial o ponto de partida da transformação de um sinal em sinal simbólico, de um objecto em suporte simbólico.

A segunda distingue o símbolo da precisão da descrição realística ou da elaboração conceptual. Mas essa debilidade de precisão abre, precisamente, o espaço semântico para o alargamento do sentido, precisamente pela via simbólica. Nesse sentido, também a descrição e mesmo o conceito podem tornar-se em símbolos, na medida em que possam exceder o rigor dos seus próprios limites. Ao mesmo tempo, a representação simbólica e a ontologia que a acompanha superam o rigor limitado da pura descrição realística – segundo certa metafísica substancialista da presença – ou da pura redução conceptual – segundo certa metafísica subjectiva/objectiva moderna. Gera-se, assim, uma metafísica dinâmica, no infindo jogo da representação real e da significação virtual – enquanto *virtus* ou possibilidade. Essa metafísica dinâmica assenta na categoria da relação, porque o simbólico não é um objecto nem um sujeito, mas mais precisamente um dinamismo de relações. “O que é importante, num símbolo, não é a forma ou o material que o compõem,

---

<sup>69</sup> DA, 471.

<sup>70</sup> DA, 473.

<sup>71</sup> Ibidem.

mas a relação significativa instituída nele e por ele, para a qual enviamos os materiais, em sentido *apropriado*<sup>72</sup>.

Sendo o símbolo, portanto, não uma coisa, mas um dinamismo relacional, então é um acontecimento e não um objecto. Em realidade, deveríamos antes falar de simbolização e não de símbolo. A acção de simbolizar, que é a acção de colocar elementos em relação, assume assim uma dimensão ritual e performativa, pois origina realidade significativa, na medida em que se realiza. Essa é, precisamente, a força representativa do símbolo, que assim torna presente um sentido e uma referência a esse sentido, que de outro modo não estaria presente. Mas trata-se sempre de uma presença dinâmica, não objectivada, por isso em permanente devir.

Mas, que realidades são colocadas em relação, no processo de simbolização? À primeira vista, serão realidades constituintes de sentido: o sinal (significante) e o significado. Mas esse é, simplesmente, o processo imanente de significação, que acontece em todas as experiências humanas de sentido. A experiência simbólica do sentido – que corresponde ao próprio processo de simbolização, colocado em acto – possui uma outra característica ainda, que implica a capacidade de exceder o mero processo de significação. Simbolizar é, assim, colocar a relação de sentido num horizonte que excede essa mesma relação. “A emergência simbólica de um significante está, portanto, estreitamente ligada à capacidade que o semântico possui de albergar o acesso a uma terceira dimensão. Trata-se da dimensão da compreensão de valores: onde precisamente acontece que a permuta de significante e significado transcende a mera função utilitarista do saber e do fazer”<sup>73</sup>.

Esse excesso, presente no reconhecimento e acolhimento – afectivo – da dimensão do valor, reenvia o acto de conhecer, como acto de reconhecer, para o dinamismo da correspondência a uma interpelação, precisamente como interpelação absoluta da verdade/justiça. O simbólico situa-nos, portanto, no interior da dimensão propriamente metafísica. Mas, ao mesmo tempo, mantém a relação dessa dimensão metafísica com a hermenêutica histórica da liberdade humana, assente num dinamismo permanente de interpretação. No âmbito do simbólico, “o sentido é o modo, pelo qual o ser «fala» das coisas ao desejo, que «move» a intenção e a vontade”<sup>74</sup>. É, portanto, a síntese adequada –

---

<sup>72</sup> DA, 475.

<sup>73</sup> DA, 481.

<sup>74</sup> Ibidem.

não a síntese final, mas a síntese em processo – da liberdade humana, na sua relação à interpelação metafísica. É, nesse sentido, a ontologia mais adequada à compreensão e explicitação da consciência crente, que vive precisamente desse dinamismo entre liberdade e verdade. Porque o símbolo realiza, precisamente, esse relacionamento conjugador.

Essa função simbólica é assumida, na teologia, sobretudo pelo conceito de Deus. Porque não se trata, de facto, de mero conceito descritivo ou objectivante/subjectivante de determinada realidade. Trata-se de um conceito que, enquanto ícone que torna visível o invisível, mantendo a sua invisibilidade, realiza algo em nós: possui, portanto, uma força performativa própria. Realiza, precisamente, a conjugação entre a nossa liberdade histórica e a interpelação de uma verdade incondicional, que irá exigir a resposta dessa liberdade. Assim sendo, a dimensão metafísica do conceito de Deus reside, precisamente, na sua capacidade de simbolização, isto é, de – enquanto conceito ou palavra da nossa linguagem – relacionar a historicidade das nossas opções com a incondicionalidade da própria interpelação de Deus – enquanto «realidade», não simplesmente enquanto conceito. E uma teologia que não coloque no cerne do seu discurso esta relação simbólica entre liberdade condicionada e verdade incondicionada, dificilmente conseguirá ser mais do que ciência (psicologia, sociologia, etc.) da religião.

4. O que não resulta, necessariamente, na transformação da teologia em discurso abstracto, no sentido de uma elaboração transcendental *a priori*. Porque a sua transcendentalidade é, sempre, *a posteriori*, isto é, constituída como reflexão transcendental a partir de dados categoriais ou históricos. E esses estão profundamente ligados à própria corporeidade humana. De facto, na experiência simbólica conjugam-se os sentidos, base de toda a percepção, e o sentido, base de toda a compreensão. Por isso, a experiência simbólica tem como base a experiência corpórea. “O corpóreo vivido pelo Homem possui uma densidade simbólica originária e intranscendível”<sup>75</sup>. No mesmo sentido, o dinamismo simbólico do estar no mundo só pode ser compreendido corporeamente. Ora, os elementos fundamentais dessa corporeidade são, segundo Sequeri, precisamente a emoção e a imaginação. E é precisamente nesses elementos que, pela via do dinamismo simbólico, o crente actualiza a sua fé, como acolhimento livre da incondicional interpelação da verdade/justiça.

---

<sup>75</sup> DA, 471.

Sequeri explora o significado do corpo para o dinamismo metafísico da fé, precisamente através do papel do *affectus* na percepção/experiência da diferença ontológica. “A corporeidade está desenhada para sentir a unidade e a diferença do ser e do ente como *affectus*. O modo, pelo qual o sentido do ser nos «diz respeito», é tema de uma instrução que se atinge através do modo, pelo qual o corpo se sente «tocado», «atingido», «interpelado» no seu ser no mundo. O corpo escandaliza-se e protesta pelo facto de que o ser esteja disposto a albergar, aparentemente com o mesmo direito, eventos faustos e infaustos, a saúde e a doença, a dignidade e a vergonha, a vida e a morte”<sup>76</sup>.

Mas, precisamente através da reacção sentida no corpo, pela afectação aí vivida, a diferença ontológica, em si mesma, manifesta a sua insuficiência para atingir a dimensão do valor, precisamente aquela dimensão que a excedência simbólica introduz na experiência. O corpo exige a diferença ética, a distinção entre bem e mal. Nesse sentido, pela via do afecto, o tema da justiça conjuga-se necessariamente com o tema da verdade do ser. “O corpo recorda à consciência que a verdade como pura correspondência do ser e do aparecer não constitui um sentido desejável do ser”<sup>77</sup>. A ordem da justiça é claramente exigida.

Esta exigência exprime-se, por seu turno, como um mandamento incondicional, manifesto na ordem dos afectos, precisamente porque resulta de uma incondicionalidade anterior aos próprios afectos – e por isso os afecta. Assim sendo, a exigência, manifesta corporalmente na reacção afectiva à diferença entre justiça e injustiça, apresenta-se, precisamente, como exigência incondicional, originária, metafísica – à semelhança da exigência de reconhecimento incondicional do outro, tematizada por Werbick.

A afectação, contudo, não segue caminhos teóricos, dialécticos, ou naturalisticamente automáticos. Há uma doação histórica dessa mesma exigência, que precede e possibilita a própria afectação e, como consequência, a sua inscrição na ordem histórica da liberdade. Assim sendo, a conjugação simbólica ou relacionamento entre exigência incondicional e desejo condicionado, como base da opção livre, volta a ser a expressão adequada ao dinamismo crente, base de toda a metafísica teológica. “O mandamento é possível, como tema da liberdade, apenas na condição de que a exigência do *affectus* que o justifica seja antecipada na manifestação histórica da evidência moral que

---

<sup>76</sup> DA, 515.

<sup>77</sup> DA, 516.

lhe corresponde. Neste sentido, o mandamento implica um testemunho e supõe uma revelação<sup>78</sup>. Mas a circularidade entre historicidade e incondicionalidade continua aqui, pois a precedência do testemunho e da revelação históricos não dispensa a elaboração claramente transcendental do significado metafísico dessa afectação. “De modo que a elaboração teórica do vínculo que isso introduz deve poder mostrar a sua relação com a conjugação da verdade e da justiça<sup>79</sup>”.

Esta dimensão, ao mesmo tempo ontológica e ética, se bem que integre necessariamente a dimensão propriamente teológica da relação ao incondicionado, só atinge a dimensão propriamente teológica – determinada pela diferença teológica, enquanto origem da diferença ontológica (ser-entes) e da diferença ética (bem-mal) – quando é colocada ao nível da experiência do sagrado – ou do *santo*, no sentido apontado também por Splett, para evitar certas ambiguidades inerentes termo «sagrado»<sup>80</sup>. “O sacro, que fala a língua estético-simbólica de uma integridade, de uma potência e de uma sapiência originária e inacessíveis, *anuncia a esfera de uma alteridade radical em relação à intencionalidade e à liberdade, que constituem a diferença teológica*. O sacro diz que a alteridade pressentida nos afectos que reenviam à transcendência do *Logos*, e nos afectos ultimamente inscritos na transcendência do *Ethos*, é real: efectivamente e afectivamente determinante, em ordem à correspondência do ente ao sentido a que está destinado<sup>81</sup>”.

Com estas palavras, pretende Sequeri descrever a própria experiência crente e, nesse sentido, a base de toda a teologia autêntica. Nesse sentido, torna-se claro que a sua leitura, com base na relação entre desejo/liberdade e verdade/justiça, não é uma leitura simplesmente metafísica – ou na conjugação da metafísica (da verdade) com a hermenêutica (da liberdade) – mas uma leitura genuinamente teológica. A sua proposta, portanto, não é de elaboração de uma metafísica que possa ser «útil» à teologia, mas nela superada (como seria ainda o caso de Von Balthasar), nem sequer a compreensão da estreita relação e proximidade entre metafísica (filosófica) e teologia (como parece ser a inclinação de Splett), mas o aprofundamento da própria teologia, enquanto explicitação da consciência crente e de todos os dinamismos que a envolvem

---

<sup>78</sup> Ibidem.

<sup>79</sup> Ibidem.

<sup>80</sup> Cf.: J. SPLETT, *Die Rede vom Heiligen*, München: Karl Alber, 1971.

<sup>81</sup> DA, 519.

(como a relação ao testemunho e à revelação), como intrinsecamente metafísica.

Tal aproximação acaba por conseguir mostrar, como seu ponto de chegada, em que medida uma metafísica teológica é de importância fundamental, também para a compreensão contemporânea do real, tendencialmente reduzida a abordagens de tal modo contextuais e débeis, que acabam por não fazer justiça à própria capacidade humana de liberdade. Nesse sentido, a metafísica teológica aqui proposta é tão profundamente teologia – relacionada com a opção crente concreta – como metafísica – orientada para um sentido universal que possa e deva ser acolhido como sentido orientador e mesmo constituinte da humanidade dos humanos. Essa será uma das tarefas fundamentais de toda a metafísica teológica.

## CAPÍTULO V

# METAFÍSICA TEOLÓGICA

Após o percurso anterior, que pretendeu abrir caminho na companhia de algumas das mais representativas propostas da teologia contemporânea, a propósito da dimensão metafísica da teologia, estamos em condições de fazer uma breve reflexão sobre o que se pretende com a proposta de uma *metafísica teológica*, com base no recurso ao conceito de Deus e em contexto epocal de discussão da própria metafísica, em ordem à sua pretensa superação. Antes de mais, convém esclarecer o que se pretende com a expressão *metafísica teológica*, distinguindo-a de formulações próximas; depois, será importante resumir os argumentos a favor da sua pertinência teológico-fundamental; de seguida, para não ficarmos por uma abordagem simplesmente formal, convém explorar, ainda que sinteticamente, o modo de realização dessa metafísica; por último, como síntese de todo o percurso realizado até aqui, explicitar-se-á o que significa o recurso ao conceito de Deus, em Teologia Fundamental, como base de uma *metafísica teológica*.

### 1. Definição

Antes de mais, convém deixar suficientemente claro o que se pretende dizer, quando se fala em metafísica teológica. Assumindo uma distinção famosa, introduzida por Von Balthasar, quando pretendia esclarecer o que queria significar com a expressão «estética

teológica»<sup>1</sup>, seria bom distinguir, antes de tudo, a metafísica teológica de uma teologia metafísica. É certo que, tal como aconteceu com o caso de von Balthasar, em relação à estética, a separação entre metafísica teológica e teologia metafísica não é tão taxativa como possa parecer à primeira vista, pois há muitos elementos que aí se cruzam. Seja como for, do ponto de vista da clarificação conceptual e dada a sua proximidade, susceptível de criar confusão, é importante distinguir as expressões.

Uma teologia metafísica seria uma reflexão sobre Deus, levada a cabo com o instrumentário metafísico (filosófico). Num certo sentido, a precedência seria dada à metafísica, em abstracto, eventualmente identificada com modos particulares de elaboração filosófica. A teologia seria um campo, entre outros, para aplicação posterior dessa metafísica. Em realidade, trata-se de uma abordagem em pura perspectiva filosófica<sup>2</sup>, a qual poderia, quando muito, identificar a teologia metafísica com a tradicional teologia filosófica – e que mantém a sua validade própria, no interior do edifício filosófico, mas que só derivadamente pode ser denominada teologia – ou, mais adequadamente, como se viu, *teologia*. Se compararmos com a referida diferença entre teologia estética e estética teológica, poderíamos concluir que, assim como a primeira é abordada na perspectiva do artista (eventualmente do poeta, ou até do esteta), constituindo a «teologia» uma possibilidade da arte – ou da existência estética, em geral – também a teologia metafísica seria abordada na estrita perspectiva do metafísico, sendo a «teologia» uma das possibilidades dessa metafísica – ainda que pudesse ser aceite como sua possibilidade suprema. Ora, a denominação «metafísica teológica», assim como já foi o caso da denominação «estética teológica», pretende que a própria teologia, com todas as características que a compõem<sup>3</sup>, é por si mesma metafísica – ou estética, consoante a dimensão abordada.

Ao mesmo tempo e por outro lado, a denominação «teologia metafísica» deixaria supor a possibilidade de uma teologia que não fosse metafísica, ao lado de uma outra, com características metafísicas. E isso é, de facto, a perspectiva de certas posições contemporâneas, sobretudo

---

<sup>1</sup> Cf.: H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit I. Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961, esp. Introdução.

<sup>2</sup> Cf.: J. L. CABRIA ORTEGA, *Dios, palabra, realidad. Filosofía y teología al encuentro*, Tenerife/La Palmas: Ed. Idea, 2008, 18.

<sup>3</sup> Como, por exemplo, as dimensões do *auditus fidei*, do *intellectus fidei*, da *actio fidei* e mesmo da *ontologia fidei*. Para o assunto, ver: J. DUQUE, *A teologia como caminho. Considerações sobre o método teológico*, in: «Didaskalia» 39 (2009) 13-36.

quando pretendem descartar mesmo a possibilidade de uma teologia metafísica, como se essa representasse um modo inadequado de realizar a teologia – por exemplo, como subjugação da teologia a uma filosofia específica, descaracterizando-se como teologia. Mas, assim como a dimensão estética é essencial à teologia, a ponto fazer parte integrante da sua própria definição, assim a dimensão metafísica da teologia a constitui naquilo que ela é e deve ser, pois a sua ausência significaria a eliminação da própria teologia. Por isso, metafísica teológica não é o mesmo que teologia metafísica, entre outras teologias possíveis.

Uma metafísica teológica – tal como uma estética teológica ou uma ética teológica – pretende superar, também, uma abordagem simplesmente extrinsecista, entre metafísica e teologia. De facto, não se trata de compreender o modo como a teologia dialoga com a metafísica – com determinadas metafísicas, para sermos mais precisos – nem sequer o modo como a teologia supera o percurso da metafísica, precisamente ao ser simplesmente teologia.

A presente proposta de metafísica teológica pressupõe que a metafísica em questão seja, intrínseca e perfeitamente, teologia. O que significa, se virmos a coisas pelo outro lado, que a teologia assume dimensão metafísica, precisamente na medida em que é plenamente teologia. Ou seja, partindo estritamente do interior da teologia – que tem como base o recurso às categorias epistemológicas da fé e da revelação – e centrando-a naquilo que a define – precisamente a relação entre o conceito de Deus (*Theos*) e o conceito de verdade/racionalidade/linguagem (*Logos*), tais como vividos na relação entre revelação (histórica) e fé (livre) – conclui-se que esta conduz, necessariamente, a um discurso metafísico sobre o real, que é tanto mais metafísico quanto mais teológico e vice-versa.

Assim, poderíamos dizer – talvez de modo algo estranho em relação a certa perspectiva habitual, mais centrada na elaboração metafísica dos *praeambula fidei*<sup>4</sup> – que a teologia poderá não pressupor, necessariamente, uma metafísica, mas conduz necessariamente a uma metafísica. Que não pressuponha uma metafísica significa que não pressupõe uma metafísica *determinada*, previamente elaborada e já completa antes de ser teologia, como construção *a priori*, seja a partir de estruturas transcendentais do ser, seja a partir de estruturas igualmente transcendentais

---

<sup>4</sup> Onde me parece situar-se, ainda, a abordagem da relação entre metafísica e hermenêutica, em si interessante, apontada por H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf: Patmos, 1991, esp. cap. 3.

do sujeito ou do conhecimento – ou ainda mesmo de certas estruturas transcendentais da relação social, na linguagem. Isso não significa, contudo, que não pressuponha a *possibilidade* de uma metafísica, pois caso assim fosse, colocar-se-ia a si mesma em risco<sup>5</sup>. Mas quando falamos de metafísica teológica, falamos de algo que é posterior – ou anterior, noutra sentido – aos pressupostos referidos e que não coincide com eles, pois possui uma origem outra.

Por outro lado, a metafísica teológica a que qualquer teologia deverá conduzir – mantendo-se teologia – poderá e deverá, por seu turno, dialogar com uma metafísica não teológica, assim como pode e deve dialogar com outras ciências. Mas, assim como o diálogo com determinadas concepções de ciência (como a positivista, por exemplo) não passaria nunca de um diálogo de surdos, assim também pode ser problemático o diálogo com determinados modos de metafísica. Assim, se considerarmos, por exemplo a metafísica objectivista e subjectivista moderna, tornar-se-á difícil que seja fértil um diálogo com a teologia e vice-versa – poderá, quando muito, levar a confusões que podem ser fatais para a própria teologia. Nesse sentido, devemos admitir que terá maiores probabilidades de ser mais fértil o diálogo com uma metafísica «pós-metafísica», isto é, que se tornou ciente dos problemas de certos caminhos metafísicos. Essa metafísica pós-metafísica será uma metafísica fenomenológica e hermenêutica – não a pura fenomenologia e a pura hermenêutica, se as assumíssemos como anti-metafísicas.

Mas, ao mesmo tempo não podemos esquecer que todo o diálogo pressupõe diferenças claras entre os dialogantes. Assim sendo, o facto de que a metafísica teológica possa dialogar e mesmo assumir muitas conclusões e formulações da metafísica fenomenológica e da metafísica hermenêutica, isso não significa que seja redutível a cada uma delas. De facto, a metafísica teológica é metafísica por ser teologia. Nesse sentido, assumir-se-á, no campo do diálogo, como teologia em sentido estrito e, só nesse sentido, como metafísica, na medida em que a própria teologia assume dimensão metafísica. Como metafísica intrínseca à teologia, é sempre uma metafísica *a posteriori*, pois pressupõe, como previamente e historicamente dados, os elementos fundamentalmente constituintes da teologia: precisamente o conceito de Deus e tudo o que com ele está relacionado (como o conceito de salvação ou sentido), assim como o modo de doação desse conceito, precisamente na revelação e na fé.

---

<sup>5</sup> Penso ser esse o ponto fundamental da validade do argumento de Verweyen, na obra referida.

## 2. Justificação

Mas, de onde a conveniência, necessidade ou mesmo exigência de uma metafísica teológica? Não significará isso um enxerto mais ou menos supérfluo, já que a teologia, enquanto puro *intellectus fidei* ou reflexão (eventualmente, ciência) sobre a realização pragmática crente (como acolhimento concreto, num acto particular de fé, de uma revelação dada numa história particular), poderia prescindir da dimensão metafísica? Ora esta é uma das questões centrais daquilo que aqui é proposto. Porque, de facto, não se propõe aqui uma metafísica teológica como possibilidade – eventual, mas não necessária – de articulação da teologia – ao lado, eventualmente, de uma teologia exclusivamente hermenêutica, fenomenológica ou mesmo sociológica; propõe-se uma metafísica teológica como realização clara e necessária da teologia, enquanto tal, do mesmo modo que o são a estética teológica e a ética teológica.

Tal como foi ficando claro, ao longo dos estudos precedentes, não será possível falar de teologia, em sentido pleno, senão na medida em que o discurso sobre Deus – como discurso, simultaneamente, sobre a sua revelação e sobre a fé que a colhe, sendo por elas originado – assumo, de um modo ou de outro, um estatuto propriamente metafísico. Entendemos aqui por estatuto metafísico do discurso aquela modalidade da linguagem que se refere ao *todo da realidade, na perspectiva do seu sentido primeiro e último*. Não com a pretensão de incluir, no conceito formulado linguisticamente, a totalidade do real. Mas no sentido de formular, em linguagem finita, a relação infinita que está implicada na dimensão universal do sentido de tudo aquilo que é. Isso implica, evidentemente, a capacidade de um discurso sobre o *ser* da realidade. E implica, ao mesmo tempo, a possibilidade de que esse discurso se refira, adequadamente, à *universalidade* desse ser. O que só é possível no dinamismo da linguagem *analógica*, cuja capacidade *especulativa* implica a referência do conceito à universalidade do ser, ao mesmo tempo que implica o reconhecimento da limitação do conceito nessa sua capacidade especulativa de dizer o sentido primeiro e último de tudo o que é.

Ora, este dinamismo analógico da linguagem, na relação entre a particularidade da palavra ou do conceito e a universalidade do sentido, é que anima, internamente, o discurso teológico, distinguindo-o do puro discurso das ciências da religião. Sendo assim, a clarificação da possibilidade – e da necessidade – de uma metafísica teológica é fulcral, para a Teologia Fundamental, antes de tudo por uma questão de epistemologia teológica.

É claro que pode reivindicar-se também para a pura filosofia a mesma possibilidade e a mesma necessidade de elaboração de um discurso metafísico. Mas a questão torna-se, aí, difícil de decidir. De facto, é certo que o pensamento filosófico encaminha o pensador para as questões últimas, as quais, evidentemente, terão que chegar à formulação de um sentido universal, primeiro e último. Mas, ao chegarmos a esse nível do discurso, torna-se legítima a questão: será possível, ao pensamento puramente filosófico, isto é, concebido como mera elaboração de capacidades do sujeito humano e da sua linguagem, formular adequadamente uma resposta à questão do sentido primeiro e último de tudo? E não será mais adequado, à filosofia, limitar-se – se isso significa uma limitação... – a formular as questões que colocam a pergunta pelo sentido primeiro e último de tudo, concluindo, humildemente, da impossibilidade simplesmente humana de produzir uma resposta a essas questões? Ou então, a formular propostas de resposta que reconhecem ser, elas mesmas e claramente, apenas o acolhimento, no próprio pensamento filosófico, de um dom que não é rigorosamente produto do pensamento – no sentido da famosa «atenção» (*Aufmerksamkeit*) ou mesmo «devoção» (*Frömmigkeit*) do pensamento, protagonizadas por Heidegger? Não nos será a resposta sobre o sentido primeiro e último de tudo simplesmente dada, por uma revelação ao pensamento, em vez de deduzida a partir do próprio dinamismo pensante, eventualmente pela via da dialéctica? E se essa via «passiva» parece tornar um discurso filosófico de nível metafísico possível, ou mesmo necessário, não será esse discurso já propriamente teológico – pelo menos *teiológico* – claramente para além das capacidades estritamente filosóficas?

Embora não me atreva, aqui, a formular uma decisão final a favor ou contra uma resposta positiva sobre a capacidade metafísica da filosofia, deixo no ar estas questões, que me parecem poder mesmo ajudar a compreender – pelo menos em parte – as possíveis razões de muitas opções estritamente filosóficas que têm conduzido pensadores dos últimos dois séculos a confinar-se a um estatuto limitado da filosofia, à aceitação da sua debilidade intrínseca. É certo que essa limitação, assumindo muitas vezes – diria que paradoxalmente – dimensão absoluta, afectou de forma total (totalitária...) as capacidades da razão, limitando-a quando muito à razão instrumental e tecnológica – aí, estranhamente, assumida na prática como razão sem limites. E também é certo que esse debilitamento do pensamento teve efeitos nocivos sobre a teologia, seja na influência sobre o próprio discurso teológico – que muitas vezes se quis limitar à descrição de processos históricos particulares, de nível puramente pragmático – seja numa espécie de expulsão da teologia do

mundo do saber, retirando-lhe direitos de cidadania «científica». No primeiro caso, a teologia é eliminada, por defeito, na medida em que não chega a atingir o seu nível próprio, o nível do discurso propriamente correspondente a Deus; no segundo caso, a teologia é eliminada, por excesso, ao não ser tolerada a sua pretensão a formulações universais, relativas ao sentido metafísico do ser humano e do mundo.

Frente ao primeiro efeito, afirma-se aqui a necessidade de uma dimensão metafísica da teologia, que lhe confira o estatuto de verdadeiro discurso teológico. Frente ao segundo, afirma-se a necessidade de uma dimensão teológica do pensamento, que unifique, num sentido universal, o caminho particular de todos os outros saberes – na salvaguarda da respectiva autonomia específica, evidentemente. *A metafísica teológica* pretende assumir estas duas funções – a de conduzir a teologia à sua dimensão metafísica e, desse modo, a de conduzir todo o saber, pela via do seu nível metafísico, à sua dimensão teológica, porque primeira e última – precisamente a dimensão do mistério.

Por outro lado, ao mesmo tempo que a metafísica teológica abre portas a possibilidades do discurso humano, para além da pura racionalidade descritiva ou instrumental, também assume uma função claramente crítica, em relação a esse mesmo discurso humano. Antes de mais e tal como foi insistentemente apontado nos textos de von Balthasar e de Splett, na medida em que conduz o pensamento ao nível da reflexão especulativa sobre a questão do sentido primeiro e último de tudo, denunciando assim a sua limitação a patamares penúltimos. Mas a metafísica teológica é, ao mesmo tempo, crítica da metafísica, ou melhor, de determinadas realizações suas. Ao determinar a metafísica como especificamente teológica, não pode deixar de colocar em questão modalidades diversas de metafísica que pretendam colocar de parte a sua dimensão teológica, reduzindo-a a soluções baseadas em absolutos de outra ordem.

Quando Milbank, por exemplo, considera que “só a teologia supera a metafísica”<sup>6</sup>, convém analisar com cuidado aquilo que é superado, que superação é essa e que teologia é que pode superar a metafísica? Ora, a partir do texto do próprio Milbank, torna-se claro que a metafísica aí visada, e que verdadeiramente é superada, é a metafísica moderna do sujeito como absoluto. A essa modalidade de metafísica poderíamos juntar uma metafísica substancialista, que parte da afirmação da absolu-

---

<sup>6</sup> J. A. MILBANK, *Only Theology Overcomes Metaphysics*, in: Id., *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*, Oxford: Blackwell, 1997, 36-52.

ta presença do ser ao/no seu conceito, elaborado metafisicamente. Ora, é precisamente a superação do estatuto absoluto do sujeito, do conceito e da substância presente que se tem em vista, quando se fala em superação da metafísica, levada a cabo pela teologia. Em realidade, esse será o problema, em certo sentido estritamente filosófico, da onto-teologia, a que Heidegger, por exemplo e como ficou visto acima, pretendeu reduzir a metafísica. E trata-se de um problema intrínseco à desmedida pretensão do conceito, enquanto racionalização total, com base na aplicação absoluta do princípio de razão suficiente, como se viu também mais acima. Ora, essa metafísica é, precisamente, criticada, na medida em que é superada pela teologia.

Mas, que teologia poderá levar a cabo tal superação? Precisamente, uma teologia que, num processo de auto-crítica permanente, supere a sua própria redução ao sujeito, ao conceito e ao substancialismo da presença. No caso específico de Milbank, sobra uma dúvida fundamental: poderá esse papel superador ser assumido pelo modelo de teologia que ele próprio propõe? De facto, se reduzirmos o processo teológico a uma elaboração retórico-narrativa, no contexto restrito de uma tradição eclesial específica, parece mais evidente que fazemos retroceder a teologia ao nível idolátrico da pura reflexão, em espelho invisível, dos esquemas comunitários – em certo sentido, ainda subjectivos, mesmo que se trate de uma subjectividade relacional. A fundamentação das afirmações teológicas numa comunidade narrativa, essencialmente intratextual, deixa em aberto a questão de poder atribuir a essas afirmações verdadeiro nível metafísico. Mas, se isso não for possível – o que não fica suficientemente claro, na posição de Milbank – será essa teologia capaz de superar verdadeiramente a metafísica? Ou limitar-se-á a permanecer noutra patamar, aquém da própria metafísica que pretende superar? Mas, se assim for e por outro lado, poderemos chamar-lhe teologia, em sentido pleno, ou apenas uma ciência da «cristandade», em parte no sentido a que Heidegger a reduzia?<sup>7</sup>

No sentido aqui proposta de superação de certa(s) metafísica(s), só uma teologia concentrada na relação dinâmica, temporal e, por isso, não substancialista, entre *Logos* e *Theos* é que poderá assumir a função superadora da metafísica (subjectiva e substancialista). Ora, uma teologia assim, porque é uma teologia concentrada na dimensão icónica do

---

<sup>7</sup> Cf.: E. JÜNGEL, Gott entsprechendes Schweigen? Theologie in der Nachbarschaft des Denkens von Martin Heidegger, in: AA VV, Martin Heidegger. Fragen an sein Werk, Stuttgart: Reclam, 1977, 37-45

conceito de Deus, é uma metafísica teológica – como crítica, ao mesmo tempo, de outras modalidades de metafísica ou de outras modalidades (reductoras) de teologia.

Mas existe, ainda, um outro nível da crítica levada a cabo pela metafísica teológica, em relação a outras modalidades de metafísica. Trata-se da superação de certo formalismo inerente à metafísica puramente filosófica. De facto, como se viu no início, a propósito da própria história da metafísica, esta encaminhou-se, essencialmente, para a consideração *teológica* do princípio do ser, abstractamente considerado (o *divino*), ou para a consideração *ontológica* sobre a *entidade* dos entes ou, quando muito, sobre o *ser* desses entes. Mas escapava-lhe, na sua raiz, a denominação específica do princípio do ser, na sua relação a tudo o que é e ao próprio ser; e escapava-lhe – talvez por não atingir afirmações de conteúdo sobre o princípio, ficando-se apenas em afirmações formais – a capacidade de fazer afirmações sobre os modos de ser, com base numa diferença que, sendo anterior à própria diferença ontológica, marcasse a diferença entre os entes – por exemplo, a diferença ética entre bem e mal, ou entre verdadeiro e falso, que a diferença ontológica, só por si, não permite.

Ora, as afirmações principais de conteúdo, seja quanto ao próprio conceito de Deus, seja, por analogia, quanto ao conceito de ser e de ente, são próprias da teologia. A esse nível, como metafísica especificamente teológica, a teologia desenvolve-se, também, como crítica de um formalismo ontológico – ou epistemológico – que não permite abandonar o nível da neutralidade do ser e do conhecer. Como veremos adiante, será precisamente uma metafísica teológica de conteúdo trinitário – o que significa, ao mesmo tempo, de conteúdo cristológico, pneumatológico, eclesiológico e, em geral, histórico-salvífico – aquela que permitirá superar os problemas que parecem insuperáveis a uma metafísica simplesmente filosófica – mesmo que, entre ambas se possam estabelecer relações importantes de proximidade e de correspondência.

### 3. Realização

Depois de esclarecidas algumas questões relativas à definição da metafísica teológica e à sua necessidade, fica por explicar o seu estatuto, ou seja, o modo do seu desenvolvimento, no interior do edifício teológico. Por outras palavras, depois de termos uma resposta ao *quê* e ao *porquê* da metafísica teológica, convém que nos debruçemos sobre o seu *como*.

1. Ora, como ponto de partida da reflexão sobre o «como» da metafísica teológica proponho a referência às três denominadas virtudes teológicas, precisamente por constituírem indiscutivelmente a base de todo o pensamento teológico. Aqui não serão analisadas enquanto virtudes – como acontecia em certa teologia tradicional, exemplarmente ainda em Tomás de Aquino – mas enquanto categorias teológicas fundamentais ou, por outras palavras, enquanto pilares básicos de toda a epistemologia teológica.

a. A *fé* é, em certo sentido, o ponto de partida de toda a teologia. É claro que não é o seu ponto de partida objectivo e absoluto. Mas, considerando a teologia como elaboração, necessariamente, de um *logos* humano, esta só se torna possível através de um processo de acolhimento do real – e de determinados dados interpretativos desse real – precisamente segundo a *fé*. Trata-se, nesse sentido, do acolhimento de algo que nos é dado como prévio, por isso excessivo em relação à própria capacidade de acolhimento, muito mais em relação à capacidade de auto-produção, por parte daquele que acolhe. Isso implica que, na sua raiz, a atitude de acolhimento, que denominamos *fé*, seja sempre uma atitude de espanto perante o excesso (de ser e de sentido), que nos é dado a acreditar. É essa a marca essencial do *auditus fidei*, ou seja, daquele ponto de partida, pelo qual o excesso de Deus, no excesso de uma Revelação que acontece no excesso de uma história, de um conjunto de textos (Escritura) e de uma transmissão (Tradição), nos atinge e nos interpela a acolher um sentido, livremente. A relação dinâmica – analógica – entre a transcendência/o excesso da verdade/justiça e a imanência histórica da resposta livre, na *fé*, pode ser considerada uma *estética teológica*, situada na dimensão da *beleza*, na medida em que assenta na capacidade (subjectiva) de percepção de uma realidade (objectiva) que se apresenta num excesso que interpela, que afecta e, por isso, que permite e impulsiona o desejo, o fascínio. Ao dinamismo fundamental da *fé* corresponde, pois, uma *estética teológica* enquanto capacidade de percepção de uma forma que fascina e que, enquanto tal, é irreductível à própria capacidade de percepção, sendo por ela também inesgotável – aliás, essa mesma capacidade de percepção é já sempre originada pela própria forma que a interpela.

b. É indiscutível que a *caridade* sempre esteve no centro do cristianismo. E a sua relação com a *fé* sempre foi essencial, a ponto de esta só poder ser considerada plena se for *fides caritate formata*. Menos frequente tem sido, contudo, a relação da caridade com a estrita epis-

temologia teológica, enquanto momento importante do próprio processo de fazer teologia. Mas cada vez se torna mais claro – ao que veio ajudar o reequacionamento moderno e contemporâneo da relação entre teoria e prática – que a teologia é impensável sem a dimensão prática da fé, enquanto realização ou aplicação do *auditus fidei* na pragmática quotidiana, na *actio fidei*. E se é certo que não há pragmática da caridade que não seja determinada pela fé, também é certo que não há fé verdadeira que não seja de ordem prática<sup>8</sup>. Nesse sentido, então, a uma estética teológica, como ponto de partida da teologia, corresponde sempre e necessariamente uma *ética teológica*, da ordem da *bondade*, seja como realização prática seja como impulso para a própria reflexão, ou até mesmo como critério de validade dessa reflexão. E se a estética teológica implica a recepção de uma forma – isto é, de um conteúdo determinado – esta recepção é de ordem pragmática, o que implica, por conseguinte, um conteúdo ético determinado.

Na sua raiz, esse conteúdo ético aponta, sobretudo, para a superação do relacionamento violento entre os humanos. Este resultará, sobretudo na perspectiva da sua origem ou fundamentação, ou de uma ontologia especificamente violenta, ou de uma ontologia nihilista, que parece ser a consequência precisamente de uma eventual abolição completa da metafísica, com a pretensa ausência de ontologia.

Uma ontologia especificamente violenta pode ser, por exemplo, aquela interpretação naturalista e evolucionista da existência humana que a faz assentar na relação violenta entre os agentes históricos – pessoais ou colectivos – com o respectivo princípio da vitória do mais forte. Tal leitura determinista do dinamismo violento inter-humano assume muitas versões, inclusivamente versões aplicadas aos dinamismos culturais e políticos, como é o caso da doutrina política de Maquiavel, exemplarmente representativa de certa ontologia violenta moderna<sup>9</sup>.

Mas o conteúdo da ética teológica aponta, também, para uma superação da violência a um outro nível, algo mais subtil e complexo. Trata-se do nível próprio da relação entre metafísica, conceito de Deus, violência e nihilismo. De facto, certa tradição de superação da metafísica procura fundamentar essa superação, precisamente, no facto

---

<sup>8</sup> Cf.: J. M. DUQUE, *Homo credens. Para uma teologia da fé*, 2ª Ed., Lisboa: UCEditora, 2004.

<sup>9</sup> Sobre o assunto, pode ler-se, com muito proveito, J. MILBANK, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell, 1990, esp. 50ss.

de pretender que toda a metafísica seja violenta<sup>10</sup>. E uma das razões dessa violência é, precisamente, a relação da metafísica com a unidade/unicidade da ideia originária, potencialmente da ideia de Deus. O que levaria à conclusão, assumida por não poucos pensadores, de que o monoteísmo, enquanto versão teológica, filosófica, ideológica e política da unidade/unicidade da ideia metafísica, seria precisamente a principal causa da violência, o que se revela historicamente quando certos actos concretos de violência assumem justificação religiosa<sup>11</sup>.

Mas, mesmo quando essa justificação não existe, a presença de uma metafísica/ética primordial da violência parece determinar os monoteísmos existentes, que se tornam monoteísmos sacrificadores do diferente – o qual é, na sua raiz, assumido sempre como bode expiatório. Que esse seja o mecanismo originário de todo o relacionamento humano é uma perspectiva que volta a assumir, ao nível cultural, certo determinismo naturalista e que, pelo peso de uma metafísica presencialista e estática, não permite outras leituras da realidade (quanto à sua origem) – a não ser de modo dialéctico, como superação ou contradição da própria natureza das relações humanas<sup>12</sup>.

Uma das mais procuradas tentativas de superação do pretenso estatuto violento da metafísica tem sido, precisamente, a proposta de superação completa da metafísica, como superação da referência à ideia única, representada no próprio conceito de Deus e no respectivo monoteísmo, como sistema<sup>13</sup>. Não é aqui o lugar para a discussão das razões e

<sup>10</sup> Ver, como exemplo mais conhecido, J. DERRIDA, *L'Écriture et la différence*, Paris 1967, esp. 117-228.

<sup>11</sup> Ver, a propósito, o número monográfico de «Revista Portuguesa de Filosofia» 56 (2000), especialmente os contributos de R. GIRARD e de P. RICOEUR.

<sup>12</sup> É essa a interpretação em certa medida «ontológica» de R. GIRARD (por exemplo em *La violence et le sacré*, Paris: Grasset, 1972), cujos problemas já têm sido suficientemente trabalhados por análises críticas (como exemplo, ver J. MILBANK, *Theology and Social Theory*, esp. 397ss). É indiscutível que a leitura girardiana da realidade apresenta muitos elementos interessantes e elucidativos. O problema fundamental situar-se-ia, precisamente, na sua recondução a uma espécie de ontologia originária da violência, que origina uma espécie de necessidade natural, da qual só uma contra-natureza nos poderia libertar.

<sup>13</sup> O. MARQUARD, *Lob des Polytheismus*, in: H.-J. HÖHN (ed.), *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1996, 154-173, considera esse sistema monoteísta o sistema da *monomitia*, por oposição ao sistema da *polimitia*, que implicaria a aceitação da pluralidade de referências fundantes: “Perigoso é, sempre e pelo menos, o monomito; inofensivos, pelo contrário, são os polimitos. Deve ser possível ter muitos mitos – muitas histórias... O monoteísmo negou e desencantou o politeísmo e, com ele, a polimitia” (158.166).

das falácias desta identificação do monoteísmo e da metafísica com um sistema violento e anulador das diferenças<sup>14</sup>. Apenas convém recordar, relativamente ao contexto que aqui nos ocupa, a pertinente observação de Sequeri, que considera ser precisamente a anulação da referência metafísica – potencialmente como referência monoteísta – a originadora de uma situação ética de violência, na medida em que impulsiona, precisamente, o conflito dos sujeitos, na auto-afirmação absoluta de cada particularidade<sup>15</sup>. Ou seja, o nihilismo resultante da completa anulação de qualquer referência metafísica/ética acabaria por instaurar o espaço aberto para o completo conflito de todos contra todos. Essa seria a consequência violenta do nihilismo. E é precisamente como superação/contradição dessa consequência violenta que a ética teológica se afirma como uma ética que dá um conteúdo à noção de verdade/justiça, a qual se torna realmente interpeladora da liberdade dos sujeitos, com uma exigência própria, que supera o mero nihilismo da ausência completa de exigência, devido à ausência de interpelação de um conteúdo. Porque, em contexto de nihilismo, todas as diferenças, parecendo ser afirmadas, em realidade são negadas, tornando tudo igual a tudo, pois nada possui contornos determinados. Nessa anulação das diferenças anula-se, também, a diferença entre verdade e falsidade, entre justiça e injustiça, entre bem e mal, entre ser e nada.

O conteúdo da metafísica teológica, precisamente na sua manifestação como ética teológica, tem por função, precisamente, assumir a afirmação dessas diferenças como forma de qualificação do ser dos entes. A ética teológica é, assim e para além de todas as éticas formalistas ou mesmos consensualistas, uma ética de conteúdo, precisamente o conteúdo dado no *auditus fidei* que constitui a base de toda a estética teológica.

c. Ora, quer a estética teológica quer a ética teológica conduzem-nos a um conteúdo primordial, de ordem especificamente teológica, mas também de ordem ontológica e antropológica, inseparáveis umas das outras, precisamente a partir de um pensamento analógico. Do ponto de

---

<sup>14</sup> Ver, como exemplo e com abundante bibliografia: S. DEL CURA ELENA, *El Dios único: crítica y apología del monoteísmo trinitario*, in: «Burgense» 37 (1996) 65-92; P. WALTER (ed.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i. Br.: Herder, 2005.

<sup>15</sup> Cf.: P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 490; G. SGUBBI, *Metafisica ed ética della non-violenza. Discussione sul fideísmo*, Roma: Città Nuova, 1995; P. GILBERT, *Violence et compassion*, Paris: Cerf, 2009.

vista teológico – em sentido originário – quer o *auditus fidei* ou estética, quer a *actio fidei* ou ética assentam na sua relação a Deus, cujo conhecimento nos é dado no conceito que dele recebemos, porque nos é dado em revelação. A esse conceito de Deus – excessivo, mas realmente dado – corresponde, analogicamente, um conceito de ser e de ente, assim como um conceito de ser humano. Ou seja, da estética e da ética resulta uma metafísica, a qual situa a teologia no nível do *intellectus fidei* ou mesmo da *ontologia fidei*: uma *metafísica teológica*, assente na dimensão da *verdade*. Não se trata, pois, de uma ontologia neutra, prévia à opção de fé, a única que abre à entrada na teologia (*praeambula fidei*), mesmo que essa ontologia devesse abrir à *possibilidade* da fé. Trata-se, isso sim, de uma ontologia teológica, pois resulta já do *auditus fidei* e da *actio fidei*. Mas não é, por isso, menos ontológica ou antropológica, no sentido fundamental apontado. Aliás, não há ontologia nenhuma que não parta já de pressupostos interpretativos ou mesmo metodológicos (como seria o caso de uma ontologia dialéctica, por exemplo, que pretendesse atingir a verdade do ser não por um processo interpretativo, mas por um processo de pura dialéctica lógica).

Ora, o próprio carácter excessivo inerente ao conceito de Deus – e às correspondentes ontologia e antropologia – implica que a metafísica teológica corresponda a uma orientação para o futuro, numa relação ao sentido da realidade que inclui o desejo da sua manifestação plena, escatológica. Assim, a metafísica teológica encontra-se especialmente ligada à dimensão da *esperança* e ao desejo que a habita. Porque este é a manifestação, no próprio acto de desejar, daquilo que supera esse mesmo acto, ou seja, é a articulação imanente de uma dimensão intrinsecamente transcendente. Nesse mesmo sentido, o futuro de uma metafísica determinada pela esperança não é simplesmente um *futurum* do ainda não realizado e que há-de acontecer, num tempo posterior, mas o futuro do *novum*, daquilo que radicalmente supera o que pode se realizado no presente histórico – supera mas é, ao mesmo tempo, dado historicamente, no próprio acto de ser desejado, enquanto algo esperado<sup>16</sup>. Ou seja, a realização plena do sentido do ser não é resul-

---

<sup>16</sup> Sobre a diferença entre *futurum* e *novum*, ver J. MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, München: Kaiser, 1995; em que medida a categoria do futuro não é cronológica e pode, mesmo, coincidir com a realidade da memória, fica claramente demonstrado nos estudos dedicados a este assunto por J. B. METZ, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg i. Br.: Herder, 2006.

tado, nem presente nem linearmente futuro, de algo inerente à própria imanência da história humana e das capacidades produtivas dos sujeitos humanos; mas a transcendência dessa realização plena dá-se, realmente – precisamente como transcendente e, por isso, dada à esperança – na imanência do acontecer histórico, originando o dinamismo do desejo. Deus, enquanto mistério transcendente é o sentido da história e do mundo, revelando-se e dando-se simbolicamente como tal, no processo do acontecer histórico e pessoal. Por isso ele pode ser acolhido como mistério do mundo e do ser humano, e não simplesmente como misterioso princípio formal e abstracto do próprio ser. Torna-se, assim, clara a relação metafísica entre doação histórica, que interpela a participação livre dos humanos, e transcendência da verdade, que constitui o sentido primeiro e último de tudo.

d. Que a realização da teologia possa ser considerada nestas três dimensões (estética, ética e metafísica), o facto de se tratar de teologia impede a afirmação do primado de qualquer delas sobre as outras duas. Isso implica, para o interior da teologia mas não exclusivamente, a afirmação do não primado de nenhuma das racionalidades que já tinham sido vastamente analisadas nas três críticas kantianas: a razão estética, a razão prática e a razão teórica.

Certa tradição protestante tendeu a privilegiar a racionalidade estética da teologia, concentrando esta quase exclusivamente no *auditus fidei*. A própria proposta de von Balthasar se aproxima desta tendência, embora a assumo de modo muito mitigado, como se viu no estudo a ele dedicado. Seja como for, o exclusivismo da estética teológica – interpretado de forma radical – significaria uma fixação na dimensão histórica da verdade revelada, como afirmação de si mesma e a partir de si mesma, sem abertura para o pensamento crítico. Corresponder-lhe-ia uma espécie de «fideísmo» hermenêutico, marcado pela aceitação de uma autoridade tradicional – mesmo que essa autoridade seja a da Escritura, e não propriamente a da tradição eclesial, como pretendeu certa tendência reformadora radical<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> A esta perspectiva poderia corresponder, do ponto de vista filosófico, a tradição da filosofia hermenêutica, se isolada da sua valência ontológica ou especulativa (certo reducionismo contextualista ou historicista, já de certo modo presente nas posições de Dilthey e de Wittgenstein, mas claramente expresso em Vattimo ou em Rorty, por exemplo, são evidentes manifestações desta posição, que poderíamos denominar, genericamente, *estética*).

Por seu turno, as correntes defensoras de uma teologia fundamental prática, em que sobressaem as diversas teologias da libertação, tendem a sobrevalorizar a dimensão da *actio fidei* e a respectiva racionalidade prática ou ética<sup>18</sup>. Com isso, tendem a ignorar que não existe prática que não seja, sempre, resultante de uma interpretação do real. Como tal, não é possível isolar a acção da hermenêutica da realidade. Até porque a própria acção pode ser sujeita a diferentes interpretações.

Ao mesmo tempo, as tendências que poderíamos considerar, genericamente, transcendentalistas privilegiam a dimensão do *intellectus fidei* e da *ontologia fidei*, assentes sobretudo na racionalidade teórica, especulativa ou «metafísica». Correm o risco de deduzir a manifestação do que é e a sua qualificação ética a partir de estruturas teóricas *a priori*, que são estabelecidas, ou por intuição intelectual, ou por dedução dialéctica<sup>19</sup>.

Ora, não podemos considerar que nenhum desses níveis de racionalidade represente, por si só, o edifício completo da racionalidade teológica. Esta deverá realizar a integração de todas as dimensões, pois ela mesma implica, necessariamente – e não facultativamente – uma estética (como percepção do que é dado, por revelação histórica), uma ética (como acção do que é exigido, a partir de uma distinção primordial entre bem e mal) e uma metafísica (como compreensão do sentido de tudo o que é). Só que não é possível construir essa metafísica, senão a partir da doação histórica e em relação às suas implicações pragmáticas. Assim, é sempre tripla a racionalidade teológica, ou não será verdadeiramente teológica: racionalidade estética – correspondente ao *auditus fidei*; racionalidade ética – correspondente à *actio fidei*; e racionalidade metafísica – correspondente ao *intellectus* ou à *ontologia fidei*.

2. Ora, são precisamente todas estas dimensões, assim como a sua integração mútua, que se tornam presentes no «conceito» (ideia/palavra) de Deus, assumido como ícone e não como ídolo.

Sendo assim, poderemos considerar que a dimensão metafísica da teologia se estende aos outros três níveis – estético e ético – uma vez que a questão da verdade está sempre presente na dimensão estética e

---

<sup>18</sup> A que poderia corresponder, em perspectiva filosófica, a posição de Emmanuel Levinas, que considera a ética como a filosofia primeira.

<sup>19</sup> Esta visão exclusivista seria representada, filosoficamente, ou por uma perspectiva metafísica apriorística, de raiz platónica, ou por uma perspectiva epistemológica igualmente apriorística, de raiz kantiana.

na dimensão ética. Para a ética, por exemplo e se considerada como ponto de partida, a história é o lugar primeiro, porque na caridade podemos perceber a beleza e a verdade – a genealogia do conceito é, portanto, histórica e dá-se no acontecimento do amor. Mas a sua manifestação – como ícone – permite a sua compreensão e permite uma interpretação da realidade na sua universalidade, quanto à sua verdade ou ao seu princípio: por isso origina uma metafísica. Assim sendo, não é possível separar as dimensões estética, ética e metafísica, sendo esta última, em certa medida, meta unificante das outras duas – e não propriamente seu ponto de partida.

Como tal, a consideração concreta da metafísica teológica é fundamental para todo o edifício da própria teologia. Nesse sentido, será fundamental explorar quais os aspectos constituintes de uma metafísica teológica, no contexto da própria crítica à metafísica ocidental. Desse modo se evitarão alguns equívocos, que poderiam surgir de uma aplicação do próprio conceito de metafísica, de forma não suficientemente diferenciada, pretensamente unívoca. A metafísica teológica aqui proposta, precisamente por ser teológica e por ser metafísica, assume características que a distinguem de outros modos de metafísica – ou pretensa metafísica – e de outros modos de teologia – ou pretensa teologia.

a. Convém iniciar por dois dos conceitos fundamentais da metafísica e da teologia: o conceito de transcendência e o conceito de transcendentalidade. Trata-se de conceitos que, estando estreitamente relacionados, não convém confundir. O conceito de transcendência implica, como base, a noção de diferença. Algo é transcendente, em relação a algo, na medida em que é diferente de algo, não podendo os pólos em relação identificar-se numa unidade que anule as suas diferenças. Ao mesmo tempo, a transcendência de algo em relação a algo implica algo modo de relação entre os elementos que mutuamente se transcendem. Essa relação é que permite que um elemento se relacione com algo que o transcende, sem reduzir essa transcendência do diferente à imanência do mesmo.

O conceito de transcendentalidade aplica-se, mais propriamente, a modos de pensamento ou de discurso. Será transcendental toda a ideia/todo o discurso que se refere a uma universalidade (no caso mais abrangente, à universalidade do ser) e a pensa como condição de possibilidade de tudo aquilo que é. Assumem-se, assim, duas tradições do conceito de transcendentalidade, que foram determinantes do pensamento ocidental: a tradição medieval, que identificava o conceito de transcendentalidade com o de universalidade (aplicada aos famosos

transcendentais do bem, da verdade e da bondade, a que se juntava a transcendentalidade do próprio ser); a tradição kantiana, que situava a noção de transcendentalidade no âmbito das condições de possibilidade de que algo seja o que é – ou, no caso, que seja conhecido como tal.

Em certa tradição substancialista da metafísica, partindo da ideia de transcendência como diferença primordial em relação ao mundo, na sua totalidade, pensou-se esse conceito como realidade exterior ao mundo, ou seja, como entidade existente em si mesma, mas pensada do mesmo modo que a entidade do próprio mundo. Ora, a metafísica teológica aqui proposta, precisamente por ser teológica e não simplesmente devedora de uma metafísica abstracta e substancialista, pretende compreender a noção de transcendência a partir da sua noção verbal – compreendendo a transcendência como acto de transcender. Acto que acontece, primordialmente, como acto da linguagem – no acto de dizer, na medida em que nele se articula o acto de pensar, o dizer transcende-se a si mesmo, na medida em que acolhe aquilo que o transcende. Deste modo se assume, na relação entre dizer e pensar, a tradição da relação à ideia de Infinito em nós. De facto, essa ideia, na medida em que introduz na nossa linguagem a própria noção de Infinito, implica uma transcendência da linguagem e do pensamento, no próprio acto de formulação dessa linguagem e desse pensamento.

Poderíamos denominar esta modalidade de metafísica, baseada numa transcendência activa-passiva (que se realiza, na medida em que recebe), uma metafísica poiética, pois a *poiesis* aplica-se a uma acção humana que, nela mesma, acolhe mais do que aquilo que ela própria, por si mesma, pode realizar – na mesmidade da sua realização, acolhe a alteridade do diferente que, aí, se lhe dá a receber.

A metafísica poiética permite a conjugação da dimensão óptica com a dimensão ontológica e com a dimensão transcendental/transcendente. De facto, ela parte de um modo de ser que é, sempre, um modo de estar, como realização do ser, no ente concreto, enquanto ente de linguagem e na linguagem. O dizer é aí compreendido como ser e o ser como dizer. Na dimensão óptica do ente concreto e do seu dizer também concreto é que se realiza a semiótica da significação. O ser e o dizer entram numa relação de permuta, em que um é pelo outro. O ser de tudo o que é assume-se, pois, como permuta do significado, sempre em movimento da linguagem – como *poiesis* perpétua.

Dessa permuta é que surge a dimensão ontológica, como interpretação do ser, segundo determinada modalidade dita na linguagem. Não se trata, portanto, de acesso a uma dimensão ontológica existente em si mesma, como dimensão do ser, presente a si e independente do seu

dar-se na relação dos entes, através da linguagem. É, isso sim, uma ontologia poiética, pois resulta da permanente interpretação dos entes, no processo da sua permuta linguística.

Esta leitura poiética da realidade é, contudo, de pretensão universal, como condição primeira e última de tudo o que, simplesmente, é. Nesse sentido, possui dimensão verdadeiramente transcendental, correspondendo ao próprio processo verbal de transcendência dos entes, no próprio acto de acolherem significado ou sentido. Como tal, a dimensão transcendental da metafísica teológica – relativa à dimensão da universalidade e da condição primeira e última de tudo – é inseparável da sua dimensão ontológica, como interpretação do ser de tudo aquilo que é, e da sua dimensão ôntica, como realização dessa interpretação e da sua transcendentalidade/transcendência, no próprio acto concreto de dizer. Este dinamismo da transcendência como *poiesis* é o que se pretende com a qualificação da relação ao fundamento como relação simbólica. O símbolo é, assim, o acto de, na significação, transcender o mesmo no outro, sem abandonar a presença do mesmo e sem recusar a referência ao outro. Este dinamismo simbólico – que é, como vimos acima, o dinamismo fundamental da metafísica teológica – permite recolocar adequadamente a relação entre certos binômios tradicionais, cuja conjugação sempre foi altamente problemática: ser e tempo, pensamento (ideia) e linguagem, inteligível e sensível, razão e história, geral e particular, transcendental e categorial, identidade e diferença, mesmidade e alteridade. Estamos, pois, perante uma metafísica que supera todos os eventuais dualismos entre estas diferentes abordagens do real, conjugando-as na sua necessária referência mútua.

b. Ao falarmos, repetidamente, em «acto», como acto de transcender, estamos já a qualificar a metafísica teológica de metafísica pragmática. Não no estreito e banal sentido de certo pragmatismo que reduz a dimensão da verdade à dimensão da utilidade, mas no sentido de que a própria interpretação do ser de tudo aquilo que é, assim como a compreensão do seu sentido universal e originário, é da ordem do agir. Mesmo que essa compreensão se fundamente, não nos esquemas interpretativos do sujeito ou da cultura, mas sim numa revelação ou manifestação (passiva) do absoluto na história, essa revelação não acontece apenas como manifestação passivo, de algo que nos acontece, mas dá-se, realmente, como correspondência pragmática (activa) da história ao absoluto, nos acontecimentos dinamizados pela acção humana.

A estreita relação entre ser e agir, que implica uma estreita relação entre ser e entes, como vimos acima, assim como uma estreita relação

entre ser e tempo, é a base de toda a metafísica pragmática, que pode, também nesta dimensão, ser compreendida como metafísica simbólica. De facto, a ordem do simbólico não é estática, mas dinâmica, sendo o modo simbólico um modo de ser no tempo, enquanto inter-acção própria de sujeitos, no processo de significação. Que a dimensão simbólica da realidade implique uma relação transcendente, isso não significa que seja possível abandonar a ordem da acção humana. Aliás, o que qualifica o simbólico é precisamente a sua inserção no dinamismo humano da acção, mesmo que a significação ou interpretação daí resultante nunca seja mero produto dessa acção. Mas o modo de recepção do sentido – dado a partir da sua dimensão transcendente e no seu significado eventualmente transcendental ou universal – é um modo sempre dado no dinamismo da acção humana, sendo esse um dos elementos que o qualifica de modo simbólico (dado que a transcendentalidade pura e simplesmente abstracta nunca poderia ser considerada simbólica).

Assim sendo, o ser da realidade e o sentido desse ser, que nos é dado a perceber, precisamente no processo do seu acontecer histórico, é um ser realizado na acção, cujo dinamismo transcendente, ele mesmo, se nos dá na acção que nos abre para ele<sup>20</sup>. Partindo desta ideia fundamental – que é impulsionada pela metafísica teológica, embora não lhe seja necessariamente exclusiva – a realização do ser dá-se na acção. Existe uma espécie de performatividade histórica do ser, sem a qual não é possível qualquer tipo de ontologia, base de uma qualquer metafísica. No caso específico da metafísica teológica, o «acto de ser» coincide, originária e historicamente, com o acto de «ser dado», sendo esse acto, visto na perspectiva do receptor humano – e toda a teologia é, ao mesmo tempo, antropologia – revelação e realização do «ser-atingido» pela verdade e justiça, numa resposta que resulta de uma opção livre. O processo da acção – como processo constituído, ao mesmo tempo, pela doação originária, pela revelação, pela afectação e pela resposta livre – é o próprio processo da metafísica teológica. Não porque se trate de um modo de pensamento e de discurso que aborde Deus como objecto presente, como dado a ser afirmado – ou contestado, como no caso de uma «metafísica ateuista» – mas como consideração/interpretação de toda a realidade, precisamente na perspectiva da sua relação a Deus, enquanto sentido primeiro e último (*sub ratione deitatis*). Por isso, a

---

<sup>20</sup> No sentido básico da interpretação blondeliana da acção humana (cf: M. BLONDEL, *L'Action: essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris: PUF, 1950[(orig. 1893)]).

metafísica teológica, sem deixar de ser pragmática é simultaneamente transcendental. E, sem deixar de ser metafísica, é perfeitamente teológica, superando desse modo a pura metafísica filosófica.

É claro que essa superação, precisamente na medida em que partilha com ela o nível transcendental do discurso, não é uma contradição dialéctica daquilo que é superado, mas precisamente a confirmação, conduzindo-a a um nível que a inclui e, ao mesmo tempo, a supera. Em certo modo, realiza-se aqui o conceito hegeliano de *Aufhebung* (superação), embora se abandone o dinamismo puramente dialéctico que conduz a essa superação. De facto, é a doação histórico-pragmática do sentido procurado, da “ciência procurada e nunca encontrada”, como raiz de toda a metafísica filosófica, que conduz esta à sua realização plena – mesmo que essa realização, porque orientada para uma acção escatológica futura, não elimine propriamente o dinamismo da procura. Mas este é assumido, não propriamente pela consciência da ignorância que nos habita, mas pela percepção viva – fenomenológica – do excesso que nos atinge, precisamente no acontecimento da doação histórica do sentido metafísico. Assim sendo, metafísica filosófica e metafísica teológica continuam a percorrer caminhos muito próximos, por vezes com pontos de contacto e de cruzamento, mesmo que sejam caminhos distintos – mas caminhos que poderão (ou deverão) conduzir ao mesmo fim.

c. A proximidade dos caminhos da metafísica filosófica e da metafísica teológica justifica-se por ambas encontrarem as suas raízes na própria experiência: na experiência que se faz com a experiência, na medida em que se considera ou interpreta essa experiência na dimensão da sua originariedade. Nesse sentido, a recondução da experiência metafísica à sua elaboração conceptual, no sentido de construção abstracta de um edifício lógico e dialéctico, é já distanciar-se do solo em que a metafísica encontra a sua verdadeira raiz: precisamente o solo da experiência originária da doação do ser na sua gratuidade. O mistério – ou milagre, noutra nomenclatura<sup>21</sup> – de que haja ser, em vez de nada (ou de

---

<sup>21</sup> Ambos são termos utilizados frequentemente por VERGÍLIO FERREIRA, por exemplo em *Do mundo original*, 2ª Ed., Amadora: Bertrand, 1979, 33, nota: “A luz que ilumina uma sombra não lhe mata o alarme ou o mistério; por isso o mistério reaparece quando essa luz se apaga. À atitude maravilhada em face do que nos rodeia, em face da vida e da morte, não a elimina nenhuma «explicação»: foi a morte dos deuses que agravou o mistério da vida dos homens; e a palavra «metafísica» tem hoje um vigor que jamais conheceu dentro do que alguém chamou o «positivismo religioso». O inverso

não haver) é, precisamente, o que origina a experiência metafísica propriamente dita. Frente a essa experiência, surge no ser humano a atitude de espanto<sup>22</sup>, que nenhum sistema lógico pode eliminar – ou já estará a eliminar a própria experiência metafísica. Ou seja, um *sistema* metafísico acabará por ser, ele mesmo, a contradição da própria metafísica, como penso ter ficado claro ao longo das páginas precedentes.

Tendo em conta este ponto de partida originário e irrecusável, seja para que metafísica for, então todas as modalidades de metafísica terão que realizar, no pensamento, uma adequação – sempre imperfeita – a esta experiência originária, que dá sempre que pensar, nunca se esgotando em nenhum sistema de pensamento. Porque só esta experiência originária coloca a realidade sob a perspectiva da questão mais fundamental de todas, aquela que não tem resposta imediata mas que, só pelo facto de ser colocada, nos coloca perante a realidade numa determinada perspectiva: a perspectiva da consideração dessa realidade na sua globalidade e na sua originariedade. O que é, tudo aquilo que é, quanto ao seu ser mais originário, isto é, quanto ao puro facto de ser? E porque é, tudo aquilo que é? E porque é assim, tudo aquilo que é? O que poderia resumir-se numa única questão: qual o sentido originário de tudo aquilo que é e qual o sentido originário do ser de tudo o que é? A essa questão metafísica dão corpo – mesmo na aventura das respostas possíveis – tanto a metafísica filosófica como a metafísica teológica.

Metafísica é já a própria abordagem que coloca o real “sob o fogo”<sup>23</sup> desse porquê originário, um porquê que não é dirigido ao *como*

(ou o inimigo) do «mistério» não é a «claridade mental» – é apenas a «distracção» (e às vezes, sim, a ignorância)”; Cf.: J. DUQUE, *Deus, a arte e o tempo. Para uma leitura de Vergílio Ferreira*, in: C. REIMÃO / M. CÂNDIDO PIMENTEL (Coord.), *Os longos caminhos do ser. Homenagem a M. B. da Costa Freitas*, Lisboa: UC Editora, 2004, 215-230; ID., *Questionando a questão de Deus. Sobre Vergílio Ferreira*, in: M. C. PIMENTEL / J. ANTUNES DE SOUSA (org.s), *Vergílio Ferreira no Cinquentenário de Manhã Submersa*, Lisboa: UC Editora, 313-320.

<sup>22</sup> Cf.: P. GILBERT, *La simplicité du principe: prolégomènes a la Metaphysique*, Bruxelles: Lessius, 1994; ID., *La patience d’être: Metaphysique*, Bruxelles: Lessius, 1996; H. VERWEYEN, *Ontologischen Voraussetzungen des Glaubensaktes*, Düsseldorf: Patmos, 1969.

<sup>23</sup> VERGÍLIO FERREIRA, *Invocação ao meu corpo*, 3ª Ed., Venda Nova: Bertrand, 1994, 59: “As coisas familiares, tão redutíveis e manuseáveis, imediatamente regressam ao indizível e insondável, se as mantivermos sob o fogo do «porquê». É um porquê inocente e por isso as crianças o conhecem. É uma interrogação elementar e por isso a primeira”.

do funcionamento da realidade, mas sim ao seu *que*<sup>24</sup>. Nesse nível do questionamento – o nível, precisamente, em que é possível tocar, também, a questão de Deus – estamos no âmbito do mistério que se revela e se nos dá, irrompendo inesperadamente na nossa realidade (como realidade, como ser dessa realidade), e não no nível da relação directa entre perguntas e respostas. Manter-se ao nível da metafísica é, antes de tudo, manter-se ao nível deste questionamento originário, que implica a percepção da gratuidade do ser, na sua doação não necessária – ou na doação da sua própria não-necessidade, como tão bem exprimiu Von Balthasar.

d. Mas o próprio questionamento originário, situando-se ao nível do acolhimento do mistério de tudo o que é, no facto puro de ser, é um questionamento sempre articulado historicamente, primordialmente articulado em linguagem. Assim sendo, a metafísica teológica é, necessariamente, uma conjugação permanente de metafísica com hermenêutica<sup>25</sup>.

O discurso teológico é, sempre, um discurso que coloca em relação – por vezes tensional, mas em realidade circular – o nível narrativo e o nível transcendental. Facilmente se consideram estes dois modos de discurso como contraposições alternativas. De facto, é frequente encontrar teologias defensoras da pura narratividade, seja para fazer justiça à historicidade da revelação e da fé, seja para manter a relação com a experiência humana, seja mesmo para dar continuidade a um estilo de discurso que parece ser predominante na escritura<sup>26</sup>. E não é menos frequente – embora já tenha sido mais – encontrar teologias que concentram o seu discurso na exclusividade de um modo transcendental, seja postulatorio seja dialéctico. Quando muito, poderemos encontrar teologias que oscilam entre um modo e o outro, consoante as circunstâncias e o discurso considerado mais adequado às mesmas.

O que se propõe aqui é, precisamente, um modo de teologia em que o discurso narrativo assumia pertinência transcendental e o discurso transcendental não possa ser elaborado sem o seu enraizamento narrativo. Porque o

---

<sup>24</sup> Evoca-se, assim, a famosa máxima de L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.44: “Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist” (Não como o mundo é, é o místico, mas *que* ele seja).

<sup>25</sup> Permito-me enviar, aqui, para as minhas reflexões (e respectiva bibliografia) em J. DUQUE, *Dizer Deus na Pós-modernidade*, Lisboa: Alcalá, 2003, conclusão.

<sup>26</sup> Sobre a denominada «teologia narrativa», envio para: J. DUQUE, *Dizer Deus na Pós-modernidade*, cap. VII.

que é possível ser dito, transcendentemente, em teologia, resulta, precisamente, de uma doação histórica que, radicalmente, só pode ser narrada. Poderíamos dizer, então, que a narrativa – tal como o símbolo – assume, aqui, dimensão metafísica, não por deixar de ser narrativa, mas por ser uma narrativa teológica. Ao mesmo tempo, a metafísica de que aqui se fala, é uma metafísica narrativa, não por deixar de ser metafísica e passar a ser mera descrição de acontecimentos particulares, mas por ser metafísica teológica. Nesta relação paradigmática entre discurso narrativo e discurso transcendentemente manifesta-se – ou melhor, realiza-se, na linguagem – a relação entre hermenêutica e metafísica, porque ambas se realizam como teologia (tratando-se, pois, de uma hermenêutica teológica – e não de outra hermenêutica qualquer – e de metafísica teológica – e não de outra qualquer).

Nesta relação intrínseca entre hermenêutica e metafísica<sup>27</sup> há que considerar, antes de tudo, que estas passam a ser duas dimensões de uma mesma realidade, precisamente a teologia. Por isso, não deveremos pensar numa teologia metafísica e numa teologia hermenêutica, como dois modos distintos de elaborar o discurso teológico. Deveremos, sim, pensar numa metafísica teológica que é, sempre, hermenêutica e numa hermenêutica teológica que é, sempre, metafísica – caso contrário, nenhuma seria teologia: ou seria simples metafísica filosófica, ou seria pura descrição histórico-sociológica. E que uma e outra sejam importantes para a metafísica/hermenêutica teológica, isso não significa que esta possa reduzir-se àquelas.

Fundamentalmente, uma metafísica/hermenêutica teológica conjuga, de forma intrínseca, a questão do ser e a questão do sentido, porque elas são inseparáveis. Porque a questão do ser, sem a questão do sentido, ficar-se-ia pelo formalismo da pura metafísica filosófica; e a questão do sentido, sem a questão do ser, ficar-se-ia pelo mero contextualismo cultural ou subjectivo.

A relação intrínseca e necessária entre metafísica e hermenêutica fundamenta-se, antes de tudo, no facto de o ser-assim de uma história particular concreta – precisamente a história de Deus com o seu Povo – se constituir como manifestação da própria verdade do ser. E o ser-assim de uma história só pode ser compreendido hermenêuticamente; mas, na medida em que é compreendido como revelação universal da verdade do ser, trata-se de uma compreensão de nível metafísico. Só nesta circularidade completa, na qual não é possível determinar qual a

---

<sup>27</sup> Em parte, semelhante à que é proposta por H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, e que o autor apenas situa nos preâmbulos à teologia.

dimensão primeira, pelo menos do ponto de vista da sua doação histórica, é que é possível elaborar um discurso verdadeiramente teológico.

e. Ora esse discurso, precisamente porque conjuga a particularidade da revelação histórica – por isso, a finitude e a limitação humanas – com a universalidade da pretensão de verdade – por isso, uma interpelação transcendente – é um discurso muito próprio, que poderemos denominar, genericamente, como metafísica testemunhal. Diferentemente do discurso simplesmente argumentativo – mesmo que a metafísica teológica dele não possa prescindir – o discurso testemunhal não pretende, em primeira linha, provar, por demonstração, aquilo de que fala. O seu modo próprio é o de tornar presente, na linguagem, algo ou alguém que vem a essa linguagem, não sendo por ela originado. Ao mesmo tempo, a própria linguagem, na qual vem até nós uma alteridade diferente dela mesma, não é simples produto de sujeitos ou de circunstâncias, mas sim o modo histórico – finito – como o fundamento – infinito – dessa mesma história se nos dá, precisamente como fundamento, até mesmo desse dar-se. A linguagem da metafísica teológica não é uma linguagem que demonstra, muito menos que origina Deus, mas é Deus que vem a essa linguagem, tornando-a possível. A própria ideia ou conceito de Deus, não é originador de Deus ou seu garante lógico-dialéctico, mas sim o modo como Deus se nos dá, precisamente na medida em que “vem à ideia”<sup>28</sup>.

Esta dinâmica testemunhal, enquanto núcleo da metafísica teológica, assume, no contexto que nos ocupa, dois aspectos importantes. Em primeiro lugar, trata-se de uma aplicação clara da relação entre metafísica e hermenêutica ou entre narratividade/pragmática e transcendentalidade; em segundo lugar, a dimensão testemunhal da metafísica permitirá colocar de modo adequado a questão da fundamentação<sup>29</sup>.

Quanto ao primeiro aspecto, a Teologia Fundamental contemporânea tem privilegiado a categoria do testemunho, precisamente como dinamismo próprio da relação entre o conhecimento de fé e o processo

---

<sup>28</sup> Assume-se, aqui, a perspectiva de E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, 2ª Ed., Paris: J. Vrin, 1992. Sobre a aplicação da categoria do testemunho, ver: E. LEVINAS, *Autrement qu'être et au-delà de l'essence*, La Haye, 1974, 225-226; P. RICOEUR, *L'hermeneutique du témoignage*, in: *Lectures 3*, Paris, 1994, 107 (ver a óptima exposição da análise de Ricoeur, elaborada por J. DE SOUSA TEIXEIRA, *A hermenêutica do testemunho*, in: AAVV, *Falar de Deus hoje*, Lisboa, 1992, 15-48).

<sup>29</sup> Para um resumo do actual debate sobre o problema da fundamentação, em teologia, ver: J. DUQUE, *Homo credens*, esp. último capítulo.

pragmático que a ele conduz<sup>30</sup>. A eclesialidade do próprio conhecimento de fé é, de certo modo, a comprovação empírica de que se trata de um dinamismo testemunhal. Ao mesmo tempo, isso demonstra ser a lógica do testemunho a base de toda a epistemologia crente. Sendo o discurso crente e a sua pretensão de verdade o único modo de discurso teológico adequado a Deus que se revela e se dá a crer, então a lógica do testemunho é, sem dúvida, a base de todo o discurso teológico. É com base nessa lógica que as afirmações sobre acontecimentos particulares da história se tornam credíveis, seja enquanto descrição desses acontecimentos, seja enquanto interpretação dos mesmos como revelação de uma verdade universal que a todos igualmente interpela. Assim sendo, a hermenêutica metafísica que constitui a própria afirmação teológica encontra as suas raízes numa lógica testemunhal, que reconduz toda a hermenêutica e toda a metafísica ao seu solo histórico pragmático, ao processo concreto e inter-humano da *traditio fidei*.

Mas o dinamismo do testemunho não se limita a esta lógica de transmissão de uma verdade que é um modo de interpretação universal da verdade de tudo o que é. O próprio dinamismo testemunhal relaciona, diferenciando, a testemunha daquilo/daquele que é testemunhado. E, no caso específico do testemunho teológico, a própria lógica testemunhal, para além do dinamismo interpessoal de confiança que implica, aponta para uma relação própria entre finito e infinito. Testemunhar é acolher, na finitude da condição humana, a infinitude que a fundamenta e constitui a sua verdade primeira e última. Ora, este modo de, no processo finito, acolher uma infinitude que fundamenta, é precisamente o modo da fundamentação. Neste caminho de fundamentação, tal como vimos a propósito da fenomenologia da doação de Marion, o fundamento dá-se no fundamentado, sem nunca se identificar com ele nem nunca estar nele directamente presente. É no acontecimento da analogia, pelo qual algo acolhe o diferente de si como fundamento seu, que acontece o dinamismo testemunhal da fundamentação, sem que o fundamentado seja origem do fundamento e sem que o fundamento se lhe dê directamente. Apenas no acto indirecto de o fundamentado acolher a fundamentação é que o fundamento se dá – numa ausência que lhe é própria, precisamente enquanto fundamento infinito.

Assim sendo, pensar o fundamento analogicamente – ou testemunhalmente – permite pensar a sua independência e precedência relativamente a todo o fundamentado e mesmo em relação ao próprio

---

<sup>30</sup> Ver, a propósito, a perspectiva de S. PIÉ I NINOT, *Teología Fundamental*, 572ss.

processo de fundamentação. O fundamento não é, assim, o resultado desse processo, como seria o caso, no caminho fundamentador da onto-teologia. No dinamismo testemunhal da fundamentação, o fundamento precede e supera todo o fundamentado e todo o processo fundamentador. Porque não é o processo que fundamenta, mas o fundamento, que no processo de fundamentação apenas é acolhido como fundamento. Assim, metafísica teológica pode ser assumida, claramente, como o pensamento do fundamento primeiro e último de tudo o que é, fundamento que é para além de toda a fundamentação – e para além de todo o ser fundamentado<sup>31</sup>.

A compreensão da fundamentação, como acolhimento do fundamento e como testemunho desse fundamento, conduz a noção de fundamentação muito além do acto lógico-demonstrativo, que atinge o fundamento, na medida em que ele próprio o origina, por recurso aos seus próprios princípios. Na fundamentação, como acto testemunhal, o fundamento dá-se, para ser acolhido e, desse modo, testemunhado. No processo de fundamentação há, por um lado, uma doação do fundamento, para além do princípio da razão suficiente, (que seria o primeiro princípio da fundamentação lógica), e há o acolhimento desse fundamento, numa lógica testemunhal.

Se a fundamentação supera, assim, a sua redução lógica por sujeição ao princípio da razão suficiente (base da onto-teologia), então também supera a sua redução subjectiva, na medida em que esse princípio pudesse ser reconduzido às categorias *a priori* do próprio sujeito do conhecimento. Superando o seu suporte subjectivo – próprio da metafísica moderna – a metafísica passa a ser considerada o pensamento do próprio fundamento do sujeito, para além do próprio sujeito que pensa e que é constituído, precisamente na medida em que é fundamentado. Ora, essa constituição do sujeito, a partir de uma fundamentação em que o fundamento lhe é dado e permanece dado, para acolher, é o que poderíamos denominar *fé*<sup>32</sup>. A metafísica que pensa, discursivamente, esse processo de fundamentação testemunhal é, por isso, uma metafísica teológica. E é, ao mesmo tempo, uma metafísica «pós-moderna», pois constitui-se como desconstrução explícita da metafísica moderna, baseada na auto-fundamenta-

---

<sup>31</sup> Cf., em paralelismo filosófico: R. PIEPMEIER, *Die Frage nach dem 'Ende'*, in: W. OELMÜLLER (ed.), *Metaphysik heute?*, Paderborn: Schöningh, 1987, 52-69, esp. 68.

<sup>32</sup> Cf.: J. DUQUE, *El acto de fe como dinamismo de conversión*, in: «Burgense» 46 (2005) 361-391.

ção do sujeito, enquanto base de fundamentação de tudo – inclusive do próprio discurso sobre Deus.

f. A metafísica testemunhal, como actividade pensante, na correspondência – analogia – à doação do fundamento – cuja infinitude se dá na finitude do pensar mas nunca com ela se identifica ou se lhe reduz – é uma metafísica do acolhimento do que é dado, por isso, uma metafísica responsorial. Porque o fundamento nos é dado, primordialmente, numa palavra que nos é dirigida historicamente. A própria palavra «Deus», assim como o conceito correspondente, contém essa palavra interpelante – que é a interpelação histórica da verdade/justiça, à liberdade. O dinamismo próprio da metafísica teológica implica, precisamente, a palavra da verdade que interpela e a resposta da liberdade que acolhe essa interpelação. E o facto de essa interpelação – esse apelo – só se tornar fenomenologicamente presente na própria resposta, não invalida que essa resposta seja uma resposta a uma interpelação que precede e, por isso, transcende a resposta. Metafísica responsorial é ambas as coisas: uma metafísica que reconhece a origem nessa palavra que interpela – e não nas circunstâncias da interpelação ou naquele que é interpelado; e uma metafísica que reconhece que essa interpelação só se torna audível, perceptível, por isso tematizável, na própria resposta livre que a acolhe. Ao ser uma metafísica, enquanto hermenêutica da liberdade concreta, é uma metafísica da resposta a uma interpelação transcendental, de validade incondicional, por isso absoluta e transcendental.

Responder livremente a uma interpelação incondicional, originada numa alteridade transcendente em relação ao sujeito da resposta, é uma definição adequada da consciência crente, como vimos na abordagem de Sequeri. Assim sendo, a metafísica testemunhal – pós-substancialista, pós-subjectiva, pós-moderna, pós-logicista – de que temos vindo a falar, sendo uma metafísica responsorial, é uma metafísica crente, pois é o pensamento das condições universais de exercício concreto da própria consciência crente. E não é só metafísica crente, na medida em que compreende a dimensão metafísica do próprio acto de crer – porque é o acto de acolher a própria verdade que interpela a liberdade – mas também na medida em que compreende a pertinência originária desse acto de crer para a própria constituição do humano. Este, na sua racionalidade fundamental, é a resposta livre a uma interpelação da verdade/justiça. E é nessa resposta que se mede o mais originário e o mais fundamental da própria humanidade – da verdade do ser de todos os que são denominados humanos. Assim sendo, poderemos considerar, mesmo, que a metafísica teológica, enquanto metafísica crente, coloca

a questão (filosófica e teológica) ao nível da condição originária de toda a racionalidade. Nisso consiste, precisamente, a racionalidade crente e, por extensão, a racionalidade teológica, que é ao mesmo tempo uma racionalidade metafísica – a da metafísica teológica, não de outra qualquer. Ora, no núcleo dessa racionalidade teológica está, precisamente, o conceito de Deus, como modo de se nos dar o fundamento e, desse modo, nos interpelar numa palavra que exige a nossa resposta crente.

#### 4. Conceito de Deus e metafísica teológica

Chegados a este ponto, resta concluir com algumas considerações sobre a pertinência teológico-fundamental do conceito de Deus, já que é precisamente a esse nível que se torna compreensível a relação entre a *transparência do conceito* e a elaboração de uma *metafísica teológica*.

Habitualmente, liga-se o conceito (cristão) de Deus ao âmbito específico do conteúdo da fé (*fides quae creditur*) e, por extensão, ao trabalho hermenêutico da respectiva compreensão e elaboração sistemática, o que parece corresponder especificamente à Teologia Dogmática. A Teologia Fundamental, por seu turno, ocupar-se-ia mais explicitamente com questões formais (*fides qua creditur*), ligadas à estrutura do acto crente e à correspondente teologia, assim como à própria estrutura epistemológica da teologia, em geral. É claro que esta divisão não é tão taxativa como pode parecer, à primeira vista, cruzando-se muitas vezes as questões relacionadas com a forma e as questões relacionadas com o conteúdo. Seja como for, certa clarificação epistemológica destas duas grandes áreas da Teologia Sistemática implica assumir, de certo modo, esta ordenação diferenciadora entre dimensão formal e dimensão material da relação à fé cristã.

Assumida sumariamente essa distinção, pretende-se explorar as consequências de uma reflexão teológica sobre o conceito (cristão) de Deus para a dimensão formal da teologia, considerada como Teologia Fundamental, concluindo daí a necessidade de uma metafísica teológica. A apologética tradicional, assim como a Teologia Fundamental que lhe sucedeu, costumam concentrar-se, se genericamente assumirmos a sua divisão em *demonstratio religiosa*, *demonstratio christiana* e *demonstratio catholica*, na questão da Revelação, como fonte da fé – seja analisando essa fonte como fenómeno, enquanto tal, seja analisando o seu centro, enquanto revelação de Deus em Jesus Cristo; na análise da Fé, como acto e quanto à sua credibilidade; nas mediações duma e de outra, com especial saliência para a dinâmica de testemunho que consti-

tui a Igreja (em sentido subjectivo e objectivo). A estes aspectos, poderíamos acrescentar questões epistemológicas da teologia propriamente dita. A questão de Deus e do respectivo conceito caberia, quando muito, nos denominados *praeambula fidei*, de cariz essencialmente filosófico e, por isso, só derivadamente pertencentes à Teologia Fundamental. Talvez por isso, grande parte das abordagens teológico-fundamentais das últimas décadas quase ignora a questão de Deus e do respectivo conceito, pelo menos quanto à sua abordagem explícita e directa. Excepcionalmente, nos últimos anos, a questão tem sido introduzida, até com alguma centralidade, em certos projectos particulares de Teologia Fundamental, como se viu ao longo das páginas precedentes<sup>33</sup>. É no seguimento desses projectos que eu me proponho, aqui, enquadrar a questão, como proposta para uma metafísica teológica.

1. Antes de mais, convém começar pela questão da própria possibilidade de um conceito de Deus, como ponto de partida de qualquer metafísica teológica, desenvolvida como Teologia Fundamental. Henri de Lubac, num texto que claramente se situa no contexto da Teologia Fundamental – como o próprio título revela (*Sur la foi*) – refere-se ao que denomina “paradoxo dogmático” do seguinte modo: “Antigamente dizia-se: afirmar Deus é ultrapassar as forças do espírito. Agora diz-se, de preferência: é o próprio conceito de Deus que é um pseudo-conceito; como é que o próprio Deus é pensável?”<sup>34</sup>

Walter Kasper, mais recentemente, num texto claramente situado no âmbito da Teologia Dogmática, precisamente no interior da reflexão sobre o Mistério do Deus Uni-Trino, coloca a questão do seguinte modo: “Será Deus uma palavra com sentido, no interior da nossa linguagem? Ou teremos que, perante a dimensão mística da nossa experiência, em última instância, silenciar? Com a resposta a esta questão aguentam-se ou caem o anúncio e a profissão de fé da Igreja; e, com estes dois elementos, aguenta-se ou cai a possibilidade da Teologia, enquanto discurso racional, mediado linguisticamente, sobre a fé cristã”<sup>35</sup>. Dificilmente encontraríamos, num tratado de Teologia Fundamental, uma afirmação tão evidentemente pertinente para o âmbito fundamental-teológico.

---

<sup>33</sup> A cujas obras poderia acrescentar o significativo contributo de P. HOFMANN, *Die Bibel ist die erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz*, Paderborn: Schöningh, 2006.

<sup>34</sup> H. DE LUBAC, *La foi chrétienne*, Oeuvres Complètes V, Paris: Cerf, 2008, 418.

<sup>35</sup> W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, 3ª Ed., Mainz: Matthias Grünewald, 1995, 116.

Compreende-se, por aqui, antes de mais, que as fronteiras entre Teologia Fundamental e Teologia Dogmática são ténues, o que implica que o conceito de Deus não seja tema exclusivo da segunda; e compreende-se, sobretudo, que a questão primeira da Teologia – teórica ou prática – é, precisamente, a questão da pensabilidade e da dizibilidade de Deus. Questão que é única e una, partindo da estreita união entre pensamento e linguagem. Portanto, a primeira questão da Teologia Fundamental é a questão da própria possibilidade do conceito de Deus – enquanto pensamento e enquanto palavra.

Na Teologia do séc. XX, terá sido Eberhard Jüngel, na sua obra magistral *Deus como mistério do mundo*, quem abordou este assunto de modo mais orgânico. Na sua perspectiva, a forma como a modernidade tem pensado o conceito de Deus, na tradição de Descartes, introduz o próprio pensamento humano e a respectiva elaboração do conceito, enquanto *cogito* do auto-fundamentado «eu penso», entre essência e existência de Deus. O que conduz a que essa existência seja pensada apenas em termos de fundamentação do nosso pensamento (o que passa a determinar a essência). Daí resulta a conclusão fichteana de que pensar adequadamente a existência de Deus exige a impossibilidade de pensar a sua essência; mas resulta também a afirmação feuerbachiana de que só podemos pensar a essência, não a existência de Deus, uma vez que esta se transforma na aplicação daquela ao ser humano; consequência máxima deste percurso é afirmação nietzscheana da impossibilidade humana de pensar Deus, quanto à sua essência e quanto à sua existência.

“Fichte está tão certo da existência de *Deus*, que se considera obrigado a contestar a sua *pensabilidade*... «Torna-se assim claro que, logo que se faça de Deus um objecto de um conceito, ele deixa, precisamente por isso, de ser Deus, isto é, de ser infinito»<sup>36</sup>.

Para Feuerbach, Deus é a ideia limite do pensamento humano. Mas, “enquanto ideia, Deus é um, melhor dito, o verdadeiro produto do pensamento. O pensamento é, ao mesmo tempo, um criador, e Deus é a sua suprema criatura (*ratio creatrix divinitatis!*), com cuja criação a capacidade criadora do criador se esgota... Mais do que Deus, o pensamento nada pode pensar”<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, 6ª Ed., Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992, 170.184, com citação de J. G. FICHTE, *Gerichtliche Verantwortungsschriften*, Fichtes Werke vol. 5, ed. por J. H. Fichte, Berlin 1845 (1971) 265.

<sup>37</sup> E. JÜNGEL, *op. cit.*, 194.

Para Nietzsche, no extremo do processo, Deus, “enquanto aquilo, maior do que o qual nada pode ser pensado, torna-se, por si mesmo, impensável, porque está fora das fronteiras da pensabilidade, limitada pela vontade”<sup>38</sup>. A impensabilidade de Deus torna-se, assim, em máxima manifestação do respeito pelos limites do ser humano – e não do respeito pela infinitude de Deus, como pretendia Fichte. Mas este seria, segundo Jüngel, apenas um extremo de um processo unitário, precisamente a tentativa moderna de pensar Deus nos limites do *cogito* que se auto-fundamenta.

Ora, é precisamente na inversão desta auto-fundamentação que Jüngel encontra a solução para o problema. É que a pensabilidade de Deus não resultará desse *cogito* auto-fundamentador, mas da capacidade de o pensamento receber a fundamentação a partir do exterior. Exterior esse, cuja alteridade se manifesta na alteridade da palavra. Assim, não fica descartada a pensabilidade de Deus, mas é simplesmente conduzida ao seu verdadeiro lugar: a palavra que interpela (*anspricht*). Logo, a questão da pensabilidade de Deus, básica para a possibilidade do seu conceito, está intimamente ligada à questão da sua dizibilidade. Mas, em que palavras pode Deus ser dito? E poderá *ser dito*?

Se Deus fosse objecto da nossa linguagem – mesmo que fosse o seu objecto supremo – passar-se-ia o mesmo que com o pensamento: ele seria a máxima criação da nossa palavra. Mas, a pensabilidade de Deus na palavra pressupõe a dimensão interpelativa da palavra, que interrompe precisamente o pensamento auto-fundamentador. Nesse sentido, a palavra, a partir da qual Deus se torna pensável, é a palavra do próprio Deus, que interpela o ser humano, interrompendo a sua auto-segurança e inaugurando uma nova segurança: precisamente a segurança da fé. Assim, é a vinda de Deus até ao ser humano, na sua palavra, que instaura a possibilidade primeira da palavra sobre Deus – analógica – a qual é adequada expressão do pensamento sobre Deus: do conceito de Deus. A palavra de Deus aos humanos é, portanto, condição de possibilidade da palavra dos humanos a Deus e dos humanos sobre Deus – também e primordialmente, condição de possibilidade do próprio conceito de Deus.

Nesse sentido, a origem da possibilidade da teologia não reside no conceito de Deus, se o entendermos abstractamente, como conceito elaborado *a priori* no seu estatuto transcendental. Se reduzíssemos a dimensão metafísica da teologia a essa origem no conceito *a priori*

---

<sup>38</sup> Ibidem, 198.

de Deus, então a metafísica do conceito seria a contradição da própria teologia, que encontra a sua origem na própria palavra reveladora de Deus aos humanos. Essa redução da metafísica – como onto-teologia, por exemplo – é que terá levado à pretensa separação em relação à teologia.

Mas, convém reconhecer que, o facto de o conceito de Deus encontrar a sua origem na palavra de Deus aos humanos não elimina o facto de se tratar de um conceito de dimensão metafísica, isto é, referente a Deus, como sentido primeiro e último de tudo o que é, isto é, como sentido universal do ser. Que a elaboração deste significado metafísico – ou transcendental – do conceito resulte de um processo *a posteriori*, com base numa revelação e numa compreensão históricas, em nada impede que possa ser considerado um conceito com valência metafísica, como ficou claro em variados estudos apresentados anteriormente, com saliência para a perspectiva de Rahner.

Nesse sentido, a consideração da dimensão metafísica do conceito de Deus, como base de todo o discurso teológico, é de fulcral importância para a questão epistemológica da possibilidade do próprio discurso teológico. Este, de facto, só é possível, enquanto tal, se for, ao mesmo tempo, originado num acontecimento revelador e habitado por uma dimensão metafísica própria. Caso contrário, não poderá ser considerado discurso teológico.

Mas serão todos os conceitos de Deus igualmente verdadeiros, desde que pretendam corresponder à sua palavra? A questão da verdade do conceito implica a abordagem de mais alguns elementos ainda. Como vimos acima, a propósito de Marion, um dos elementos nucleares da decisão sobre o verdadeiro conceito de Deus é, precisamente, a distinção entre a sua possível configuração idolátrica e a configuração icónica. Na linha da proposta de Marion – embora para além da sua posição explícita – o conceito de Deus só poderá ser assumido no contexto de uma metafísica teológica, se for interpretado iconicamente.

2. Da minha parte, proponho que, para além deste critério básico – nunca descurável – se pense a verdade do conceito de Deus a partir, precisamente, de uma determinada modalidade icónica da sua constituição: a origem do conceito de Deus (porque esse conceito é já sempre resultado de uma *revelação*) a partir de uma história particular, que por isso denominamos história da salvação, enquanto história da revelação. Completar-se-ia, assim, a intenção fundamental da tradicional *demonstratio religiosa*, já no seu eixo de articulação com a *demonstratio christiana*. Foi o que pudemos ver, a propósito da análise da geneologia

do conceito de Deus, precisamente a partir do interior de uma tradição histórico-linguística, em debate com Lindbeck e com Milbank.

A tradição da modernidade – na sequência, sem dúvida, de determinada tradição metafísica anterior – tem tido muita dificuldade em compreender e aceitar a possibilidade da constituição do conceito de absoluto, no interior das circunstâncias contingentes do processo histórico. A universalidade e incondicionalidade desse conceito parecem exigir que a sua constituição – enquanto conceito, note-se, e não enquanto realidade que o origina – num processo histórico-particular de revelação seja possível. Nesse sentido, chegaram a opor-se as verdades da razão às verdades da história (com tendência para fazer das primeiras o único juiz sobre as segundas). Ora, implicando o conceito de Deus a universalidade e incondicionalidade referida, esse seria o caso máximo de conflito entre razão e história – o que originou, na modernidade, a oposição da religião da razão à religião revelada.

A apologética, na tentativa de salvaguardar a verdade do conceito de Deus revelado na história, procurou fazê-lo, abandonando essa história, isto é, procurando modos de demonstração «racional» (segundo a modalidade moderna, mais ou menos dialéctica e subjectivista da racionalidade) para conseguir salvar esse conceito perante o tribunal da razão. Utilizou, para isso, sobretudo duas modalidades: a da razão «transcendental», no sentido limitado da transcendentalidade epistemológica kantiana, concentrada no sujeito do conhecimento; ou a da razão «objectiva», no sentido da modalidade empírico-científica da demonstração racional.

Mais recentemente, Hansjürgen Verweyen<sup>39</sup> pretendeu precisamente analisar as condições de possibilidade de que essa palavra definitiva – o que significa, absoluta – se dê em circunstâncias da (relativa) particularidade histórica. Mas, em certo sentido, não leva a questão às suas últimas consequências, concentrando-se numa argumentação de perfil transcendental, como condição prévia à compreensão dessa incondicionalidade na história. Que, no caso, assuma o modelo da filosofia fitcheana da liberdade é sintomático, mas acaba por garantir a verdade da revelação histórica a partir de uma chave de racionalidade que não é necessariamente histórica, mas claramente transcendental, em certo sentido *a priori* em relação a toda a realização histórica. E só essa chave filosófica, que conjuga metafísica com hermenêutica, é que permitiria compreender e fundamentar a pretensão de verdade da revelação histórica.

---

<sup>39</sup> H. VERWEYEN, Gottes letztes Wort.

Ora, a exigência da revelação histórica como origem – por isso, de certo modo, como fundamento – convoca-nos a pensar de outro modo a própria racionalidade. É essa a tarefa que se propõe Peter Hofmann, que recentemente lançou um projecto próprio de Teologia Fundamental. Segundo o jovem teólogo alemão, os modelos transcendentais – que partem da análise transcendental do sujeito, sobretudo na constituição *a priori* da liberdade e do conhecimento – embora abordem correctamente a abertura do humano para Deus e salvaguardem, nesse sentido, a correcta dimensão universal e absoluta do conceito de Deus assim pensado, “perdem de vista a dimensão «categorial», o histórico e o objectivo”<sup>40</sup>. Por seu turno, a racionalidade objectivante ou empírica, embora salogue a referência à história real, categorial, limita-se a registar tudo como factos, fazendo assentar a verdade apenas na facticidade. Todo o tipo de exigência não passa de um facto, comprovável como tal – ou, então, não pode reivindicar verdade.

A tese de Hofmann é que a razão histórica pode conjugar estes dois modelos, evitando os problemas de cada um. Essa razão parte do princípio de que toda a racionalidade possui uma história e toda a história possui uma racionalidade. Assim também a racionalidade do conceito de Deus e a história da sua revelação. “O *absoluto* (“*das Letztgültige*) tem que se deixar *compreender como dado histórico*, caso contrário não é possível compreendê-lo, nem historicamente (filosoficamente, pura e simplesmente) nem histórico-salvificamente (teológico-sistematicamente). E porque é histórico, não é possível, naturalmente, demonstrar, dedutivamente, que é válido. Mas porque é racional e válido, então também é perceptível historicamente”<sup>41</sup>. Pretende-se, assim, superar o famoso «largo fosso» entre razão e história, a que se referia Lessing.

A partir da posição de Hofmann podemos compreender, claramente, que não se trata, quando se fala de revelação histórica do conceito de Deus, de reduzir esse conceito a mera elaboração contextual, numa história particular, cuja verdade apenas é válida para um grupo particular. Este contextualismo, inspirado nos famosos «jogos de linguagem» de Wittgenstein, possui forte atractivo para muitos teólogos contemporâneos, que acabam por se referir à fundamentação da verdade do conceito apenas em termos de intra-textualidade, ou seja, em termos de consenso e de coerência interna, como vimos no caso exemplar de Lindbeck. O valor do impulso dado por Verweyen à Teologia Fundamental, sobretu-

---

<sup>40</sup> P. HOFMANN, *op. cit.*, 28.

<sup>41</sup> *Ibidem*, 29.

do em contexto alemão, prende-se precisamente com o facto de tornar claro, novamente, que o seu «objecto» – enquanto, em última instância, Deus e a sua verdade – implica sempre uma abordagem transcendental e, por isso, não pode limitar-se ao particularismo de uma afirmação ou mesmo de uma gramática interpretativa.

Nesse mesmo sentido, Hofmann tem razão quando aponta o caminho da racionalidade histórica, não como alternativo à racionalidade subjectivo-transcendental ou à racionalidade objectivo-empírica. De facto, a origem histórica do conceito de Deus não invalida que esse conceito exija certa forma de transcendentalidade e certa forma de objectividade: Deus é origem e fim de toda a realidade, sendo o seu sentido, e é, enquanto tal, um ser pessoal que corresponde ao seu conceito – porque, primeiro, o conceito lhe corresponde; não é simples nome de um sentido particular, subjectivo ou colectivo, nem simples índice de uma projecção da experiência subjectiva. Mas, sendo transcendentemente universal e objectivamente outro, em relação à experiência humana, a sua universalidade e objectividade não é dada *a priori*, por um processo dialéctico-conceptual. Seria, desse modo, puro ídolo da capacidade humana de conceptualização – como vimos, no interior da crítica moderna. A universalidade e objectividade de Deus, que exigem um discurso transcendental e objectivo, são elaboradas, *a posteriori*, a partir da revelação histórica do seu conceito. Porque o Deus revelado na história da salvação – centralmente, em Jesus Cristo – é o Deus verdadeiro, então é universal e incondicionalmente Deus, na sua diferença em relação ao mundo e aos humanos. Por isso, a teologia cristã centra-se, permanentemente, no Deus revelado e presente em Jesus Cristo. A *demonstratio christiana* é, nesse sentido, um dos irrecusáveis núcleos da Teologia Fundamental. Mas esta parte da racionalidade historicamente constituída pelo próprio processo de revelação, e não de uma racionalidade prévia qualquer. Partindo da sua racionalidade própria, entra então em diálogo e debate com outras modalidades de racionalidade, para melhor formular e melhor compreender a sua racionalidade específica, no debate público das racionalidades.

3. Mas, para a Teologia Fundamental cristã não é simplesmente importante o conceito de Deus, enquanto tal e em abstracto, nas dimensões referidas. De facto, tal como se viu ao longo dos estudos precedentes, sobretudo a propósito de Marion, no conceito revela-se o invisível. A transparência do conceito – que deixa ver o invisível, o qual se mostra por sua iniciativa própria – supera a sua transcendência, se a entendermos simplesmente como movimento de abertura formal do conceito

para aquilo/aquele que o supera. Nesse sentido, a «abertura» metafísica é mais do que uma procura formal, sem conteúdo ainda dado; é, antes, o acolhimento do que se dá – e que não pode, por isso, nem ser produzido nem ser possuído. Mas, ao ser acolhido, só o pode ser, na medida em que existe transparência para aquilo que se dá, quando se dá. Ou seja, o conteúdo do que se dá é, neste processo, absolutamente fundamental, caso contrário a transcendência identificar-se-ia com o ser abstracto, que é o mesmo que o puro nada.

Neste preciso aspecto é que se torna pertinente recuperar um debate central, na relação entre metafísica (filosófica) e teologia. De facto, a metafísica filosófica, seja na sua abordagem do ente originário – divino – seja na sua abordagem do ser dos entes, na sua entidade própria, limitar-se-ia a afirmações formais e abstractas sobre os entes – limitar-se-ia, no limite, à questão da sua entidade, que é a questão transcendental mais abstracta de todas. Mas foi precisamente essa sua fixação na pura entidade – sem consideração do ente particular – que conduziu à sua configuração nihilista, que mais não é do que outro nome para a sua configuração idealista, isto é, a sua fisionomia como recondução da particularidade e pluralidade dos entes reais à unidade e unicidade da sua ideia (abstracta, por isso não real, no sentido da própria entidade dos entes).

Ora, esta configuração da metafísica coloca em questão, precisamente, a dimensão metafísica da teologia, na medida em que esta vai além da pura abstracção dos entes na sua entidade neutra, avançando para a sua qualificação, segundo um conteúdo determinado, precisamente o conteúdo teológico. Como tínhamos visto mais acima, a propósito da análise de Marion, levantam-se aqui questões pertinentes. De facto, implicará o pretensão carácter não teológico da metafísica (se esta for concebida como «ciência» estritamente filosófica, por isso mesmo, estritamente formal) que a teologia não possua, de modo nenhum, pertinência metafísica, na medida em que pretendesse considerar o ente, não apenas enquanto ente – na sua pura entidade – mas sobretudo enquanto originado por Deus, nessa sua própria entidade – o que já implicaria uma qualificação sua, segundo um conteúdo (interpretativo)?

Mas, este questionamento da dimensão metafísica da teologia, precisamente em nome de uma metafísica formal, poderá conhecer o seu reverso: isto é, que a própria configuração da metafísica a partir de um conteúdo (teológico) implique uma crítica/superação do próprio formalismo da metafísica filosófica, o qual terá sido causa da sua decadência, precisamente ao longo do desenvolvimento moderno e pós-moderno do pensamento (em que Nietzsche assume um lugar fulcral). Nesse sentido,

a questão pode colocar-se no sentido inverso: não poderia ser a metafísica teológica (segundo um conteúdo) precisamente o caminho para evitar a redução da metafísica a pura *ousiologia* (ciência que estuda a *ousia* ou *entidade* em si mesma)? Por outro lado, não poderia assim ser superada uma metafísica que apenas se concentrasse na questão do *ser* (do ente, enquanto *é*) do ponto de vista neutro, ou na questão da *substância* (do ente, enquanto *ente* que está a ser, no presente), do ponto de vista abstracto, rumo à consideração da origem do *ser*, como origem do *ser-assim*, enquanto *ser-verdade*, *ser-bem*, *ser-belo*?

De facto, uma metafísica que faça justiça à real verdade dos «entes» implica a percepção das diferenças entre eles (analogia) e não a sua redução a um conceito unívoco de ente. É esse o sentido básico da analogia. Ora, uma metafísica teológica, precisamente porque parte da diferença teológica e não da pura diferença ontológica, assenta sempre já numa distinção dos entes, seja em relação à sua origem, seja, por isso mesmo, entre si mesmos. Deus, o ser e os entes são, assim, conceitos analógicos, seja enquanto considerados nas suas relações múltiplas, seja em si mesmos. Ou seja, a própria analogia relacional determina, não apenas a relação entre Deus, o ser e os entes, mas também a relação no próprio Deus, no ser e entre os entes.

Estamos, em todos os casos, perante conceitos analógicos, que se «determinam» reciprocamente, na medida em que eles próprios são relacionais. E isso só é possível compreendê-lo, a partir de um conteúdo determinado para essa relação – aliás, a partir da compreensão do ser já como relação. O que só se compreende a partir do seu conteúdo teológico – não da sua neutralidade abstracta nem da pura afirmação da impossibilidade de conhecer. Assim sendo, a metafísica teológica, enquanto metafísica de conteúdo, supera a neutralidade da compreensão do ser, numa metafísica formal, assim como a interpretação radicalmente negativista, que apenas se limita a declarar incompreensível a própria origem – o que resultará numa espécie de formalismo prático, pois do que é incompreensível não pode receber-se qualquer conteúdo, nem para o conhecimento nem para a prática.

É chegado, portanto, o momento de colocar a questão sobre o conteúdo concreto desse conceito, cuja possibilidade, cuja verdade básica e cuja modalidade de constituição foram até aqui brevemente abordadas. Antes de mais, para evitar falsas separações, é preciso salientar que, no conteúdo do conceito judaico-cristão de Deus, são dadas e assumidas todas as outras dimensões (a possibilidade do conhecimento – contra o absoluto agnosticismo – a verdadeira noção de Deus – contra todos os modos de idolatria – e a forma de acesso – contra o abstraccionismo a-histórico

das construções dialécticas *a priori*). Mas, para além destes elementos, o conteúdo do conceito cristão de Deus pode resumir-se no qualificativo genérico de *monoteísmo trinitário*. Pretendo, portanto, retirar aqui consequências teológico-fundamentais do significado desse qualificativo – num esboço do que poderia ser uma *metafísica teológica trinitária*.

O monoteísmo bíblico parte da experiência de Deus numa história particular e é, por isso mesmo, um monoteísmo *concreto*, não a pura percepção teórica de um princípio universal do ser. Não é, contudo, mera monolatria, sob a forma de relação exclusiva de um povo particular com um Deus particular, no interior de uma pluralidade de povos e dos respectivos deuses. Um dos elementos fundamentais, como ponto de chegada da progressiva compreensão monoteísta do povo de Israel, é a compreensão de que o Deus da aliança com Israel é o único Deus, por isso universalmente criador e universalmente fundamento de tudo o que existe. A universalidade de Deus é, por isso, uma das características fundamentais do conceito bíblico de Deus.

Tal universalidade, contudo, não é idêntica à universalidade abstracta do conceito puramente filosófico de Deus, mas uma universalidade de relação pessoal entre Deus e o mundo, sobretudo entre Deus e os humanos. O que implica, por outro lado, que também não se trate de uma universalidade panteísta, da identificação totalitária de Deus com tudo aquilo que existe. A transcendência relacional de Deus, em relação à criação, salvaguarda, ao mesmo tempo, a não-divinização da criação, em nenhum dos seus elementos, e a relação dessa criação ao seu criador, como fundamental modo de ser. Esse modo é o modo do ser-doado pelo Outro diferente – o Outro que «está presente» na criação, ao mesmo tempo que não se confunde com nada daquilo que é. Como tal, o conceito bíblico de Deus implica um modo de relação com Ele que se articula sempre, numa experiência concreta e particular, sem deixar de ser uma experiência transcendental ou universal-originária. Ao monoteísmo bíblico corresponde, pois, a categoria do *universale concretum*<sup>42</sup>.

Mas, como pode Deus relacionar-se com o mundo e vice-versa, se se trata de «realidades» transcendentais uma à outra? Não ficará Deus dependente do mundo, se assumirmos essa relação – deixando assim de ser Deus? E não ficará, no mesmo movimento, o ser humano subjugado a uma necessidade divina, perdendo portanto toda a sua autonomia de criatura livre?

---

<sup>42</sup> Para compreender a importância desta categoria na Teologia Fundamental, ver: S. PIÉ I NINOT, *La Teología Fundamental*, esp. 274.

Nestas questões escondem-se as dimensões apresentadas anteriormente: a da pensabilidade e dizibilidade de Deus, sem anular a sua divindade e sem contradizer a humanidade do nosso pensar e da nossa linguagem; também a da historicidade do próprio conceito de Deus, sem o reduzir a mero produto do dinamismo histórico ou mesmo da subjectividade humana.

Ora, se permanecêssemos num monoteísmo do uno indiferenciado, então seria difícil responder positivamente às questões acima colocadas. Mas o monoteísmo bíblico, sobretudo na compreensão que dele desenvolveu explicitamente o cristianismo, com base na sua revelação em Jesus Cristo, é um *monoteísmo trinitário*. Ou seja, o Deus único é, em si mesmo, relação de diferentes, sem que isso constitua qualquer alternativa à sua unicidade e unidade – pelo contrário, é precisamente essa relação dos diferentes que constitui a sua unidade e unicidade (a sua «essência»), como se afirma na tradição teológica latina).

Podemos, então, concluir que o conceito trinitário de Deus – que acolhe Deus como, originariamente e em si mesmo, relação do Pai ao Filho, no Espírito – é a condição originária de possibilidade da relação de Deus ao mundo e deste a Deus; relação essa que é a primeira condição de possibilidade da pensabilidade e dizibilidade de Deus. Sendo esta pensabilidade e dizibilidade, assim como o modo da sua possibilidade, o tema básico de uma Teologia Fundamental, do ponto de vista formal (na medida em que fundamenta a possibilidade da revelação e da fé), então o conceito trinitário de Deus é imprescindível a essa área da teologia.

Entre as muitas referências a essa importância, salienta-se a proposta do jesuíta alemão, Peter Knauer, que coloca no centro de toda a sua Teologia Fundamental a categoria da relação. Nesse sentido, pode afirmar, de forma clara e taxativa: “Uma relação real de Deus ao mundo só é possível, se constituir, antes disso, relação de Deus a Deus, do Pai ao Filho. Esta relação é o Espírito Santo”<sup>43</sup>. Tirando disso as consequências teológico-fundamentais – relativamente ao discurso crente e, especificamente, ao discurso teológico – “só uma compreensão trinitária de Deus permite conciliar a afirmação da auto-comunicação de Deus à sua criatura com o reconhecimento da sua absoluta transcendência, incondicionalidade e unicidade”<sup>44</sup>.

Ao mesmo tempo, o conceito trinitário de Deus possibilita a Encarnação – e, teologicamente, fundamenta a *demonstratio christina*, como

---

<sup>43</sup> P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören*, 6ª Ed., Freiburg i. Br.: Herder, 1991, 114.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 129.

credibilidade da presença absoluta e única de Deus em Jesus Cristo – e possibilita a Igreja – fundamentando, correspondentemente, a *demonstratio catholica* ou a credibilidade da Igreja como mediação salvífica. Porque “o mistério da Igreja consiste no facto de que o Espírito Santo, enquanto amor entre o Pai e o Filho, é o mesmo em Cristo e em nós”<sup>45</sup>.

Mas, para além deste estatuto formal da concepção trinitária de Deus, na Teologia Fundamental, existe também uma presença, por assim dizer, material. Esta não se refere apenas a uma condição «transcendental» de possibilidade da própria relação, como fundamento da pensabilidade e dizibilidade de Deus; mais do que isso, refere-se ao modo de conceber Deus em si e, nesse sentido, também ao modo de relação de Deus ao mundo, assim como de relação das próprias criaturas – sobretudo dos humanos. Do «conteúdo» desse conceito de Deus resulta, por isso, uma «ontologia», isto é, um modo de compreensão do real, que se torna o fundamento de toda a elaboração teológica e de toda a vida crente.

Um primeiro elemento a ter em conta, no conceito trinitário de Deus – e na ontologia que lhe corresponde, segundo o modelo icónico – é a relacionalidade. Partindo desse elemento, a identidade da essência (ou substância) não é concebida – nem em Deus, nem no mundo, nem na mútua referência analógica – como alternativa ou independentemente da relação, mas precisamente com base nela. Teríamos, então, uma compreensão relacional da substância. O que equivale a assumir, como pressuposto de toda a elaboração teológica da fé cristã, uma ontologia fundamental relacional. Não enquanto pressuposto ontológico *a priori* e independente da fé, mas precisamente como pressuposto epistemológico resultante do acolhimento crente do conceito de Deus revelado historicamente. Isso não invalida, contudo, que esse conceito origine uma leitura ontológica do real, que permite situar a base de uma interpretação universal da realidade, como determinante de qualquer teologia cristã – determinação que é tematizada, explicitamente, no contexto da Teologia Fundamental, de modo especial se formulada como metafísica teológica<sup>46</sup>.

Uma ontologia teológica relacional implica, por si mesma, uma ontologia da diferença, pois só a diferença permite a relacionalidade.

---

<sup>45</sup> Ibidem, 158.

<sup>46</sup> Como exemplos de uma elaboração dessa ontologia relacional, em perspectiva material, enquanto trabalho específico da Teologia Fundamental, pode ver-se J. WERBIČK, *op. cit.*, esp. 120 ss; P. HOFMANN, *op. cit.*, esp. 51ss.

Também a compreensão desta dimensão é claramente originada pelo conceito trinitário de Deus. Em primeiro lugar, a diferença não surge como alternativa ou como oposta à identidade, mas precisamente como forma de identidade. Assim sendo, a própria diferença é a identidade primordial de Deus e, por extensão, de toda a realidade criada. Assume-se, assim, a diferença analógica – em correspondência – entre mundo e Deus e, ao mesmo tempo, toda a diferença no interior do mundo. Em segundo lugar, uma ontologia da diferença é sempre uma ontologia da alteridade, pois nunca o processo de identidade pode resultar de uma superação da diferença. Nesse sentido, é importante a referência ao «terceiro», como momento de toda a relação entre duas diferenças, que não permite a redução dessa mesma relação à identidade unívoca dos sujeitos em relação. Porque o «terceiro» é a abertura da relação para além de toda a possibilidade de redução à identidade. Num certo sentido, a referência ao «terceiro» implica um «adiamento» da identidade, que se dá apenas nesse dinamismo sem fim, no jogo das *três* diferenças. Só isso permite um verdadeiro pluralismo, que não seja mera fragmentação nem puro caminho para uma identidade que o supere, na igualdade de uma forma única final<sup>47</sup>.

Por último – pelo menos, na selecção de elementos aqui apresentada – o conceito trinitário de Deus é o fundamento da interpretação do acontecimento central da própria história de Jesus: o seu Mistério Pascal, sobretudo a sua morte na cruz. Sendo, de certo modo circular, essa história que origina, revelando, esse mesmo conceito, não é menos certo que, ao mesmo tempo, o conceito constitui a chave hermenêutica da correcta leitura (cristã e teológica) desses acontecimentos históricos. Situamo-nos, aqui, num âmbito raramente trabalhado em teologia: o tratamento teológico-fundamental da soteriologia<sup>48</sup>. Esse tratamento terá que desenvolver, de modo argumentativo e mesmo apoloético, o significado da morte de Deus na cruz e da correspondente redenção da humanidade. Significado esse que, colocado múltiplas vezes sob suspeita – como no caso de Nietzsche, para referir uma das suspeitas mais conhecidas – precisa de ser renovadamente reconsiderado, para escapar à acusação de imunização

---

<sup>47</sup> Podem estabelecer-se paralelos, a este nível, com o pensamento da *différance* de Jacques DERRIDA (cf.: *L'écriture et la différence*; J. VALENTIN, *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach J. Derrida*, Mainz: Matthias Grünewald, 1997, esp. 255ss) e com o pensamento da *alteridade* de Emmanuel LÉVINAS.

<sup>48</sup> Uma clara excepção, entre outras, pode encontrar-se em: J. WERBICK, *op. cit.*, 427ss; nele inspirado, pode ver-se: P. HOFMANN, *op. cit.*, 45, 93ss.

ideológica ou de construção mítica, com base em esquemas sacrificiais estranhos. Ora, a correcta hermenêutica desse acontecimento – e de toda a noção cristã de salvação – depende da sua leitura trinitária, isto é, com fundamento no conteúdo do conceito cristão de Deus. Porque só aí o acontecimento da cruz pode ser compreendido como acontecimento de realização plena do amor, que é Deus, enquanto doação plena da pessoa. Nesse sentido, o discurso teológico-fundamental deverá afirmar que a “memória de Jesus e os sinais do Espírito são a condição intranscendível que impede a *extenuação mítica* e a *dissolução racionalística* das «metáforas absolutas» [que resultam da interpretação soteriológica da história de Jesus, sobretudo da sua morte] da fé cristológica (que, enfim, é a fé, cuja cifra é a ideia «trinitária» de Deus)<sup>49</sup>.

4. Após este breve percurso, julgo estarmos em condições de tirar algumas conclusões sobre a relação entre o conceito de Deus, na sua transparência para o fundamento, e o trabalho específico da Teologia Fundamental, sobretudo na sua dimensão de metafísica teológica.

a. Em primeiro lugar, as questões da pensabilidade e dizibilidade de Deus – básicas na consideração da possibilidade do próprio discurso teológico – colocam-nos perante a clara afirmação da insuperável *transcendência* de Deus, em relação ao mundo e em relação à nossa linguagem. Essa afirmação fundamental, que nenhum discurso teológico pode, alguma vez, esquecer, não pode anular, contudo, a própria possibilidade de pensar e dizer Deus, caso contrário estaríamos perante a total contradição ou negação da teologia. Nesse sentido, é importante salvaguardar, ao mesmo tempo, a dinâmica da denominada *teologia negativa* (*apofática*), e a distinção entre essa dinâmica e a negação da teologia. Nesse sentido, a experiência de fé e a respectiva elaboração teológica dependem de uma correcta articulação entre a noção da transcendência de Deus e a noção da sua relação ao mundo.

b. Por isso, a segunda conclusão deste estudo refere-se à *relacionalidade*, como elemento fundamental do conceito de Deus. Só a compreensão de Deus como relação possibilita pensar, sem o contradizer, a sua relação ao mundo, na salvaguarda da sua transcendência. A sua relacionalidade – que lhe é «imanente», por assim dizer, e que se reflecte no conceito que pensamos e dizemos – é a originária condição de possi-

---

<sup>49</sup> P. SEQUERI, *op. cit.*, 236.

bilidade da real relação ao mundo, a qual possibilita o próprio conceito «humano» de Deus, sem que este seja mera projecção idolátrica sua.

c. Pressupondo a relação, enquanto origem, e a relação de Deus ao mundo e aos humanos, é possível pensar teologicamente uma *revelação histórica*, dada em acontecimentos particulares, através de pessoas e palavras particulares. Por essa via, compreendemos, também, qual a origem do conceito de Deus, para que esse conceito evite a projecção idolátrica da pura subjectividade. O conceito verdadeiro de Deus é, portanto, aquele que provém do próprio Deus e nos atinge na relação de Deus à nossa história humanamente concreta. Deus-em-si é, ao mesmo tempo, Deus-para-nós, permitindo a mediação conceptual – entre outras – e, portanto, a sua dizibilidade na linguagem humana. Só assim a particularidade histórica pode ser lida em chave universal.

d. A necessidade de uma leitura em termos de *universalidade* é outra das consequências fundamentais da consideração do conceito de Deus na Teologia Fundamental – e é aquela que melhor exprime a dimensão mais própria de uma metafísica teológica. De facto, não se trata, aqui, do conceito de uma realidade particular, regional, categorial, mas, da referência da nossa categorialidade histórica ao seu fundamento transcendental, por isso universal. O facto de esta transcendentalidade universal não ser pensada *a priori*, a partir da própria reflexão sobre a pura ideia de Deus, mas sim *a posteriori*, isto é, como elaboração dos elementos do conceito de Deus, revelados historicamente, nada invalida da necessária elaboração de um discurso transcendental em teologia – sob o preço de esta sucumbir ao modelo de mera sociologia ou história da religião (de uma tradição religiosa particular, entre muitas outras).

e. Concentrando-nos mais no conteúdo do conceito cristão de Deus – que é um conceito *trinitário* – estaremos em condições de explorar os elementos da verdade desse mesmo conceito, a que correspondem a verdade da fé e a verdade da teologia (cristãs). Sendo a questão da verdade – sobretudo sob a forma de credibilidade – a questão central de toda a Teologia Fundamental (que exige, precisamente, a sua dinâmica argumentativa-demonstrativa), então a verdade do conceito e Deus, quanto ao seu conteúdo, é nuclear para toda a Teologia Fundamental. Dela depende, fundamentalmente, a verdade das mediações, em todas as suas formas. Basicamente, poderíamos afirmar que a verdade que corresponde à verdade do Deus uni-trino, presente em Jesus Cristo e no Espírito, sobretudo no acontecimento

pascal, é a verdade da relacionalidade das diferenças, segundo a modalidade da doação, enquanto morte de si mesmo para o outro. É neste diferir constante do si-mesmo que a dinâmica histórica é, ao mesmo tempo, realização e adiamento escatológico da plenitude. Nesta e desta diferença é que vive a fé e a teologia.

Esta experiência – simultaneamente categorial e transcendental, para usar nomenclatura rahneriana – é a experiência da relação ao absoluto – à incondicionalidade – como exigência da própria relacionalidade na diferença, que implica a confiança incondicional. Ao mesmo tempo, é uma relação verdadeira, apenas na medida em que salvaguarda a diferença, ou seja, na medida em que se dá analogicamente. Isso é que permite a referência à verdade cristã como referência a uma dimensão incondicional (enquanto interpelação «categórica» da justiça e da verdade mesma), sem que isso anule a autonomia livre do ser humano que acolhe e se refere a essa incondicionalidade. Com esse dinamismo temos definido o dinamismo crente como relação livre e livremente acolhedora, na história particular, de uma interpelação incondicional, por isso transcendente à condicionalidade do processo histórico. A relação entre liberdade e incondicionalidade, assente na relação de diferenças, encontra o seu fundamento na própria relacionalidade trinitária – que por isso se chama, analogicamente, relação de pessoas.

A questão central da Teologia Fundamental – elaborada como metafísica teológica – que se refere à compreensão do dinamismo crente, na relação a um fundamento absoluto, percebido, acolhido e vivido na condicionalidade da história pessoal e comunitária, é assim uma questão que se esclarece – e só assim se esclarece – por referência ao conceito trinitário de Deus. Uma Teologia Fundamental que não tivesse esse conceito como seu pressuposto e seu permanente determinante, não seria uma Teologia Fundamental cristã. Nesse sentido, a racionalidade própria da teologia cristã – na correspondência à respectiva racionalidade crente – fundamenta-se no conceito de Deus, enquanto conceito trinitário. A abordagem teológica dessa mesma racionalidade – tal como é empreendida na Teologia Fundamental – seria impossível, sem o recurso a esse conceito, como seu fundamento originário. Todos os outros recursos podem ser considerados secundários, em relação a esta referência primeira. Porque é esta que a qualifica como teologia cristã, ao mesmo tempo que a qualifica como metafísica teológica.



# BIBLIOGRAFIA

## 1. Bibliografia primária

- MARION, Jean-Luc, *La science toujours recherchée et toujours manquante*, in: J-M. Narbone / L. Langlois (Ed.s), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris: J. Vrin / Québec PU Laval, 1999, 13-36
- ID., *Dieu sans l'être*, Paris: Puf, 1982
- ID., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: Puf, 1997.
- ID., *L'idole et la distance*, Paris: Puf 1977.
- ID., *La raison du don*, in: «Philosophie» 78 (2003) 3-32.
- LINDBECK, George, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: Westminster Press, 1984.
- MILBANK, John Alasdair, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, 2<sup>a</sup> Ed. Oxford: Blackwell, 2005.
- ID., *Can a Gift be Given?*, in «Modern Theology» 2:1 (1995) 119-161.
- ID., *Only Theology Overcomes Metaphysics*, in: ID., *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*, Oxford: Blackwell, 1997, 36-52.
- RAHNER, Karl, *Grundkurs des Glaubens*, Herder: Freiburg i. Br., 1977.
- ID., *Der dreifaltige Gott als transzendentaler Urgrund der Heilsgeschichte*, in: J. Feiner / M. Löhrer, *Mysterium Salutis*, Vol. II, 1967, 317-401.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, *Herrlichkeit I. Schau der Gestalt*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961.

- ID., *Herrlichkeit III/1. Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1965.
- ID., *Theologie II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985.
- PANNENBERG, Wolfhart, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- WERBICK, Jürgen, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br.: Herder, 2000.
- SPLETT, Jörg, *Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe*, Frankfurt a. M.: Knecht, 1996.
- ID., *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*. 3ª Edição, Freiburg i. Br.: Karl Alber, 1985.
- ID., *Die Rede vom Heiligen*, München: Karl Alber, 1971.
- SEQUERI, Pierangelo, *Il Dio affidabile. Saggio di Teologia Fondamentale*, Milano: Queriniana, 1996.

## 2. Bibliografia secundária

- BLONDEL, Maurice, *L'Action: essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris: PUF, 1950 (orig. 1893).
- BROSSE, Richard, *Jesus, l'histoire de Dieu. Historicité et devenir: deux notions clés de la théologie de Karl Rahner*, Fribourg: Ed. Univ. de Fribourg Suisse, 1996.
- CABRIA ORTEGA, José Luis, *Dios, palabra, realidad. Filosofía y teología al encuentro*, Tenerife/La Palmas: Ed. Idea, 2008
- CARON, Maxence, *La Vérité captive. De la philosophie. Système nouveau de la philosophie et de son histoire passée, présente et à venir*, Paris: Cerf/Ad Solem, 2009.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis, *L'appel et la réponse*, Paris: Minuit, 1992.
- DE LUBAC, Henri, *La foi chrétienne*, Oeuvres Complètes V, Paris: Cerf, 2008, 418.
- DEL CURA ELENA, Santiago, *El Dios único: crítica y apología del monoteísmo trinitario*, in: «Burgense» 37 (1996) 65-92.
- DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, Paris: PUF, 1968.
- DERRIDA, Jacques, *L'Écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967.
- DUQUE, João Manuel, *A teologia como caminho. Considerações sobre o método teológico*, in: «Didaskalia» 39 (2009) 13-36.
- ID., *Dizer Deus na Pós-modernidade*, Lisboa: Alcalá, 2003.
- ID., *El acto de fe como dinamismo de conversión*, in: «Burgense» 46 (2005) 361-391.
- ID., *Homo credens. Para uma Teologia da Fé*, 2ª Ed., Lisboa: UC Editora, 2003.

- GILBERT, Paul, *Violence et compassion*, Paris: Cerf, 2009.
- ID., *La patience d'être: Métaphysique*, Bruxelles: Lessius, 1996.
- ID., *La simplicité du principe: prolégomènes à la Métaphysique*, Bruxelles: Lessius, 1994.
- GIRARD, René, *La violence et le sacré*, Paris: Grasset, 1972.
- HABERMAS, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.
- HEIDEGGER, Martin, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957,
- HENRICH, Dieter, *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt a. Main, 1982.
- ID., *Konzepte*, Frankfurt a. M., 1987.
- HOFMANN, Peter, *Die Bibel ist die erste Theologie. Ein fundamentaltheologische Ansatz*, Paderborn: Schöningh, 2006.
- JOVEN, F., *La propuesta de Lindbeck acerca de las doctrinas religiosas. Hacia una visión postliberal de la Teología*, in: «Estudios Agustinos» 32 (1997) 431-498.
- JÜNGEL, Eberhard, *Gott als Geheimnis der Welt*, 6<sup>a</sup> Ed., Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992.
- ID., *Gott entsprechendes Schweigen? Theologie in der Nachbarschaft des Denkens von Martin Heidegger*, in: AAVV, *Martin Heidegger. Fragen an sein Werk*, Stuttgart: Reclam, 1977, 37-45.
- KASPER, Walter, *Der Gott Jesu Christi*, 3<sup>a</sup> Ed., Mainz: Matthias Grünewald, 1995, 116.
- KERR, Fergus, *Theology After Wittgenstein*, 2<sup>a</sup> Ed., London: SPCK, 1997 (1<sup>a</sup> Ed. 1986)
- KNAUER, Peter, *Der Glaube kommt vom Hören*, 6<sup>a</sup> Ed., Freiburg i. Br.: Herder, 1991
- KREINER, Armin, *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*, Freiburg i. Br.: Herder, 1992.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini*, La Haye: M. Nijhoff, 1961.
- ID., *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*, Paris: Grasset, 1991
- M. GODELIER, *O enigma da dádiva*, Lisboa: Edições 70, 1990.
- MAUSS, Marcel, *Ensaio sobre a dádiva*, Lisboa: Edições 70, 1989;
- METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg i. Br.: Herder, 2006.
- MOLTMANN, Jürgen, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, München: Kaiser, 1995.
- OELMÜLLER, Willi (ed.), *Metaphysik heute?*, Paderborn: Schöningh, 1987.
- OLLIG, Hans Ludwig, *Das unerledigte Metaphysikproblem*, in «Theologie und Philosophie» 65 (1990) 31-68

- PIÉ I NINOT, Salvador, *La Teología Fundamental*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2001,
- PUNTEL, Lorenz Bruno, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.
- RICOEUR, Paul, *Entre philosophie et théologie I: la Règle d'Or en question*, in: ID., *Lectures 3*, Paris: Seuil, 1994, 273-279.
- ID., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil, 1986.
- VALENTIN, Joachim, *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach J. Derrida*, Mainz: Matthias Grünewald, 1997.
- VERGÍLIO FERREIRA, *Do mundo original*, 2ª Ed., Amadora: Bertrand, 1979.
- ID., *Invocação ao meu corpo*, 3ª Ed., Venda Nova: Bertrand, 1994.
- VERWEYEN, Hansjürgen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Dusseldorf: Patmos, 1991.
- ID., *Ontologischen Voraussetzungen des Glaubensaktes*, Düsseldorf: Patmos, 1969.
- WALTER, Peter (ed.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i. Br.: Herder, 2005.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1922.

# ÍNDICE

INTRODUÇÃO .....	5
CAPÍTULO I. IDOLATRIA DO CONCEITO.....	11
1. História aberta.....	11
2. Onto-teologia .....	16
3. Idolatria .....	19
4. Iconologia .....	28
5. Doação .....	32
CAPÍTULO II. Genealogia do conceito .....	43
1. George Lindbeck.....	44
2. John Milbank .....	53
3. Karl Rahner .....	62
CAPÍTULO III. Transcendência do conceito .....	71
1. Hans Urs von Balthasar .....	71
2. Wolfhart Pannenberg.....	93
CAPÍTULO IV. Transparência do conceito .....	109
1. Jürgen Werbick.....	110
2. Jörg Splett .....	118
3. Pierangelo Sequeri .....	135
CAPÍTULO V. Metafísica teológica .....	149
1. Definição .....	149
2. Justificação .....	153
3. Realização .....	157
4. Conceito de Deus e metafísica teológica .....	177
BIBLIOGRAFIA.....	195
1. Bibliografia primária .....	195
2. Bibliografia secundária .....	196

