

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v16i37.6697>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

ANTROPOLOGIA E RELIGIÃO

Anthropology and religion

Manfredo Araújo de Oliveira
UFC

Resumo: O contexto em que se pode hoje enquadrar um conhecimento adequado, na esfera das ciências humanas, sobre a religião se faz possível a partir de uma consideração da “revolução tecnológica” nos âmbitos da informação, dos transportes e das comunicações. Esta gestou um modelo novo de acumulação e regulação do capital, isto é, a globalização ou mundialização que não se reduz a uma transformação profunda no nível da configuração da esfera econômica, mas é uma realidade extremamente complexa e constituída por muitos fatores e muitas dimensões. Isto constituiu o pano de fundo que hoje marca e transforma profundamente a vida dos povos, suas instituições e seus modelos culturais.

Palavras-chave: Antropologia, religião, ser primordial, Puntel.

Abstract: The context in which adequate knowledge about religion can be framed today in the sphere of human sciences is made possible by considering the “technological revolution” in the areas of information, transport and communications. This has generated a new model of accumulation and regulation of capital, that is, globalization or globalisation, which is not limited to a profound transformation in the configuration of the economic sphere, but is an extremely complex reality made up of many factors and many dimensions. This has formed the backdrop that today profoundly marks and transforms the lives of peoples, their institutions and their cultural models.

Keywords: Anthropology, religion, primordial being, Puntel.

1. O contexto em que se põe hoje a reflexão sobre a religião

O contexto em que se pode hoje enquadrar um conhecimento adequado, na esfera das ciências humanas, sobre a religião se faz possível a partir de uma consideração da “revolução tecnológica” nos âmbitos da informação, dos transportes e das comunicações. Esta gestou um modelo novo de acumulação e regulação do capital, isto é, a globalização ou mundialização que não se reduz a uma transformação profunda no nível da configuração da esfera econômica, mas é uma realidade extremamente complexa e constituída por muitos fatores e muitas dimensões¹. Isto constituiu o pano de fundo que

¹ Vários autores, em sua interpretação, falam de múltiplas causas como chaves de compreensão do fenômeno da globalização. Cf. CHESNAIS F., *A mundialização do Capital*, São Paulo: Xamã, 1996; FORNET-BETANCOURT R. (org.), *Kapitalistische Globalisierung und Befreiung. Religiöse Erfahrungen und Option für das Leben*, Frankfurt am Main: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2000; SANTOS S., *A sociedade global*, São Paulo: Cortez, 2ª. Ed, 2002; OLIVEIRA M.A. de, *Desafios éticos da Globalização*, São Paulo: Paulinas, 3ª. Ed, 2008; LEGGEWIE CL., *Os críticos da Globalização em perspectiva crítica*, in: SOUZA D.G. de/PETERSEN N., *Globalização e Justiça*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005; AMIN S., *Os desafios da Globalização*, Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

hoje marca e transforma profundamente a vida dos povos, suas instituições e seus modelos culturais².

A globalização acelerou os processos de interconexão econômica, política e cultural, provocando uma troca maior entre os países, os povos e as culturas. O resultado foi sua interdependência, embora puramente assimétrica. Por isto se fala de uma “Ditadura do dinheiro” e “Terror do econômico”³. Uma das consequências deste processo em nível econômico é que se tornou muito precária a gestão da economia por parte dos estados nacionais, tornando muito vulnerável a ação dos que gerem os mercados⁴.

Isto mostra com clareza o “eixo básico” de nosso projeto civilizatório: a subordinação da qualidade de vida dos seres humanos ao crescimento econômico. Aqui o crescimento do PIB é o critério fundamental da avaliação do progresso humano⁵. A sociedade do crescimento é também a sociedade de consumo ilimitado e da ideia, hoje muito generalizada, de que nisto consiste a felicidade humana o que nos ajuda a entender que o problema ecológico, o grande desafio da humanidade contemporânea, não pode ser avaliado fora do horizonte de compreensão do lugar da vida humana no todo da realidade e no projeto de sua configuração individual e social, isto é, no processo em curso da civilização vigente.

Esta destruição sistemática do meio-ambiente trouxe problemas globais que ameaçam toda a humanidade⁶. A queima de combustíveis fósseis (petróleo, carvão) provocou a aparição do efeito estufa devido à contaminação do ar pela concentração de gás carbônico na atmosfera. Isto é a causa do aquecimento da atmosfera, cujos efeitos a longo prazo, são terríveis, isto é, podem pôr em perigo a integridade de todo o planeta.

A humanidade tem agora consciência de que a universalização dos padrões de crescimento e consumo do mundo desenvolvido conduziria a um apocalipse ecológico: o crescimento da população vinculado a uma série de outros fenômenos, que são o resultado inevitável da imposição sistemática do ser humano sobre a natureza e de sua destruição, como o aquecimento da atmosfera, a contaminação da água com produtos químicos, a redução dos produtos de alimentação, numa palavra, o triunfo do ente humano cada vez maior sobre o outro, a natureza, a longo prazo, conduz à autodestruição porque também o ente humano é um ente da natureza.

Este sistema, como um todo, foi favorecido, como já foi dito, entre outros fatores, pelo progresso tecnológico dos últimos decênios e da revolução dos meios de comunicação; estes eliminaram os limites do tempo e do espaço fazendo tornar-se instantânea a comunicação mundial e gestando a internacionalização dos mercados culturais de massa⁷. Com tudo isto o planeta foi alcançado pela difusão não só de imagens

² Não podemos esquecer que que, já no início da modernidade, houve uma espécie de “globalização religiosa” através da expansão missionária ligada ao processo de colonização que continha um processo de europeização dos povos colonizados. Cf. FRANÇA MIRANDA M. de, *Igreja e sociedade*, São Paulo: Paulinas, 2009, 30: “Desse modo, o modelo eclesial da metrópole foi exportado para as colônias, impedindo a implantação de Igrejas inculturadas”.

³ Cf. PETERSEN N., *Eine andere Welt ist möglich*, in: SOUZA D.G. de/PETERSEN N., *Globalização e Justiça*, op. cit., 9. HINKELAMMERT F.J., *Die Globalisierung aus wirtschaftlicher Sicht*, in: FORNET-BETACOURT R., (org.), *Kapitalistische Globalisierung und Befreiung*, op. cit., 32 e ss.

⁴ Cf. Por isto se pode falar de uma imposição totalitária. Cf. FORNET-BETANCOURT R., *Tesis para la comprensión y la práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización*, in: *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*, Frankfurt am Main: IKO, 2000, 153: “En una palabra: la humanidad non se globaliza sino que está siendo globalizada una expansión totalitária de un modelo civilizatorio”.

⁵ A respeito de uma proposta alternativa cf. ARRUDA M., *Tornar o real possível: economia solidária, o desenvolvimento e o futuro do trabalho*, Petrópolis: Vozes, 2006, 151.

⁶ Cf. OLIVEIRA M. A. de, *Crise ecológica e sustentabilidade*, in: CARVALHO R.de/COSTA G./MOTA Th. (Orgs.), *Nietzsche-Schopenhauer. Ecologia cinza, natureza agônica*, Fortaleza: EDUECE, 2013, 117-153.

⁷ Cf. Cf. ORTIZ R., *Mundialização e Cultura*, São Paulo: Brasiliense, 1994, 111. COROMINAS J., *Die Globalisierung aus kultureller Sicht. Diversität der Kulturen, Gleichheit der Rechte*, in: FORNET-BETACOURT R., (org.), *Kapitalistische Globalisierung und Befreiung*, op. cit., 40 e ss.

e sons através de um assédio publicitário sem solução, mas igualmente de capitais, tecnologias, ordens de mercados de ações, transações financeiras, informações etc.

Muitos analistas que estudaram nossa situação⁸, afirmam que estamos em passagem da era moderna industrializada à era da informação⁹, da revolução genética e de novas experiências espaço-temporais; estas tornam possível uma grande revolução no conhecimento. Por isto estaríamos de passagem de uma sociedade industrial para uma sociedade pós-industrial. Hoje estamos de fato numa sociedade de conhecimento e de informação uma vez que o conhecimento se transformou no recurso determinante da produção industrial e o trabalho manual se torna sempre mais supérfluo¹⁰.

Tudo isto provocou o que se convencionou de chamar de “revolução comunicativa”, produzida pelo desenvolvimento dos meios de comunicação de massa. Nas sociedades contemporâneas este processo alterou de forma significativa a comunicação humana e reconfigurou radicalmente as relações entre as pessoas¹¹. Esta é a razão pela qual nossas sociedades são denominadas sociedades midiáticas, sociedades eletrônicas, da informação, das imagens, do espetáculo¹². A grande novidade em tal contexto é a possibilidade de transmitir conteúdos simbólicos a sujeitos distantes no espaço e no tempo. Isto justifica para alguns a afirmação segundo a qual complexos midiáticos assumem hoje a função de igreja no campo cultural uma vez que estas instituições produzem sentido, símbolos, crenças, explicações do real e figuras a imitar.

Um dos efeitos importantes deste processo é o fato de que hoje os indivíduos de múltiplas culturas se confrontam com diferentes visões da vida humana¹³, com uma enorme multiplicidade de propostas de sentido, de crenças e de interpretações da realidade em seu todo e do lugar do ser humano no mundo. Com isto se afirma a possibilidade de construir um diálogo crítico a respeito dos valores essenciais da pessoa humana e, conseqüentemente, a respeito da orientação fundamental a dar à vida.

Analistas de nosso tempo discutem hoje a respeito da interpretação do fenômeno religioso neste contexto¹⁴, alguns pondo, em primeiro lugar, a análise do problema das interações entre a experiência religiosa, a pesquisa científica e as conseqüências do progresso tecnológico para a sobrevivência do planeta, a pacificação das relações entre as sociedades¹⁵. Uma coisa, porém, parece receber grande aprovação: a afirmação de que a análise do fenômeno religioso é um elemento imprescindível para uma compreensão adequada da sociedade da modernidade tardia. Tudo indica de que se pode falar de um impulso novo e de um florescimento não esperado do fenômeno religioso num mundo contemporâneo, marcado por características próprias e por uma enorme diversidade, o que pode tornar o religioso algo indeterminado e ambíguo.

Reforça-se a compreensão da religião como espaço de articulação do sentido da vida¹⁶ e precisamente por esta razão ela é capaz de exercer muitas funções ainda que algumas destas análises apontem para uma perda de autoridade das instituições

⁸ Cf. CASTELLS S.M., *A sociedade em rede*, São Paulo: Paz e Terra, 1999.

⁹ Cf. GALVÃO A.P./SILVA G./COCCO G., (org.), *Capitalismo cognitivo*, Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

¹⁰ Cf. WATERS M., *Globalization*, London-New York, 1995. MAHNKOPF B., *O futuro do trabalho: Globalização da insegurança*, in: SOUZA D.G. de/PETERSEN N., *Globalização e Justiça*, op. cit., 47 ss.

¹¹ Cf. THOMPSON J.B., *A mídia e a modernidade*, Petrópolis: Vozes, 2001, 18 e ss.

¹² Cf. JAMESON F., *Pós-Modernismo. A lógica cultural do capitalismo tardio*, São Paulo: Ed. Ática, 1996, 29.

¹³ Cf. VATTIMO G., *A sociedade transparente*, Lisboa: Edições 70, 1991, 13-17.

¹⁴ Cf. PIERUCCI A./PRANDI R., *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*, São Paulo: Hucitec, 1996; ORO A./STEIL C.A. (Orgs.), *Globalização e religião*, Petrópolis: Vozes, 1997; GAUCHET M., *Un monde désenchanté ?*, Paris: Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2004; HABERMAS J., *Naturalismo e religião. Estudos filosóficos*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

¹⁵ Cf. OLIVEIRA M.A. de, *A presença da religião no novo contexto societário*, in: *A religião na sociedade urbana e pluralista*, São Paulo: Paulus, 2013, 61-108.

¹⁶ Cf. MARTELLI S., *A religião na sociedade pós-moderna: entre a secularização e a dessecularização*, São Paulo: Paulinas, 1995, 453: “A religião constitui hoje uma reserva de símbolos e significados, reproduzidos institucionalmente ou livremente, procurados pelos indivíduos dentro de uma multiplicidade de percursos e de níveis”.

religiosas. De qualquer modo, trata-se de um modo novo de viver e julgar as instituições religiosas e as experiências religiosas no novo contexto da sociedade¹⁷; elas agora valorizam o símbolo, a intuição, a experiência, a emoção, o afetivo.

No contexto de nossa sociedade, as religiões, segundo analistas, apresentam três características fundamentais: 1) A privatização, isto é, a centralidade do indivíduo autônomo, capaz de escolher entre as diversas alternativas religiosas; isto conduziu a uma espécie de cultura de mercado dos bens simbólicos; 2) O cruzamento religioso dos diferentes sistemas de religião; 3) O alargamento para além das fronteiras das religiões na direção de outros setores da vida social, com cruzamentos entre religiões, economia, ciências, filosofia, ecologia, psicologia, etc. Por um lado, em sequência aos processos inaugurados na modernidade, para Habermas¹⁸, hoje dominam a cena os progressos no campo da biogenética, das pesquisas sobre cérebro e da robótica; esses são alimentados pelas esperanças terapêuticas e eugênicas. Subjacente a esta tendência, há uma compreensão do ser humano enquanto um objeto manipulável como os objetos das ciências naturais. É isto que se denomina o “naturalismo científico”. Esta posição desenvolveu uma visão naturalista do espírito e da realidade em seu todo.

Neste sentido, é como uma religião, ou seja, uma “doutrina compreensiva”, segundo a expressão de J. Rawls, isto é, uma visão da totalidade do mundo, embora construída fora das fronteiras da religião. De outro lado, depois da virada de 1989/1990, nota-se no mundo, em escala mundial, uma “politização das comunidades de fé e das tradições religiosas”¹⁹. Isto, que não é propriamente correto chamar de “renascimento da religião”, envolve o desafio de uma crítica a uma autocompreensão pós-metafísica e pós-religiosa da modernidade ocidental. Além deste, o fato mais surpreendente é a revitalização política da religião no coração dos Estados Unidos, ou seja, no centro da sociedade ocidental.

Daí a ambiguidade do fenômeno religioso hoje. De um lado, isto não parece suscitar interesse numa sociedade pós-metafísica e pós-religiosa. A religião é interpretada como uma consolação frente aos males e às carências da vida humana; mas, acompanhando o progresso técnico-científico, hoje isto é totalmente privado de sentido. Um metafísica materialista, voltada à satisfação dos desejos, transformou a religião em alguma coisa de fora do homem atual. Por outro lado, por causa de muitos fatores, seguramente vinculados à nossa situação técnico-científica, a partir dos anos noventa do século passado, a religião voltou a ocupar um lugar central no concerto cultural de nossas sociedades. Isto significa que hoje há tanto fatores que reduzem a religião à insignificância quanto fatores que favorecem seu renascimento sob formas novas²⁰.

Para Hervieu-Léger, a secularização típica da sociedade moderna não se reduz ao confinamento da esfera religiosamente caracterizada, mas manifesta igualmente a difusão dos fenômenos de crença; hoje, o religioso está em toda parte²¹. É difícil negar a existência do fenômeno religioso como alguma coisa que, de alguma forma e de muitas maneiras, marca a vida e a cultura dos povos. Frente a uma tal realidade, o filósofo se pergunta, em primeiro lugar, como interpretar este fenômeno da vida humana.

2. O ente humano enquanto ente coextensivo ao ser em si mesmo e em seu todo

¹⁷ Cf. KÜNG H., *Religiões do mundo. Em busca dos pontos comuns*, Campinas: Verus Editora, 2004, 15.

¹⁸ Cf. HABERMAS J., *O futuro da natureza humana. A caminho de uma eugenia liberal?*, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

¹⁹ Cf. BERGER P.L., *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and the World Politics*, Washington: W.W. Eerdmans Pub. Co., 1999.

²⁰ Para H. Küng, isto tem suas raízes na autêntica constituição do ser humano. Assim, em todas as culturas, os seres humanos se encontram frente às mesmas grandes questões, as questões primordiais sobre sua origem e seu destino. Cf. KÜNG H., *Religiões do mundo. Em busca dos pontos comuns*, op. cit., 16.

²¹ Cf. HERVIER-LÉGER D., *La Religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*, Paris: Flammarion, 1999, 22.

A pergunta que agora se impõe é: qual é a forma adequada para falar filosoficamente da religião? Para pensar filosoficamente a religião se impõe, antes de tudo, não só uma consideração sobre a função exercida pela religião, e o que ela pode e deve desempenhar nas sociedades modernas²², ou sobre as perguntas das ciências da religião e das pesquisas fenomenológicas sobre os princípios para inserir numa ordem as diferentes manifestações religiosas. Esta é certamente uma consideração fundamental e imprescindível; mas, neste caso, faz-se necessária uma consideração sobre o que constitui a religião enquanto atividade específica na vida humana, assim como sobre a posição da questão a respeito da pretensão de validade teórica e prática. Isto constitui propriamente um objeto de reflexão filosófica.

Trata-se, com efeito, de uma reflexão sobre a estrutura específica desta atividade, a saber, uma reflexão que se coloca no conceito mais amplo de uma consideração sobre o ente humano enquanto tal, de sua constituição ontológica²³; esta se articula no quadro teórico de uma concepção complexa da realidade, ou seja, do ser enquanto tal e em seu todo. A tarefa específica de uma teoria filosófica, neste nível, consiste na reconstrução sistemático-conceitual das categorias usadas nas ciências; em outros termos, parte-se da concepção segundo a qual a filosofia é, em sentido estrito, uma atividade teórica²⁴, que se desenvolve na forma de um discurso metódico, organizado com rigor e configurado por proposições meramente declarativas. Nas proposições teóricas não há referência ao sujeito, ao falante, a situações, numa palavra, a qualquer fator externo ao puro *status* da teoria, o que não significa dizer que o sujeito, que faz teoria, não tenha seus objetivos específicos.

Este fato esclarece um aspecto fundamental de uma teoria: enquanto tal, uma teoria é em tudo independente da posição dos sujeitos em seus confrontos; isto é extremamente importante para uma concepção adequada de uma teoria filosófica. Verifica-se de tal modo uma reviravolta radical em relação ao quadro teórico da filosofia transcendental que pôs o sujeito no centro de todo empreendimento teórico e, portanto, da filosofia. A reviravolta se efetiva com uma mudança radical do centro: não o sujeito, mas a linguagem constitui o centro da teoria.

A linguagem, porém, entendida aqui não como uma grandeza transcendental, portanto, simplesmente, como uma produção humana, como dizem Apel e Habermas que repensaram a filosofia transcendental a partir da reviravolta linguística. Sem dúvida a linguagem é também uma produção humana, mas é mais do que isto. Todo empreendimento teórico pressupõe que seu objeto seja expressável, articulável. Tudo, assim, enquanto tal é expressável. A esta condição ontológica universal de todo e qualquer empreendimento teórico corresponde uma instância universal de expressão, a linguagem, que, assim, emerge enquanto pressuposto irrecusável de uma articulação teórica. É neste sentido que a linguagem ocupa um lugar absolutamente central na filosofia.

Isto tem como implicação um deontenciamento do sujeito na forma em que ele foi concebido pela filosofia moderna da subjetividade. Revela-se aqui com clareza a posição da filosofia sistemático-estrutural em relação ao problema da superação da filosofia da subjetividade²⁵. A filosofia se revela, então, como a ciência universal no sentido de que ela tematiza as estruturas universais do universo ilimitado do discurso que é precisamente o que abarca tudo o que pode ser seu objeto, ou seja, tudo o que é articulado ou articulável linguisticamente.

²² Para o caso do catolicismo cf. sobretudo: HERVIER-LÉGER D., *Catholicisme. La fin d'un monde*, Paris: Bayard, 2003.

²³ Cf. VIANA W. C., *A Metafísica da Pessoa. O problema da identidade pessoal no debate contemporâneo*, São Paulo: Ideias & Letras, 2019.

²⁴ Cf. PUNTEL L.B., *Ser e Deus. Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion*, São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2011, 146 e ss.

²⁵ L.B. PUNTEL mostrou isto com clareza, dedicando vários capítulos de seu último livro para um exame crítico das versões mais importantes da filosofia da subjetividade. Cf. PUNTEL L.B., *Ser e nada. O tema primordial da filosofia*, São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2023, 376-519.

Seu trabalho começa, então, com apreciações fenomenológicas. A respeito do agir humano, partindo dos dados obtidos na experiência quotidiana e das ciências. Em primeiro lugar, o ente humano se manifesta como uma realidade material-orgânica, espaço-temporal, como um fenômeno do mundo, algo que emerge no mundo entre outros fenômenos e enquanto tal, antes de tudo, como uma parte da natureza. É um fenômeno do mundo porque é um corpo orgânico e, por isto, marcado por uma determinação corporal-biológica²⁶. Quando se fala de mundo normalmente se entende por mundo aquilo a que o ente humano se refere quando pensa e quando age, isto é, o mundo que podemos chamar de “objetivo”, ou seja, aquilo que se revela como o outro com respeito ao ente humano.

Nosso ser se realiza, então, como corporeidade; esta é a arquitrave de suporte da realidade e da presença do que somos; enquanto tal, exprime a finitude específica do ente humano. Daí a afirmação de B. Welte²⁷: o corpo é aquilo em que e através de que somos, ou seja, o corpo é a mediação essencial do nosso ser. É nesta direção que se inclina a afirmação de Sartre²⁸: “O corpo manifesta bem minha contingência, isto, na verdade, não é nada mais do que esta contingência....isto representa a individuação de meu envolvimento no mundo”.

A corporeidade é, portanto, aquela dimensão através de que o ente humano se abre efetivamente aos outros entes: “É enquanto “corpo” que o homem se abre, concretamente, às outras pessoas e à natureza, às coisas”²⁹ e, deste modo, é um fenômeno do mundo e no mundo. Além disso, quando, agindo, saímos de nós mesmos e nos expandimos no mundo, este desenvolvimento tem a força de uma presença enquanto nos realizamos corporalmente em ações e movimentos. Assim, enquanto corporeidade, o ente humano se manifesta como qualquer coisa que se contrapõe ao mundo, como a qualquer coisa a que se refere em seu conhecimento e em suas ações, mas também é como qualquer coisa que pertence ao mundo, é uma parte constitutiva do mundo; e isto pressupõe uma unidade de base entre o ente humano e o próprio mundo.

A questão crucial aqui é perguntar-se que coisa se entende precisamente por ser humano e por mundo, quando se afirma uma unidade fundamental entre eles. Neste nível, não se pode entender por mundo simplesmente o mundo objetivo já que sua qualificação é exatamente a contraposição ao ente humano. A questão, por isto, é antes de tudo como pensar o mundo enquanto unidade que inclui tanto o mundo objetivo quanto o ente humano na integralidade de suas dimensões. É sobretudo esta dimensão compreensiva que Puntel³⁰ denomina “mundo compreensivo” assim que a questão agora é: como compreender o mundo enquanto dimensão includente, uma dimensão simplesmente universal?

A discussão da questão se explica voltando a considerar o modo de ser do ente humano no mundo. Claro, os aspectos fundamentais deste modo de ser não podem ser simplesmente reduzidos a uma explicação material ou biológica: seus atos, com efeito, revelam uma estrutura singular. Em que consiste esta singularidade? Neste contexto, a antropologia do início do século XX chamou a atenção ao que aqui foi denominado de “posição extrínseca”³¹ do ente humano, isto é, a capacidade, que este possui, de manter-se à distância da realidade imediata encontrada no mundo e de si mesmo.

²⁶ A respeito da problemática de uma compreensão meramente biológica do ente humano cf. HÄFFNER G., *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer, 2ª ed, 1989, 20.

²⁷ Cf. WELTE B., *Die Leiblichkeit als Hinweis auf das Heil in Christus*, in: *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1965, 85.

²⁸ Cf. SARTRE J.-P., *L' être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard, 372.

²⁹ Cf. OLIVEIRA M.A. de, *Filosofia transcendental e religião. Ensaio sobre a Filosofia da Religião em Karl Rahner*, São Paulo: Loyola, 1984, 235.

³⁰ Cf. PUNTEL L.B., *O que é o ser humano? Problemas, perspectivas e esboço de uma resposta básica parcial (mimeo)*, Brasília, 2006, 8.

³¹ Cf. PLESSNER H., *Lachen und Weinen*, Bern-München: Francke Verlag, 1961. SCHELER M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn: Bouvier Verlag, 15a. ed., 1998; MÜLLER M., *Philosophische Anthropologie*, ed. por Vossenkhul W., Freiburg/München, 1974, 70 e ss.

“Pela pergunta, o homem rompe o fechamento do horizonte no qual ele se situa, do mundo complexo onde ele emerge e começa, assim, a se relacionar com o próprio mundo”³². Acontece assim que a pergunta revela o ente humano enquanto esta constitui uma atitude de alguma forma paradoxal, porque aquele que faz a pergunta, de uma parte, afirma implicitamente, no ato de perguntar, sua finitude e contingência, uma vez que reconhece o seu não-saber, mas, de outro lado, enquanto pergunta transcende o próprio horizonte específico restrito do mundo em que se coloca. Isto significa que nosso agir não é regulado simplesmente por mecanismos instintivos ou pelo binômio estímulo-resposta.

Como se entende esta transcendência que se revela no perguntar? Ao considerar os entes do mundo, o espírito humano normalmente parte de estruturas ontologicamente simples, como os indivíduos do mundo³³, que já configuram em si mesmos muitas dimensões ou de uma interconexão de aspectos que pode ser extremamente complexa, como por exemplo, no caso do indivíduo humano. Por sua vez, os indivíduos são inseridos em conexões mais amplas, são, por exemplo, inseridos na natureza, e, sobretudo, se reconectam a outros indivíduos da mesma espécie; justamente estes formam o que se pode denominar um *domínio* do mundo (por exemplo, o domínio dos entes orgânicos). Os domínios são conectados entre si e, enquanto tais, formam o que podemos chamar *mundo*, isto é, a interconexão entre todos os domínios³⁴.

Ora, neste procedimento, põe-se uma questão decisiva que é a seguinte: a reflexão efetivada evidencia que a consideração do universo, objeto do trabalho das ciências e da filosofia enquanto teoria, não consiste numa mera descrição ou de um ato de reproduzir um mundo já pronto, nem da realização de uma subjetividade, mas é o resultado de uma conjugação entre um conjunto de dados e a dimensão teórica. Numa palavra, todo este procedimento se desenvolveu pressupondo um “quadro referencial teórico”, uma chave de inteligibilidade, as estruturas fundamentais expressas na linguagem; em soma, aquilo que chamamos de “dimensão teórica”, sem a qual nada é inteligível. A pergunta agora é: como compreender a relação entre as duas dimensões que estão em jogo aqui, a dimensão teórica e a dimensão do mundo? É claro que esta relação não é possível se não se pressupõe entre as duas dimensões qualquer coisa fundamental em comum, ou seja, uma unidade que torne possível a conjugação entre elas.

Esta meta-dimensão Puntel denomina a dimensão do Ser ou, mais exatamente ainda, a dimensão do Ser Primordial a fim de distingui-lo do que antes foi chamado de “mundo” (agora Entidade) como a conectividade entre todos os domínios de entes. Aqui se trata da interconexão absolutamente universal, ou seja, a interconexão de todas as interconexões, a conectividade absolutamente compreensiva³⁵. Neste significado absolutamente universal, ela é pressuposta em todas as atividades teóricas e práticas. Isto significa que aqui o todo ou a totalidade de nenhuma forma são compreendidos como uma soma de partes, portanto, num sentido puramente extensional³⁶. Afirmar que o espírito humano é coextensivo ao Ser enquanto tal significa dizer que ele já sempre atingiu o ponto de chegada deste processo, ou seja, que ele já atingiu a interconexão de todas as interconexões³⁷, ou seja, que ele já atingiu a transcendência ao Ser enquanto tal e em seu todo. “Pensar é, então, presentificar o sentido dos indivíduos através de sua referência ao sentido global”³⁸.

³² Cf. OLIVEIRA M.A. de, *Filosofia Transcendental e Religião*, op. cit., 212.

³³ Cf. PUNTEL L.B., *Ser e Deus*, op. cit., 183 de ss.

³⁴ Em seu último livro, Puntel vai denominar esta interconexão de todos os domínios de entes de “Entidade” (com E maiúsculo para designar que entidade aqui tem um sentido específico) cf. *Ser e nada*, op. cit., XX; 551 e ss.

³⁵ A respeito de uma ampliação e de explicações mais precisas desta problemática cf. PUNTEL L.B., *Ser e nada*, op. cit., 520-547.

³⁶ A respeito dos problemas lógicos, matemáticos e semânticos que estas expressões podem provocar cf. SCHNEIDER C., *Totalidades: um problema lógico-metafísico*, in: IMAGUIRE G./ALMEIDA C.L.S. de/OLIVEIRA M.A. de (Orgs.), *Metafísica Contemporânea*, Petrópolis: Vozes, 2007, 123-134.

³⁷ Cf. PUNTEL L.B., *O que é o ser humano?*, op. cit., 10.

³⁸ Cf. OLIVEIRA M.A. de, *Filosofia Transcendental e Religião*, op. cit., op. cit., 219.

É justamente esta coextensividade intencional com o Ser que abre o espaço para a historicidade da vida humana: “O processo histórico da construção de mundos diferentes é carregado por um horizonte que, em princípio, ultrapassa todo e qualquer mundo: a história finita é, assim, a efetivação de um horizonte infinito...Por essa razão, a história só permanece humana como movimento de *permanente ultrapassagem*”³⁹. Aquela coextensividade significa, acima de tudo, que o ente humano pode, em princípio, tomar distância de si, libertar-se de tudo, mesmo de si mesmo, de suas representações, motivações, de seus impulsos e modelos de comportamento, etc.

A partir daqui ele pode fazer uma diferença entre si mesmo e tudo, tudo bem entendido aqui como conteúdo de suas diferentes ações que ele efetiva através de seu conhecimento e de seu agir. Perguntar implica que o ente humano é marcado essencialmente por uma distância frente a toda e qualquer facticidade mesmo sendo sempre nela inserido e dela dependente. Neste sentido, ele se contrapõe a tudo, está sempre para além de tudo, mesmo de si mesmo enquanto é este particular, ente finito e limitado; fazendo assim emerge a diferença entre sujeito e objeto, seja enquanto *pergunta*, na esfera da inteligência, seja enquanto *desejo*, na esfera da vontade, na medida em que nenhum objetivo limitado o satisfaz.

Para poder, então, distanciar-se de tudo, o ente humano se manifesta não como um ente restrito a um território específico do mundo objetivo, a um ambiente circunscrito, com no caso dos vegetais e dos animais, mas como um ente que através da pergunta se relaciona ao mundo sem restrição, ilimitado, inclusivo, isto é, ao mundo enquanto aquela dimensão que abarca tanto o ente humano quanto todos os outros entes e, por esta razão, merece ser chamado, de maneira mais adequada, como Ser. Esta abertura ao Ser em si mesmo e em seu todo⁴⁰ implica, em si mesma, a negação de qualquer limite e exterioridade. Podemos denominar “espírito” a dimensão da constituição do ente humano que é coextensiva ao Ser em seu todo; esta lhe torna possível distanciar-se de tudo através da reflexão crítica.

Assim, para falar na linguagem de Puntel: ao sujeito, enquanto ente espiritual, compete uma coextensividade intencional com o universo ilimitado do discurso⁴¹, ou seja, ao Ser, isto é, como aquela totalidade que abarca simplesmente tudo⁴², não só o universo existente uma vez que a potencialidade do espírito vai além do existente incluindo todas as possibilidades dos outros infinitos universos não realizados⁴³ enquanto são inteligíveis. Deste modo, pode-se dizer que a coextensividade intencional ao Ser em si mesmo e em seu todo é um constitutivo estrutural do espírito humano.

Neste sentido, “o ser humano é aquela “coisa” (no) do mundo” que se distingue por ser intencionalmente coextensiva ao mundo todo, ao universo⁴⁴. De outra parte, na medida em que esta direcionalidade ao Ser enquanto tal é um momento constitutivo do ente humano, este é um componente do mundo (do universo), um fenômeno real no mundo e do mundo. Portanto, um fenômeno que integra o mundo compreensivo, uma dimensão deste mundo. Neste sentido, é uma estrutura ontológica, é o mundo que possui esta coextensividade intencional.

³⁹ Cf. OLIVEIRA M.A. de, *Ética e Religião*, in: *Ética e racionalidade moderna*, São Paulo: Loyola, 2002, 182.

⁴⁰ Esta é uma tese fundamental da tradição filosófica ocidental. Assim, Aristóteles afirma do espírito, ou seja, do pensamento que ele é, de certo modo, tudo, embora não tenha tematizado com clareza a distinção entre Ser e entes. Cf. *De Anima* III.8. 431 b 21. Cf. a respeito, MÜLLER M., *Philosophische Anthropologie*, op. cit., 43 e ss. Para Leibniz, o ente humano é uma mônada, cuja especificidade consiste em espelhar ou representar o todo. Cf. LEIBNIZ G.W., *Monadologie*, Stuttgart: Reclam, 1998, 62 s., 83.

⁴¹ Cf. PUNTEL L.B., *Totalidade do Ser, o Absoluto e o tema “Deus”: Um capítulo de uma nova metafísica*, in *Metafísica Contemporânea*, op. cit., 191-122.

⁴² Cf. PUNTEL L.B., *A Totalidade do Ser*, op. cit., 200.

⁴³ Cf. PLANTINGA A., *The nature of necessity*, Oxford: Claredon, 2a. ed, 1982.

⁴⁴ Cf. PUNTEL L.B., *Estrutura e ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*, São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2008, 468.

3. Como interpretar o fenômeno religioso?

Uma compreensão filosófica da religião a entende como uma dimensão do ente humano interpretável a partir do traço característico fundamental de sua constitutividade ontológica enquanto ente espiritual, ou seja, a partir da coextensividade do espírito à realidade enquanto tal, ao Ser em si mesmo e em seu todo. Isto significa que a religião, enquanto atividade humana correlata ao Ser absolutamente necessário possui um amplo espectro de pressuposições e cabe à filosofia pensá-la a partir da tematização destas pressuposições.

Segundo Puntel⁴⁵, o que o estudioso deve, em última análise, explicar, explicitar e determinar é a conexão absolutamente universal, a conexão de todas as conexões, o Ser primordial. Este é compreendido seja em sua peculiaridade como Ser (Ser enquanto tal, nas suas características imanentes, em seus momentos estruturais), seja no seu caráter de abarcar simplesmente tudo, como Ser em seu todo, ou seja, não como a totalidade de todos os entes num sentido meramente extensional, mas em sua relação com os entes, Ser como interconexão dos entes⁴⁶, dos elementos do mundo, dos existentes. Aqui, então, a primeira questão que se põe a respeito de uma primeira tematização destes pressupostos é a seguinte: como entender o Ser em seu todo, isto é, em sua relação com os entes?

Uma das chaves para a realização desta tarefa é o problema das modalidades, ou seja, possibilidade, contingência, necessidade. O Ser Primordial é possível, contingente, necessário? Há hoje uma vasta literatura a respeito de uma abordagem modal⁴⁷ com posições que vão da recusa radical (Quine) à sua consideração como fundamental para o tratamento de problemas filosóficos (Lewis). No contexto da filosofia analítica⁴⁸, as modalidades são concebidas como “modos de verdade”, ou seja, elas são normalmente interpretadas como qualificações de sentenças/proposições. Neste contexto, fala-se de três tipos de modalidades: as “aléticas ou metafísicas”, ou seja, necessárias ou contingentes; as “epistêmicas”, a priori e a posteriori; e as “semânticas”, analíticas ou sintéticas. No argumento que será exposto estão em jogo as aléticas ou metafísicas.

Além disto, no contexto da filosofia analítica, há um problema no sentido de que informalmente se fala de modalidades metafísicas enquanto modalidades aplicadas às coisas mesmas. Apesar de ocupar-se acima de tudo da questão do conhecimento das modalidades, Williamson é aqui um exemplo claro (como é também Kripke⁴⁹) de uma concepção metafísica considerando as modalidades como algo que se refere às coisas mesmas⁵⁰. Para o objetivo que se propõe aqui se torna impossível entrar nos detalhes desta discussão. Basta dizer que no quadro teórico com que estamos trabalhando se afirma uma relação estreita entre semântica e ontologia. Em poucas palavras, a semântica⁵¹ de que se fala aqui é orientada para a “coisa” no sentido de que seus componentes, ou seja, as proposições teóricas exprimem algo que constitui o que aquelas proposições articulam. Neste sentido, as estruturas semânticas são um espaço de mediação e enquanto tal visam além de si mesmas, isto é, exercem um papel de mediação entre as estruturas formais, as

⁴⁵ Cf. PUNTEL L.B., *Ser e Deus*, op. cit., 187 e ss.

⁴⁶ Cf. PUNTEL L.B., *Estrutura e ser*, op. cit., 556.

⁴⁷ Cf. PUNTEL L.B., *A Totalidade do Ser*, op. cit., 209 e ss.; *Ser e nada*, op. cit., 548 e ss.; OLIVEIRA M. A. de, *A Metafísica do Ser Primordial*. L.B. Puntel e o desafio de repensar a metafísica hoje, São Paulo: Loyola, 2019, 348 e ss.

⁴⁸ Cf. MURCHO D., Modalidades, in: BRANQUINHO J./MURCHO D./GOMES N.G (Orgs.), *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, São Paulo: Martins Fontes, 2006, 526-527.

⁴⁹ Cf. LECLERC A., *O essencialismo desde Kripke*, in: *Metafísica Contemporânea*, op. cit, op. cit., 376-399.

⁵⁰ O que ele depois, indo além do que normalmente se diz na filosofia analítica, torna explícito na obra: WILLIAMSON T.L., *Modal Logic as Metaphysics*, Oxford: University Press, 2013. Cf. a respeito: PUNTEL L.B., *Ser e nada*, op. cit., 319-333.

⁵¹ Cf. PUNTEL L.B., *Ser e Deus*, op. cit., 158 e ss.

mais abstratas, e as estruturas ontológicas, as mais determinadas. Esta alguma coisa, este além de é que se fala aqui é o plano ontológico.

Portanto, a tese fundamental aqui é que as estruturas semânticas plenamente determinadas são idênticas ao plano ontológico. Isto significa que semântica e ontologia são os dois lados de uma mesma coisa. Neste contexto teórico, as modalidades não se reduzem àquelas apenas *aléticas* no sentido de que são atribuídas apenas a sentenças ou proposições, mas são consideradas, em sentido estrito, como modalidades metafísicas, isto é, possuem um estatuto ontológico⁵², fazem referência às coisas mesmas. Aqui se defende a tese de que as modalidades são elementos irrenunciáveis de uma teoria filosófica e, de modo especial, na questão central do esclarecimento do Ser Primordial, ou seja, no contexto de uma teoria do Ser em seu todo.

O ponto de partida da reflexão é a tese, hoje muito difundida entre cientistas e filósofos, segundo a qual “tudo é contingente”⁵³, isto é, é contingente o Ser enquanto tal e em seu todo. O argumento para refutar esta tese é uma *prova indireta*, segundo a figura do *modus tollens*: “Se *p*, então *q*; ora se não *q*, então *p*”⁵⁴. Segundo Puntel, o núcleo da demonstração pode ser expresso como se segue: “Se tudo[o Ser como tal e em seu todo] fosse contingente, então o nada absoluto[*nihilum absolutum*] seria possível; ora, o nada absoluto não é possível; logo, nem tudo é contingente. Como entre “contingência” e “necessidade” não pode haver um terceiro, decorre daí que o Ser necessário ou, como se pretende dizer aqui, uma dimensão necessária do Ser deve ser aceita”⁵⁵.

O argumento representa, em primeiro lugar, uma consequência, absolutamente fundamental, da tese segundo a qual tudo é contingente: admitir esta tese seria a possibilidade de admitir o nada absoluto, ou seja, o Ser como tal e em seu todo seria contingente, portanto, poderia ter sido que nem o Ser enquanto tal nem o Ser em seu todo viessem a ser. A intenção aqui é, demonstrar, em primeiro lugar, que a tese da contingência de tudo não se pode livrar desta implicação. É muito importante ficar atento ao fato de que o argumento se limita estritamente à modalidade da “possibilidade”: “então, o nada absoluto seria possível”. A pura possibilidade do nada absoluto faz emergir a contradição ínsita na tese segundo a qual tudo é contingente. Assim, esta tese implica uma consequência absurda e, por isso, é inaceitável. Segue-se que não se pode compreender o Ser em seu todo sem afirmar uma dimensão absolutamente necessária, que é, então, fundamental e significado último da dimensão contingente.

O peso decisivo do argumento está justamente na segunda premissa: esta torna explícita a negação do que se segue da primeira premissa, ou seja, o nada absoluto não é possível. Puntel explicita pelo menos três razões para demonstrar isto. 1) O conceito de nada absoluto é um conceito autocontraditório porque se fosse possível, de algum modo, pensá-lo, isto seria possível mencionando alguma coisa. Ora toda e qualquer coisa seria sempre um modo determinado de ser e isto equivaleria a atribuir-lhe o que ele exclui; 2) O conceito de *possibilidade* do nada absoluto é paradoxal, autocontraditório, pois possibilidade é sempre possibilidade de ser; 3) Se se aceita a tese de que tudo é contingente, faz-se necessário admitir que os entes poderiam passar do nada absoluto à dimensão do ser. Mas coisa alguma pode sair do nada absoluto e entrar na dimensão do ser; nada *vem*

⁵² Cf. VIANA W. C., *A Filosofia estrutural-sistemática. Uma análise interpretativo-sistemática*, São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2019, 350-351: “O abismo entre o âmbito da linguagem e o âmbito ontológico subentendido pela quase totalidade das concepções lógicas e filosóficas atuais não permite ver como modalidades aplicadas a proposições podem se referir à realidade. A concepção semântico-ontológica da FES mostra que...as modalidades são também dimensões da realidade, enquanto articulam qualidades dos entes e da dimensão do Ser mesmos”.

⁵³ Esta é a tese fundamental da filosofia articulada por Q. Meillassoux. Cf. OLIVEIRA M.A. de, *O realismo especulativo enquanto crítica radical ao correlacionismo moderno (consciência) e contemporâneo (linguagem)*, in: OLIVEIRA M. A. de, *A Metafísica do Ser Primordial*, op. cit., 274: “Dito positivamente, trata-se da tese fundamental de que “tudo é contingente”: não há qualquer razão para algo ser ou permanecer como é, uma tese que é, segundo ele, radicalmente não metafísica, porque não se pensa aqui que qualquer entidade possa ser absoluta. Tudo é contingente é uma tese ontológica, não mais a tese epistemológica da finitude de nosso saber”.

⁵⁴ Cf. PUNTEL L.B., *Ser e Deus*, op. cit., 214 e ss.; *Ser e nada*, op. cit., 567 e ss.

⁵⁵ Cf. PUNTEL L.B., *Ser e Deus*, op. cit., 215-216.

do nada absoluto; a dimensão do ser e o nada absoluto são incompatíveis em todos os sentidos.

Deste modo, uma consideração radical do Ser em si mesmo e em seu todo a partir das modalidades nos conduz a compreender que o Ser em si mesmo e em seu todo só é inteligível na medida em que é concebido enquanto constituído por uma dupla dimensão: uma dimensão absolutamente necessária e uma dimensão não absoluta, portanto, contingente. O argumento modal nos conduz a afirmar necessariamente uma dimensão necessária do Ser Primordial.

Absoluto denota independência completa de qualquer coisa distinta de si, não condicionado. Ora isto é deduzível do conceito de *necessário*. “Com efeito, o Ser necessário não pode a partir de si mesmo em nenhuma circunstância não ser, sendo, assim, totalmente independente do quer que seja. Mas disto se segue que o Ser necessário não está e não pode estar condicionado por algo distinto, assim, relativo a algo diferente. Mas é precisamente isso o que o conceito de “absoluto” articula”⁵⁶.

Tudo isto evidencia o carácter de aparência paradoxal da relação entre a dimensão absoluta e a dimensão contingente. O Ser absolutamente necessário e, assim, absolutamente transcendente a tudo o que é contingente, é, por isto, imanente ao ente humano e ao mundo, ou seja, a tudo o que é contingente; sem isto, o contingente é ininteligível. Pode-se, então, dizer com Siewerth⁵⁷ que o contingente é sempre maior do que ele mesmo refletindo em si mesmo o fundamento absoluto. Esta posição se contrapõe, de modo radical, à posição não-cognitivista que defende a tese de que a dimensão absoluta da totalidade do real não pode ser demonstrada de modo racional. Tal tese é hoje defendida até por alguns teólogos cristãos⁵⁸.

Portanto, a experiência da contingência radical e a exigência de inteligibilidade são a mediação para afirmar uma dimensão absolutamente necessária como condição de possibilidade para a compreensão do Ser em si mesmo e em seu todo⁵⁹. Deste modo, a constituição do espírito, enquanto espírito, implica a coextensividade com o universo, que, por sua vez, implica a abertura radical à dimensão absolutamente necessária uma vez que esta é uma dimensão sem a qual o universo é ininteligível. Daí porque a questão do Ser absolutamente necessário, que é a questão central da religião, é inseparável da questão central da filosofia, ou seja, a questão do Ser enquanto tal e em seu todo.

O ente humano, no mais profundo de si mesmo, na sua estrutura constitutiva, é relacionalidade essencial à dimensão absolutamente necessária e isto constitui o pressuposto antropológico fundamental para compreender a atividade religiosa, ou seja, a reflexão filosófica sobre a religião só se pode efetivar indo às raízes do ente humano. Numa palavra, a religião diz respeito à questão decisiva da inteligibilidade da realidade em seu todo e, por esta razão, está em jogo neste nível o sentido da via humana e seu destino, o que não significa afirmar que o ente humano não possa viver sem pôr explicitamente esta questão. Com isto ficou claro que a forma correta de falar adequadamente do Ser absolutamente necessário, e em consequência da religião, é uma concepção compreensiva da realidade: o Ser absolutamente necessário aparece como ponto final de uma teoria filosófica sobre o Ser em si mesmo e em seu todo.

Dito sucintamente, o fenômeno religioso é compreensível somente partindo da constitutividade estrutural do ente humano⁶⁰ e da compreensão do Ser em si mesmo e em

⁵⁶ Cf. PUNTEL L.B., *Ser e Deus*, op. cit., 218. A despeito desta prova modal-sistemática articulada em duas versões cf. *Ser e nada*, op. cit., 573 e ss.

⁵⁷ Cf. SIEWERTH G., *Der Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt am Main: Gerh. Schulte-Bulmke, 1961, 13.

⁵⁸ Cf. KÜNG H., *Projeto de Ética Mundial. Uma moral Ecumênica em vista da sobrevivência humana*, São Paulo: Paulinas, 1993, 80.

⁵⁹ Puntel distingue este tipo de prova, com muita, clareza, de qualquer “prova de contingência” da “existência de Deus” no sentido habitual. Cf. *Ser e nada*, op. cit., 572-573.

⁶⁰ Cf. FRANÇA MIRANDA M de, *Religiões e promoção da justiça*, in: ULLMANN R.A. (org.), *Consecratio Mundi. Festschrift em homenagem a Urbano Zilles*, Porto Alegre, 1998, 148: “Portanto, a experiência básica do ser humano é o que fundamenta e determina sua religiosidade. Ao acolher o transcendente que lhe oferece sentido e salvação,

seu todo. Isto acontece precisamente, como diz Pannenberg, em virtude do discurso sobre Deus, que é absolutamente central na religião, pois “quando Deus e a Totalidade do que é real não são pensados nessa conjunção e correlação recíproca, o falar sobre Deus torna-se uma palavra vazia....”⁶¹.

Enquanto ente inteligente, prático e estético, o ente humano é radicalmente posto em relação com a dimensão absolutamente necessária, ou seja, suas perguntas, seus conhecimentos, suas atitudes existenciais, suas tomadas de posição enquanto humanas estão em uma relação essencial com tudo e, por esta razão, têm uma relação com a dimensão absolutamente necessária, a qual, portanto, aparece como o ponto de referência fundamental da intencionalidade do espírito humano. É esta é a razão pela qual a religião, em princípio, permeia todas as dimensões da vida humana e interpreta toda a realidade contingente partindo de sua relação com o Ser absolutamente necessário. Neste caso, não tem sentido falar de ente humano e do cosmos sem referência, em última instância, à dimensão absolutamente necessária.

Resta, então, ainda a esclarecer uma questão que é fundamental para pensar a religião: como compreender a dimensão absolutamente necessária? Uma primeira posição em relação a esta questão é daqueles que afirmam que nada se pode dizer, do ponto de vista do conteúdo, sobre a dimensão absolutamente última já que ela está situada para além do plano linguístico, conceitual, discursivo, numa palavra para além da esfera teórica. Para Puntel, esta posição desconhece uma característica absolutamente central do ser humano: ele é coextensivo com o todo, portanto, possui “a faculdade estrutural de alçar o ilimitado *universe of discourse* à condição de tema central da filosofia”⁶².

Outra tendência é radicalmente oposta à primeira: considera a dimensão absolutamente última como realidade física. Puntel chama atenção ao paradoxo fundamental desta posição: “O paradoxo reside em que esta tendência propõe enunciados abrangentes (poder-se-ia dizer também: enunciados metafísicos) sobre o espaço global ilimitado do teórico e, desse modo, sobre o próprio ser humano como teórico, reduzindo-o a um pequeno segmento da realidade física...o ser humano enquanto teórico...formula enunciados não só e não em primeira linha sobre segmentos individuais da realidade, mas também sobre a realidade como um todo”⁶³.

Para Puntel, “Antes, o ponto de partida de fato é, sem dúvida, a dimensão absolutamente universal do Ser, mas já definida mais precisamente como bidimensionalidade”⁶⁴. Por esta razão, a próxima etapa da reflexão consiste em esclarecer esta bidimensionalidade, ou seja, explicar a relação entre as duas dimensões. Ele apresenta aqui dois argumentos a favor da tese segundo a qual a dimensão absolutamente necessária do Ser vai ser compreendida como Ser espiritual absolutamente necessário, ou seja, Ser dotado de inteligência, vontade e liberdade.

1) Argumento indireto. Suponhamos que a dimensão absolutamente necessária não seja espiritual. Estaríamos de frente à uma situação estranha: entes espirituais finitos, enquanto entes espirituais, seriam coextensivos ao Ser em seu todo e por isto coextensivos à dimensão absolutamente necessária do Ser. Se tal dimensão não fosse concebida como espiritual, não seria coextensiva a si mesma e, muito menos, ao Ser em seu todo. Para Puntel, a tese segundo a qual a dimensão absolutamente necessária do Ser possui uma constituição espiritual tem uma inteligibilidade certamente mais elevada do que a da tese contrária.

Em primeiro lugar, porque, do ponto de vista rigorosamente ontológico, a dimensão contingente é totalmente dependente da dimensão absolutamente necessária,

realizando tal acolhimento na profissão de fé e na vida, vive ele a religião como atitude fundamental de sua existência”.

⁶¹ Cf. PANNENBERG W., *Filosofia e Teologia. Tensões e convergências de uma busca comum*, São Paulo, Paulinas, 2008, 13.

⁶² Cf. PUNTEL L.B., *Ser e nada*, op. cit., 598.

⁶³ Cf. PUNTEL L.B., *Ser e nada*, op. cit., 599.

⁶⁴ Cf. PUNTEL L.B., *Ser e Deus*, op. cit., 219 e ss. Cf. também, *Ser e nada*, op. cit., 598 e ss.,

isto é, todo o seu ser depende inteiramente e em todos os seus aspectos da dimensão absolutamente necessária. Como entender, então, a dependência se, segundo a hipótese, neste caso, o espírito finito teria potencialidades que o Ser absolutamente necessário, do qual depende totalmente, não teria? Isto criaria entre as duas dimensões um abismo metafísico totalmente inexplicável.

Segundo, em conformidade com a tese da expressabilidade universal do ser, o Ser absolutamente necessário que não é espiritual seria expressável unicamente em “si mesmo” e assim ele não conceberia a si mesmo e não exprimiria a si mesmo como tal, enquanto o espírito finito teria um estatuto mais elevado, sendo expressável e sujeito que expressa.

2) Argumento. Partamos do princípio do grau ontológico como princípio de fundo; é um princípio indispensável para qualquer ontologia que queira fazer justiça a todos os domínios do ser. Tal princípio é formulado assim: “(PGO) Algo de grau ontológico mais elevado ou superior não pode vir a ser ou ser explicado exclusivamente a partir de algo de grau ontológico mais baixo ou inferior”⁶⁵. Apliquemos este princípio ao problema da relação entre a dimensão absolutamente necessária e a dimensão contingente do Ser. Bem no contexto da suposição antes apresentada, ou seja, de que a dimensão absolutamente necessária não seria um ser espiritual, chegar-se-ia a afirmar que a dimensão absolutamente necessária possui um grau ontológico inferior ao do espírito humano contingente. A consequência seria que a dimensão contingente não poderia ser explicada a partir da dimensão absolutamente necessária o que é insustentável pelo argumento já apresentado.

Por esta razão, para Puntel, a explicação mais convincente desta dimensão consiste em mostrar que esta é determinada como Ser pessoal, espiritual absolutamente necessário, isto é, um ser dotado de inteligência, de vontade e liberdade, portanto, como um ser espiritual capaz de conhecer e amar. Desta forma não pode, portanto, ser compreendido como uma força cega que age por necessidade. Não se trata de um ente adicional nem de um ente supremo ou primeiro. Por esta razão está afastada *a priori* a possibilidade de interpretar esta posição como uma variante de uma “ontoteologia” (expressão usada por Heidegger para exprimir o cerne da metafísica da tradição ocidental que é uma teoria dos entes e do ente supremo) e isto é decisivo para pensar a relação fundamental entre as duas dimensões.

A dimensão absolutamente necessária, pensada como Ser espiritual ou pessoal absolutamente necessário, é pensada mais precisamente como liberdade absoluta de modo que o problema aqui é como se pode compreender a relação entre o Ser livre absolutamente necessário e a dimensão contingente dos entes. Primeiramente se afirmou que a dimensão contingente é totalmente dependente da dimensão absolutamente necessária. Isto significa que o fato de que “estes existam” não é explicável a partir deles mesmos. Se os entes contingentes não vêm a ser a partir de si mesmos ou através de si mesmos, vêm a ser a partir de um outro fator e este não pode ser, pelo que já foi dito, a não o Ser absolutamente necessário. Uma vez que o Ser absolutamente necessário é “Liberdade absoluta”, a dimensão contingente do Ser vem a ser graças à Liberdade absoluta do Ser absolutamente necessário⁶⁶. “O absoluto-pôr-no-Ser-efetuado-pelo-Ser-absolutamente-necessário-livre-visando-à-dimensão-contingente, no sentido aclarado, é o que significa a ideia de criação adequadamente articulada”⁶⁷.

O caminho percorrido até aqui conduziu ao seguinte resultado: a dimensão absolutamente necessária é explicitada como *Ser em si ou como tal* criador, espiritualmente constituído, absolutamente necessário. Até aqui pode chegar a reflexão que parte da prática histórica humana na direção de suas raízes últimas. Tendo-se pensado como criador absoluto o Ser absolutamente necessário, põe-se agora a questão se

⁶⁵ Cf. PUNTEL L.B., *Estrutura e ser*, op. cit., 603.

⁶⁶ A respeito da posição crítica sobre esta questão na metafísica de origem crista na tradição Cf. PUNTEL L.B., *Ser e nada*, op. cit., 611 e ss.

⁶⁷ Cf. PUNTEL L.B., *Ser e Deus*, op. cit., 229; *Ser e nada*, op. cit., 610.

é possível prosseguir a explicação de suas determinações. A pergunta, na base do que já foi dito, é formulada como segue: é possível explicitar de maneira mais determinada a liberdade absoluta?⁶⁸

Uma resposta à tal questão parte da consideração da especificidade do ente humano como ser de liberdade. Como se explicitam as determinações do ente humano livre? O caminho aqui consiste em considerar a história de suas decisões livres. Por analogia, pode-se afirmar que o caminho para explicitar as determinações mais detalhadas da liberdade absoluta é o mesmo: através da consideração da *história* de sua liberdade. Deste modo não há outra possibilidade de manifestar ao ente humano o sentido do Absoluto se não aquela de sua manifestação a partir da história humana. “Para descobrir se há tal história ou não é preciso investigar a história mundial e, nela, especificamente a história das grandes religiões”⁶⁹, o que vai exigir a aplicação de um método diferente do que foi aplicado até agora: o método hermenêutico-fenomenológico.

Se é assim, a filosofia se orienta na direção da própria história, para recolher aí as tentativas de explicitação do sentido da liberdade absoluta. Neste horizonte, as religiões se apresentam como portadoras da pretensão de tematizar a automanifestação da liberdade absoluta no processo histórico. As religiões se apresentam como atividade que levam às extremas consequências a autoconsciência da história, porque tematizam sua instância de unificação, isto é, a experiência fundante de toda a práxis histórica. Esta torna possível interpretar o mundo partindo de sua origem na dimensão absolutamente necessária.

Por sua vez, as teologias das diferentes religiões são, neste sentido, uma determinação mais imponente do sentido do Absoluto a partir da experiência histórica dos entes humanos. No caso do Cristianismo, por exemplo, a história da liberdade absoluta é interpretada como uma livre autocomunicação de Deus na história da salvação. “A partir do próprio Deus se anuncia ao homem o sentido definitivo da totalidade de sua realidade”⁷⁰. A fé consiste na aceitação deste sentido que se exprime, no seio da religião, numa linguagem simbólica e, na esfera da teologia, numa linguagem conceitual.

Desta forma, a palavra da filosofia não é tudo o que se pode dizer do Absoluto, fundamento e referência última do contingente, porque a filosofia não pode dar conta da história, mesmo pensando sua estrutura fundamental e, menos ainda, da autocomunicação livre do Absoluto enquanto salvação do ser humano. O Absoluto tem uma história de liberdade, a história de uma autocomunicação à liberdade finita e esta história explicita mais ricamente as determinações do Absoluto já tematizadas através da mera reflexão filosófica. Consequentemente, a aceitação de uma articulação específica desta determinação mais rica é uma decisão livre do ente humano.

Isto abre espaço para um novo saber, “o saber de Deus”, ou seja, sobre o Absoluto que se revelou livremente em sua história de liberdade. É o espaço da teologia, em nosso caso, da teologia do cristianismo enquanto desenvolvimento teórico da fé cristã. Trata-se, então, de uma hermenêutica da Palavra de Deus, de seu esclarecimento compreensivo e crítico com a intenção de colocar, no horizonte de uma fé refletida, a práxis histórica dos cristãos no mundo. Nesta perspectiva, é necessário dizer que a teologia filosófica (teoria do Absoluto) e a teologia das religiões (teoria de Deus) constituem uma *unidade* temática, já que, em última instância, falam da mesma realidade, mas dentro de uma *diferença* de horizontes uma vez que a primeira trabalha sobre esta realidade fundamental unicamente partindo da reflexão humana, a segunda, ao contrário, tematiza as determinações maiores desta mesma realidade partindo da história humana enquanto espaço de uma possível manifestação do Absoluto e, sobretudo, no caso do cristianismo, da afirmação da autocomunicação do Absoluto.

⁶⁸ Cf. PUNTEL L.B., *Ser e Deus*, op. cit., 246 e ss.; *Ser e nada*, op. cit., 619 e ss..

⁶⁹ Cf. PUNTEL L.B., *Ser e nada*, op. cit., 620.

⁷⁰ Cf. OLIVEIRA M.A.de, *Mediação filosófica no trabalho teológico*, in: *Filosofia na crise da modernidade*, São Paulo: Loyola, 3ª. Ed., 2001, 179.

Podemos, portanto, afirmar, e esta é uma afirmação fundamental na presente reflexão, que a religião tem sempre a ver com o universo, com a realidade em sua totalidade⁷¹, com a interpretação da realidade do ser. Portanto, sua compreensão da história, do indivíduo, da sociedade, da dor, do sofrimento e da injustiça, do bem e do mal, da fluidez do tempo, da vida e da morte, da felicidade e do infortúnio, do universo, da totalidade do ser, numa palavra, das perguntas radicais do ente humano, deriva da referência à dimensão absolutamente necessária do Ser⁷², numa forma definida que especifica a compreensão desta dimensão da totalidade e de seu relacionamento com a dimensão contingente.

É no horizonte desta relação explícita e específica àquela realidade-fonte que o ser religioso encontra uma resposta ao *porque* e a *qual fim* do Ser em seu todo e partindo desse horizonte encontra motivos para viver e lutar. Como o ser humano é fundamentalmente coextensivo, na esfera intencional, com o Ser enquanto tal, ele é estruturalmente aberto à dimensão absolutamente necessária sem a qual o Ser em seu todo é ininteligível. Isto significa que a religião pensa a unidade do universo partindo de uma referência explícita e específica à dimensão absolutamente necessária e da busca de uma comunhão com tal realidade.

Neste quadro, o homem religioso concebe o sentido do processo da própria vida humana, individual e coletiva, ou seja, exprime sua concepção peculiar do sentido e do valor da vida humana e de todas as coisas. Neste sentido, a religião é a atividade, mediante a qual, o ente humano busca explicitar e configurar esta relação com o Absoluto que é constitutiva de seu ser e é implicitamente presente e todas as suas atividades e, em consequência, o ente humano trabalha para entrar, de algum modo, em comunhão explícita com esta realidade originária. A dimensão religiosa, como fenômeno da vida humana, denota que o ente humano tende para esta dimensão absolutamente necessária do Ser em si mesmo e seu todo não somente como uma dimensão abstrata qualquer, mas como uma dimensão que determina toda sua vida de modo que a religião aparece como o esforço de configurar toda a existência humana, em todas as suas dimensões, partindo da referência fundamental a esta realidade fontal⁷³.

Em poucas palavras, a dimensão religiosa investe a totalidade da pessoa e concerne, em linha de princípio, a todas as suas dimensões. “Se o discurso filosófico pode chegar à existência do absoluto como princípio de inteligibilidade do processo histórico, só a religião é capaz de tematizar, na unidade de teoria e práxis, as manifestações do absoluto no processo histórico”⁷⁴. Podemos, portanto, dizer que a religião é a expressão da experiência oníabrangente, como experiência humana fundamental na qual o ente humano se descobre essencialmente em referência à totalidade do real e, graça a esta referência, relaciona-se com a dimensão absoluta. Neste sentido, a religião não se reduz a teoria já que “não é mera resposta racional aos problemas humanos, mas nela mesclam-se elementos emocionais, afetivos, intuitivos, imaginativos, sensoriais etc.”⁷⁵.

Doutor em Filosofia (Universidade Ludwig Maximilian de Munique – Alemanha, 1971)

⁷¹ Cf. PUNTEL L. B., *Estrutura e ser*, op cit., 436 e ss.; *Ser e nada*, 617 e ss.

⁷² Cf. FRANÇA MIRANDA M. de, *Religiões e promoção da justiça*, op. cit., 148: “A experiência religiosa se compreende fenomenologicamente como a tematização da forma de transcendência constitutiva da existência. O religioso não é determinação contingente da transcendência humana, mas a forma que atualiza sua estrutura essencial”.

⁷³ Cf. ESTRADA J.A., *Imagens de Deus. A filosofia ante a linguagem religiosa*, São Paulo: Paulinas, 2007, 26: “A religião pretende oferecer uma interpretação global do homem, assim como a filosofia, mas sem deixar-se limitar pela racionalidade e pela imanência... A religião é filha do desejo, da carência e da esperança, e não só uma construção da razão”. É neste sentido que Estrada fala de uma dupla dinâmica, intelectual e afetiva da religião; isto explica a “capacidade de interpretar o conjunto da personalidade, e seu enorme potencial de fascinação”...(Ibid., 31).

⁷⁴ Cf. OLIVEIRA M.A. de, *Ética e Religião*, in: *Ética e Racionalidade moderna*, op. cit., 185, nota 15.

⁷⁵ Cf. ESTRADA J.A., *Imagens de Deus*, op. cit., 87.

Professor Titular do Departamento de Filosofia (UFC)

Professor do PPG Filosofia (UFC)

E-mail: manfredo.oliveira2012@gmail.com