UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

"ANTROPOLOGIA TRANSCENDENTAL" E "CORRELAÇÃO": KARL RAHNER E PAUL TILLICH EM DIALOGO - UMA LEITURA INTERCONFESSIONAL DE MÉTODOS TEOLÓGICOS A PARTIR DA ONTOLOGIA EXISTENCIAL DE MARTIN HEIDEGGER.

Por

Natanael Gabriel da Silva

São Bernardo do Campo
-2007-

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

"ANTROPOLOGIA TRANSCENDENTAL" E "CORRELAÇÃO":
KARL RAHNER E PAUL TILLICH EM DIALOGO -
UMA LEITURA INTERCONFESSIONAL DE MÉTODOS TEOLÓGICOS A PARTIR DA ONTOLOGIA EXISTENCIAL DE MARTIN HEIDEGGER.

por

Natanael Gabriel da Silva

Orientador
Dr. Etienne Alfred Higuet

Tese apresentada em
cumprimento às exigências do Curso de
Pós-Graduação em Ciências da Religião
para a obtenção do grau de Doutor

São Bernardo do Campo
-2007-

BANCA EXAMINADORA

Agradecimentos

À
Minha esposa, Jesuina, e filhos, Augusto e Henrique,
que suportaram com paciência os anos de estudo

Ao
Conselho de Educação Teológica e Ministerial da Convenção
Batista do Estado de São Paulo
e Faculdade Teológica Batista de Campinas,
pelo apoio e incentivo;

Ao
Instituto de Pós-Graduação em Ciências da Religião
pelo seu programa de bolsas de estudos e apoio
aos alunos

Ao
Dr. Etienne Alfred Higuet,
tanto pelo profissionalismo na orientação,
quanto pela sincera amizade no apontamento das inúmeras críticas e sugestões
que certamente foram imprescindíveis.

Dedico esta tese às duas mulheres da minha vida:

À minha mãe, Lourdes, que
confeccionou o meu primeiro uniforme de saco de açúcar, para que,
descalço, pudesse freqüentar o meu primeiro ano escolar, antes das águas de março
fecharem o verão de 1965.

À minha esposa, Jesuína, que me ensinou os caminhos da poesia, tão necessária à
incompreensão da religião e da vida;
sua amizade, cumplicidade e parceria na insaciável paixão em compreender o mundo.

SILVA, Natanael Gabriel da: *"Antropologia Transcendental" e "Correlação": Karl Rahner e Paul Tillich em Dialogo – uma leitura interconfessional de métodos teológicos a partir da ontologia existencial de Martin Heidegger.* Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, 2007, 291p.

SINOPSE

Esta tese de Doutorado procura estudar os métodos teológicos em diálogo, *antropologia-transcendental* de Karl Rahner e *correlação* de Paul Tillich, a partir da sistematização da ontologia existencial elaborada pelo jovem Heidegger em *Sein und Zeit.* Tanto num, como noutro método, o que se discute é a profundidade do ser, na sua possibilidade de aproximação em superação ao que não pode ser dito. Nesse caso, tanto a metafísica tomista, resgatada por Rahner, quanto a secularização protestante e o abismo do ser, enfatizado por Tillich, assumem a impossibilidade de se dizer o œnteúdo do sagrado, exatamente por se situarem ou no inconceito da raiz ontológica (Rahner), ou no excesso de sentido do *Ultimate Concern* (Tillich).

Dessas impossibilades, independente se um "antes" e "depois" (Rahner), ou se um "depois" e um "antes" em profundidade (Tillich), o que se tem é a pergunta ontológica como possibilidade da abertura do ser, nos dois casos sem conteúdo, para que a "resposta", que também não responde, seja dada como (im)possibilidade do deslocamento do ser. No resgate da metafísica tomista, em Rahner, há um deslocamento a partir de um sentido, de certo modo "linear", daí *antropologia-transcendental*. Já na leitura protestante de Tillich, o deslocamento se dá por uma "dialética", o ser ameaçado pelo não-ser, como uma unidade rompida, daí *correlação.*

A tese é apresentada em quatro capítulos. No primeiro há uma leitura de Heidegger, pela perspectiva da hermenêutica da compreensão. Já no segundo a reflexão se dá em busca da possibilidade da compreensão pela racionalidade ontológica na *correlação,* Paul Tillich, pela mediação do simbólico. No terceiro, seguindo as mesmas preocupações, se faz a leitura da epistemologia na racionalidade ontológica na *antropologia-transcendental,* Karl Rahner, pela mediação da *pré-apreensão.* O quarto capítulo apresenta temas decorrentes, e tradicionais da teologia, em diálogo a partir dos métodos.

SILVA, Natanael Gabriel da:. *"Transcendental-Anthropology" and "Correlation": Karl Rahner and Paul Tillich in dialogue – a reading interconfessional of theological methods from Martin Heidegger's existential ontology.* Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, 2007, 291 p.

ABSTRACT

This PhD Thesis aimed to study two theological methods in dialogue, Karl Rahner's *Transcendental Anthropology* and Paul Tillich's *Correlation*, based on the systematization of the existential ontology proposed by the young Heidegger in *Sein und Zeit.* In both methods, the depth of the being is discussed in its possibility to overcome what cannot be said. In this case, both the Thomistic metaphysics, revisited by Rahner, and the protestant secularization and the abyss of the being, emphasized by Tillich, assume the impossibility of explaining the content of the Sacred because they rely on the (in)concept of ontological root (Rahner) or in the excess of meaning from the *Ultimate Concern* (Tillich).

From these impossibilities, the existence of a "before" and "after" (Rahner) or a "after" and a "before" in depth (Tillich) is independent; what actually exists is the ontological question as a possibility for the opening of the being, without substance in both cases, so that the "reply", that also does not answer, could be given as (im)possibility of the being displacement. In the recall of a Thomistic Metaphysics, in Rahner, there is a displacement from a clear direction, in a certain "linear" way, i.e., the *Transcendental anthropology*. Conversely, in Tillich's protestant reading, the displacement comes from "dialectics", the not-being threatening the being, as a disrupted unit, i.e., a *Correlation*.

This thesis has four chapters. In the first one there is a reading of Heidegger, from the perspective of the hermeneutic of knowledge. In the second chapter, there is a reflection on searching the possibility of understanding based on ontological rationality in *Correlation*, Paul Tillich, from the mediation of the symbolic. In Chapter three, following the same concerns, there is a reading on the epistemology in ontological rationality in *Transcendental Anthropology*, Karl Rahner, from the mediation of the pre-apprehension. The last chapter presents traditional issues of theology, in dialogue with distinct presented methods.

- *Será que existem frações no céu?*
- *Não, não... nem decimais.*
- *E vírgulas?*
- *Vírgulas sim, não podemos evitar as vírgulas.*
- *A eternidade vai ser mais longa do que eu pensava...*

(SCHULZ, Charles M. "*Minduim*" . In: Jornal *O Estado de São Paulo*, Caderno 2, pág. 2, secção Humor, 29 de março de 2007)

Introdução 12

Capítulo I
EPISTEMOLOGIA, COMPREENSÃO E EXPRESSÃO:
UMA LEITURA DA ANALÍTICA EXISTENCIAL DE MARTIN HEIDEGGER 21

Introdução Preliminar..... 21

1. O PRIMADO ÔNTICO-ONTOLÓGICO DO DASEIN..... 25
a) Existência e Compreensão – o problema ontológico..... 26
b) A Compreensão – a pergunta ontológica como ponto de partida..... 27
c) Primado Ôntico-ontológico e a Verdade..... 32
d) A relação "Essência" e Existência..... 36

2. SER-NO-MUNDO E COMPREENSÃO..... 38
a) Ser e Mundo – condição ontológica do ser em busca de compreensão..... 38
b) Conhecimento – sujeito e objeto..... 42
c) O Conhecimento e o Modo de Ser no Mundo..... 44
d) A "Experiência Indissolúvel" do *ser-no-mundo*..... 48
e) Compreensão e Sinais..... 49
f) Familiaridade, Espaço e Tempo..... 53

3. CURA, ANGÚSTIA E COMPREENSÃO..... 55
a) Temporalidade, Unidade e Totalidade..... 55
b) *Angst* e *Sorge*..... 57
c) *Cura*, Temporalidade e Totalidade..... 60

Conclusão Preliminar..... 62

Capítulo II
FILOSOFIA DA EXISTÊNCIA E CORRELAÇÃO:
ONTOLOGIA E HERMENÊUTICA DO SIMBÓLICO EM PAUL TILLICH..... 65

Introdução Preliminar..... 65

1. "ZEICHEN" e "SYMBOL":
O SIMBÓLICO COMO RESPOSTA À PERGUNTA ONTOLÓGICA..... 74
a) Pergunta Ontoló gica e Teologia da Cultura..... 74
b) Símbolo: impropriedade, esclarecimento, densidade e reconhecibilidade..... 82
c) Símbolos Religiosos e Manifestações Simbólicas na Cultura..... 85

2. EPISTEMOLOGIA E ONTOLOGIA:
O SIMBÓLICO COMO DISCURSO DA RACIONALIDADE ONTOLÓGICA..... 90
a) Epistemologia e Racionalidade Ontológica..... 90
b) Racionalidade e Profundidade Ontológica..... 96
c) A Pergunta Ontológica como Pergunta pela Revelação..... 100

3. ONTOLOGIA E EXISTÊNCIA:
A PERGUNTA E A CONDIÇÃO ONTOLÓGICA BÁSICA..... 108
a) Correlação e Existência..... 108
b) *Ser-no-mundo* (Heidegger) e *Eu-mundo* (Tillich)..... 113
c) A Teologia da Cultura como Discurso do Cotidiano..... 119
d) Elementos Ontológicos Básicos e a Correlação..... 122
e) Ser, Finitude e Não-Ser..... 127

Conclusões Preliminares..... 134

Capítulo III
FILOSOFIA DA EXISTÊNCIA E ANTROPOLOGIA-TRANSCENDENTAL: UMA LEITURA A PARTIR DA RACIONALIDADE ONTOLÓGICA EM KARL RAHNER..... 141

Introdução Preliminar..... 141

1. SER-NO-MUNDO (In-der-Welt-sein) e ESPÍRITO NO MUNDO (Geist in Welt):
ONTOLOGIA, SUBJETIVIDADE E ALTERIDADE..... 151
a) Ontologia e Alteridade..... 151
b) A Pergunta Ontológica e a Abertura Transcendental..... 156
c) A Pergunta Ontológica e a Sensibilidade..... 160

2. EPISTEMOLOGIA E ONTOLOGIA: A PRÉ-APREENSÃO COMO DISCURSO DA RACIONALIDADE ONTOLÓGICA..... 167
a) A Pergunta Ontológica, a Racionalidade Ontológica e a *Pré-Apreensão*..... 167
b) A *Pré-apreensão* e a Profundidade da Razão Ontológica..... 172
c) A Abertura Ontológica e a *Pré-apreensão*..... 181

3. ONTOLOGIA E O LIMITE DO SER: LIBERDADE E SÍMBOLO..... 184
a) Liberdade Transcendental como Abertura Transcendental..... 184
b) A Ontologia, o Simbólico e as *Proto-Palavras*..... 195

Conclusões Preliminares..... 205

Capítulo IV
"CORRELAÇÃO" E "ANTROPOLOGIA-TRANSCENDENTAL" EM DIÁLOGO: RUPTURA E PARTICIPAÇÃO - UNIDADE E DESLOCAMENTO 212

Introdução Preliminar..... 212

1. "ANTROPOLOGIA-TRANSCENDENTAL" E "CORRELAÇÃO"
APROXIMAÇÕES TEMÁTICAS..... 212

a) Concepção Básica dos métodos..... 213
b) Filosofia e Teologia..... 215
c) Racionalidade ontológica..... 217
d) *Espírito-no-mundo* e *Eu-mundo*..... 220
e) Sujeito e Pessoa, Centralidade e Individualidade..... 223
f) Unidade e Participação..... 224
g) Outros temas fundamentais..... 228

2. CRISTOLOGIA NA "ANTROPOLOGIA-TRANSCENDENTAL" E NA "CORRELAÇÃO"..... 229
a) A Importância do tema..... 229
b) A Cristologia no método da "antropologia-transcendental"..... 230
c) A Cristologia no método da "correlação"..... 236
d) A Cristologia e os referidos métodos teológicos..... 240

3. "CRISTÃO-ANÔNIMO" NA "ANTROPOLOGIA-TRANSCENDENTAL" E "IGREJA LATENTE" NA "CORRELAÇÃO"..... 241
a) A importância do tema..... 241
b) A Antropologia-Transcendental e o universalismo do "Cristão Anônimo"..... 242
c) A "Correlação" e o universalismo da Igreja Latente..... 247
d) A universalidade e os métodos teológicos..... 250

Conclusão Preliminar..... 253

Conclusão..... 254

BIBLIOGRAFIA..... 265

I – Karl Rahner
1. Artigos de Karl Rahner..... 265
2. Obras de Karl Rahner..... 268
3. Artigos sobre Karl Rahner..... 270
4. Obras sobre Karl Rahner..... 271

II – Paul Tillich
1. Artigos de Paul Tillich..... 273
2. Obras de Paul Tillich..... 275
3. Artigos sobre Paul Tillich..... 276
4. Obras sobre Paul Tillich..... 278

III – Martin Heidegger
1. Obras de Martin Heidegger..... 280
2. Obras sobre Martin Heidegger..... 281

IV - Obras Gerais..... 281

Introdução

Esta tese tem como objetivo estudar a interconfessionalidade a partir dos métodos teológicos desenvolvidos por Paul Tillich e Karl Rahner, sob a perspectiva da compreensão/incompreensão, possibilidade/impossibilidade do discurso metafísico, seja pela reafirmação (Karl Rahner), seja pela secularização protestante (Paul Tillich). Trata-se do diálogo do que não pode ser dito, e da profundidade da religião radicada na ontologia, também como limite da filosofia. A tentativa é a de demonstrar a concepção ontológica, sob o enfoque protestante e católico, limite do discurso tanto de um e de outro, procurando analisar o esvaziamento de sentido entre as fronteiras confessionais.

É possível que a primeira questão a ser levantada seria a da importância de um estudo interconfessional de dois teólogos do século XX, que elaboraram os seus sistemas a partir de uma filosofia existencial, em meio aos atuais debates de uma teologia que se constitui como hermenêutica. A afirmação de que se tratam de teólogos clássicos, e por esse motivo as suas teologias já se apresentam como passivas de estudo, sem dúvida pode ajudar, mas seria uma espécie de confissão de que se constituem irremediavelmente limitados em suas próprias épocas.

O trabalho pretende ir um pouco além. Trata-se de um diálogo entre dois pensadores clássicos, mas não é apenas um resgate para se tornar uma espécie de memória viva. Tem também o caráter de denúncia, chama a atenção para a insuficiência dos métodos, independente da confessionalidade. Tal insuficiência não é apenas um resultado de pesquisa quanto ao desenvolvimento temático dos postulados essenciais da teologia clássica, como cristologia, comunidade de fé, por exemplo. A tese busca a centralidade hermenêutica do discurso teológico existencial, mais precisamente a análise das perspectivas hermenêuticas das teologias elaboradas, a partir de uma possível filosofia da existência. Essa condição ontológica já se dá como superação à racionalidade, que se expressa por meio das elaborações temáticas. Isto é, um diálogo apenas entre temas de uma teologia católica e outra protestante, se limitaria a declarações de fé, que se opõem ou não, mas que se revelam como insuficientes e se limitam às fronteiras de seus fundamentos. No caso desta tese, o

que se tem como fundamento comum é o estudo da ontologia como existência. Expressões como *Ser-em-si*, ou *mistério absoluto*, constituem-se em hermenêuticas de superação conceitual, que tem o seu ponto de partida no não-conceito da racionalidade ontológica. Compreender esta dimensão ontológica que se expressa na existência, é fundamental para uma desconstrução dos métodos e do discurso metafísico.

O tema da interconfessionalidade, no caso cristã, também parece modesto diante dos avanços de um diálogo entre as religiões, com vistas à paz mundial, como elaborado por Hans Küng, ou na pluralidade do próprio discurso religioso, como o de Panikkar, por exemplo. De fato, diante desses, o trabalho é substancialmente modesto.

Contudo, parece também não haver dúvidas de que as diferenças internas do próprio cristianismo, tem tornado o passo seguinte, o diálogo entre religiões, cada vez mais distante. Tal distância é possivelmente motivada pelas barreiras religiosas que se recrudescem, mais na esfera do poder, menos na esfera popular e na esfera da reflexão teológica fundamental. O nosso trabalho, como recorte, não discute a dimensão do cotidiano das pessoas, da sobrevivência destas e respostas ao discurso das organizações, sistemas e hierarquia, organizados em guerra por adeptos. Também não discute a forma de oposição entre estes mesmos sistemas, como busca de uma religiosidade provocada por uma reafirmação de identidade, numa crítica às organizações. A questão não é a articulação presente na vida das pessoas e no cotidiano, e nem reside na adequação das estruturas religiosas. Estas parecem insuperáveis e resistentes à qualquer aproximação e diálogo.

Esta tese vem como resistência à retomada do discurso conservador no meio católico, ou do fundamentalismo protestante radical. As comunidades religiosas aparentemente se articulam, como se a outra crença fosse uma ameaça. É claro que a reafirmação é um ponto fundamental de partida para um diálogo, pois tal não pode ocorrer entre dois se estes forem iguais. Contudo, essa reafirmação é também uma construção de fronteiras. A confirmação dos postulados medievais por conta do catolicismo, e o retorno às bases da teologia sistematizada no século XVIII, mediante a reedição de clássicos da literatura protestante, são sinais de que precisamos recomeçar o diálogo. É nesse sentido que esperamos que o

nosso trabalho seja tomado como denúncia. A pergunta paira sobre as razões pelas quais, tradições religiosas, que têm bases históricas comuns, basicamente o mesmo debate temático, ocupando o mesmo espaço geográfico ocidental, portanto se manifestando numa cultura comum, se declaram como substancialmente diferentes, a ponto de utilizarmos, sem muita precisão, a expressão "diálogo interconfessional", na ausência de termos mais adequados. O nosso trabalho prende-se à tese de que, do ponto de vista do pensamento ontológico, católicos e protestantes se encontram na condição de existência com as mesmas perguntas, cujos conteúdos estão situados numa racionalidade não-conceitual. Se sob o aspecto da elaboração teológica o *Ser-em-si* de Tillich, e o *mistério absoluto* de Rahner podem ser compreendidos como singulares, o resultado como desdobramento da existência é o mesmo. Trata-se de um in-significado, seja pelo simbólico, seja por uma conhecimento sem conteúdo. Ambos são inacessíveis, impossíveis de alcance, nenhum dos dois detém o "objeto" do que perguntam. É como se fossem duas torres de Babel, rumando para um "alto", mas com plantas diferentes, e os engenheiros discutindo ao longo dos anos se uma planta é melhor do que a outra.

Colocado dessa forma, a nossa preocupação é com a compreensão. Tal conceito aqui tem um sentido próprio e é assumido como o partir da ontologia. Talvez fosse possível, e provavelmente será, um debate desta mesma natureza tendo como foco não a ontologia, mas o atual tema da teologia em seus desdobramentos tendo em vista o debate da filosofia hermenêutica. Entretanto, a ontologia deve ser compreendida na dimensão radicalizadora. Isto é, se há uma certa justificativa destas diferenças nas expressões religiosas, quando se as têm como manifestadas na objetividade, sejam nas práticas eclesiásticas, sejam nos enunciados dogmáticos, ou sistemáticos, ou até mesmo no decorrer da história, a hipótese desta tese é que tal sustentação se fragiliza quando estudamos as raízes desta religiosidade na antropologia, sob a perspectiva da ontologia. Ou seja, será que a profundidade do ser humano, limite da condição do ser, "lugar" e "quando" o ser humano é radicalmente humano, permite alguma diferença confessional, que possa ser sustentada teologicamente? Uma resposta positiva beira o absurdo, pois a ontologia, em tese, não tem credo, e não seria possível determinar dois ou mais tipos[1] como se o ser humano fosse fadado a ter uma

[1] TILLICH, Paul. *Love, Power, and Justice,* pág. 19.

religião por imposição ontológica. Se não há uma religiosidade na ontologia, que possa justificar as diferenças religiosas, “onde” então residiria a religião, ou a confessionalidade ? A ontologia é “protestante” ou é “católica”? Parece evidente que a própria ontologia, nos sistemas estudados, acabaram por refletir muito mais as perspectivas hermenêuticas de ambos os teólogos que uma descrição neutra do que seria o ser. Tal neutralidade é impossível. Contudo, embora isso possa despontar como uma certa distorção da objetividade científica, nos dois casos, a perspectiva hermenêutica é assumida como integrante do sistema.

O nosso trabalho tenta responder a essas questões, ou pelo menos suscitar o debate, para que o preconceito, os limites impostos pelos sistemas confessionais possam ser superados. O diálogo entre religiões, numa dimensão ampla, pode e deve começar no diálogo interno do próprio cristianismo, tentando resgatar assim valores que não dependem de qualquer confessionalidade, afirmados no emaranhado dogmático católico e no sistemático protestante, mas ao mesmo tempo, valores que são negados por estes.

Ao que parece, a ontologia pode ser uma demonstração desse limite, e as teologias que buscam compreender a confissão antes das elaborações conceituais, tanto protestante, quanto católica, têm um espaço de diálogo, no encontro com a sua insuficiência. Se antes do ser, não há nada, a teologia no seu diálogo com a existência, teria chegado no limite de sua possibilidade. Como postulados em superação à racionalidade, elaboram tanto Rahner quanto Tillich, as suas críticas aos sistemas decorrentes. O limite da razão é o conceito, só a ontologia pode se aproximar do que não tem conceito. No caso de Rahner a crítica é a insuficiência do discurso categorial no meio católico, que é o instrumento da escola, mas que é insuficiente para responder às questões do ser. Já em Tillich, a crítica é ao protestantismo limitado pelo biblicismo e às formulações sistemáticas tradicionais. A resistência à Tillich no meio protestante, e uma resistência similar a Rahner no meio católico, pelo mesmo motivo, foi por conta desta antecipação do conhecimento e apontamento dos limites da estrutura da confissão tornada efeito nas organizações religiosas. Rahner e Tillich apontam para a natureza essencial do ser humano, e o resultado é uma universalização da dimensão cristã em superação às diferenças elaboradas pelos

conceitos, suspeitas de artificialidade e confessionalismo, por conta de um discurso temático, categorial, e que não é próprio do ser humano em sua natureza ontológica. Além disso, um e outro se opõem, obviamente, como resistência à *heteronomia* católica (Tillich), ou como resistência à dualidade protestante (Rahner).

Desse modo, o nosso trabalho se ocupará desta busca da perspectiva ontológica, pois em última análise trata-se de um problema filosófico, na passagem da essência à existência. Também é por essa razão que um debate temático sobre conceitos teológicos entre Tillich e Rahner é uma tarefa quase inócua. Para que o diálogo possa ser feito, o ponto de partida são os métodos, pois neles é que pode ficar demonstrado o que poderia ser chamado de "limite protestante", ou "limite católico", presentes na ontologia. Isso quer dizer que no fundamento ontológico do discurso protestante, que tem a sua articulação elaborada por meio da *correlação*, Tillich teria chegado a mais profunda expressão do que seria o pensamento protestante. Do mesmo modo, e pelas mesmas razões, Rahner teria trilhado a mesma profundidade em busca do "limite católico". Tillich sempre colocou o debate da passagem da essência para existência, como sendo o mais importante, em sua crítica à filosofia da existência que optara, obviamente, pela segunda. Em Rahner o problema é similar, embora não se possa falar em passagem alguma, uma vez que a unidade entre a essência e a existência já é sempre dada.

Nessa passagem, da "essência" à "existência", a análise dos sistemas, que são teológicos, sem dúvida, emergem como a irreconciliação entre a unidade e o rompimento, mais precisamente uma unidade em busca de rompimento (Rahner) e um rompimento em busca de unidade (Tillich), a partir do problema do ser. Estes se constroem alicerçados em uma semântica singular, mediante um vocabulário que tenciona mostrar uma ontologia própria. O ponto de partida é o mesmo, a profundidade do ser humano, o ponto de chegada é o mesmo, a universalidade – estes seriam os horizontes existenciais. Os temas teológicos do discurso se constituem num modo próprio de se reafirmar a unidade e negar a ruptura como teologia, se católica, ou negar a mesma unidade e reafirmar a ruptura, se protestante. Uma ontologia que se oponha a uma outra, ao mesmo tempo em que é reafirmada, também é negada, pois não pode haver duas ontologias. Tratam-se apenas de interpretações sobre o

que seria ontologia, e desse modo se constituem como hermenêuticas decorrentes da forma como a teologia as observa.

A tese central deste trabalho procura refletir esta problemática: a ontologia como limite, e a elaboração dos referidos discursos de confessionalidades diferentes, para tentar demonstrar a insuficiência de um e outro, tanto do discurso protestante, quanto do discurso católico. Não se trata de um ceticismo da possibilidade de se dizer ou não o sagrado. A questão não é a de negar o sagrado por falta de possibilidade de se dizê-lo, até porque os métodos não têm como objeto próprio algum conteúdo, sobre o que pudesse pairar uma confirmação da verdade, se tomada esta como discurso da modernidade. Nem o *Ser-em-si* de Tillich, ou o *mistério absoluto* de Rahner se dão como possibilidades conceituais. São referidos como profundidade e necessitam ser compreendidos na ausência de conceito, sob a perspectiva ontológica.

A tese possui quatro capítulos. No primeiro é feita uma análise da filosofia existencial de Martin Heidegger, em *Sein und Zeit.* Como será afirmado, não se trata de assumir a analítica de Heidegger como método da *antropologia-transcendental* e da *correlação.* A questão é mais sobre como Heidegger teria sistematizado a ontologia e trazido de forma analítica o estudo sobre o ser, sistematicamente elaborando a condição e passagem do ser à existência. Heidegger, ao se deparar com a impossibilidade de conceituar o ser, preferiu um partir do ser dado na existência. Heidegger não negou o ser, obviamente, mas o colocou como um para além da possibilidade objetiva, construiu o seu sistema a partir da análise da estrutura do ser, que desembocou na existência. Pelo seu trabalho, essência e existência se relacionam, mesmo que, quanto à primeira não há o que se possa ser dito sobre o seu *logos*, sem que o ser se dê como "aí". Desse modo, a busca central é a questão da compreensão, do ser como modo de estar de Heidegger. Tem como título: *Epistemologia e Compreensão: uma leitura da analítica existencial de Martin Heidegger.* Possui três partes principais: *O primado ôntico-ontológico do "Dasein"; Ser-no-mundo e compreensão;* e *Cura, Angústia e Compreensão.*

O segundo capítulo, um pouco mais longo, pelos motivos que serão justificados abaixo, procura estudar o método de Paul Tillich, ao que chama de *correlação.* Embora Tillich tenha feito pouca menção de seu método ao longo de sua produção, seu método possui uma singularidade. Estaria mais próxima da dialética, pois envolve polaridades, mas esses não se constituem em rupturas definitivas que só poderiam ser resolvidas numa unidade, mas pertencem à mesma condição existencial. Numa tentativa de dar ao método um sentido gráfico, Paul Tillich diz, na introdução do segundo volume de sua *Sistemática*, tratar-se de uma elipse, com dois centros mas num único limite. É possível que Tillich pensasse a dialética como dois círculos, definitivamente rompidos, cada qual com o seu respectivo centro, em justaposição. A *correlação* não está num estado absoluto de rompimento, mas filosofia e teologia não teriam e não seriam o mesmo centro. Dialogam juntas e separadas. O método da *correlação* é que nos levará ao limite da possibilidade de compreensão do ser, ao que Tillich chama de razão essencial, "onde" estão os símbolos, o não-conceito do *Ser-em-si*, *teonomia*, ou *preocupação última*, por exemplo, que se constituem como limites da compreensão. O capítulo tem por título: *Filosofia da Existência e "Correlação" – ontologia e hermenêutica do simbólico em Paul Tillich.* É formado por três partes principais: *"Zeichen"e "Symbol – o simbólico como resposta à pergunta ontológica; Epistemologia e Ontologia – o simbólico como discurso da racionalidade ontológica;* e *Ontologia e Existência – a pergunta e a condição ontológica básica.*

O terceiro capítulo dedica-se ao estudo do método de Karl Rahner, a *antropologia-transcendental.* O método também não é dialético em sua estrutura, uma vez que a antropologia não se opõe ao transcendental, mas trata-se de uma forma de se dizer do deslocamento[2] transcendental. Se em Tillich há uma busca de profundidade, como um "para dentro", em Rahner o método se revela como um "para fora". Tal deslocamento só é possível se na profundidade do ser também se der uma racionalidade ontológica, que esteja "antes" da objetividade, ao que Rahner chamou de *pré-apreensão.* Isto é, a necessidade de que, na metafísica o ser seja um ente para poder ser conceituado, em Rahner é possível de se ter uma metafísica a partir de um não-conceito, ou mais precisamente, um conceito

[2] A expressão "deslocamento" bastante utilizada nessa tese, poderia ser melhor compreendida como "dinamismo", contudo será preservada com a finalidade de expressar um certo "movimento", termo este também pouco adequado.

antecipado antes de tornar-se conceito. Nesse limite há a condição de alteridade, de ser para ser, ou do ser humano diante do ser do *mistério absoluto.* O capítulo tem por título: *Filosofia da Existência e "Antropologia-Transcendental" – uma leitura a partir da racionalidade ontológica em Karl Rahner.* Também é dividido em três partes principais: *Filosofia da Existência e "Antropologia-Transcendental"- ser-no-mundo ("In-der-Welt-sein"*) *e Espírito-no-mundo ("Geist in Welt") – ontologia, subjetividade e alteridade; Epistemologia e Ontologia – a "pré-apreensão" como discurso da racionalidade ontológica;* e *Ontologia e o limite do ser – liberdade e símbolo.*

Por fim, no último capítulo, há uma tentativa de aproximação temática, uma busca de aproximações conceituais de temas clássicos da teologia, quando os métodos se apresentam em possibilidade de diálogo. Tratam-se de exemplos de aproximação, não tendo a pretensão de afirmar que tais temas evocam a totalidade da possibilidade do diálogo. Constituem-se como aplicação dos referidos métodos. Tem como título: *"Correlação" e "Antropologia-Transcendental" em diálogo - ruptura e participação - unidade e deslocamento.* As três principais divisões: *"Antropologia-Transcendental" e "Correlação" – aproximações temáticas*; *Cristologia na "Antropologia-Transcendental" e na "Correlação*"; e "*Cristão-Anônimo" na "Antropologia-Transcendental" e "Igreja Latente" na "Correlação"*.

Esta estrutura tem um sincronismo, apesar da aparente discrepância entre a quantidade de páginas dos capítulos. O primeiro capítulo, como debate introdutório à analítica existencial possui um número similar de páginas às do quarto capítulo, que de certo modo se apresenta como uma temática conclusiva. Os dois capítulos centrais, que exigiram uma análise dos referidos métodos teológicos, são mais longos que o primeiro e o quarto, mas são similares entre si. As partes centrais desses dois capítulos têm temas também bastante aproximados, na tentativa de estabelecer o que poderia se constituir no limite hermenêutico como compreensão da ontologia dos referidos sistemas: *Epistemologia e Ontologia – o simbólico como discurso da racionalidade ontológica* (Tillich); *Epistemologia e Ontologia – a "pré-apreensão" como discurso da racionalidade ontológica* (Rahner).

Os capítulos, em todos os casos, são compostos por três partes, que também mantém entre si um sincronismo de estrutura, com um número de páginas semelhantes, tanto no que diz respeito à condição interna do capítulo, quanto entre os próprios capítulos, respeitada a relação primeiro e quarto, segundo e terceiro. Também sincronizadas são as introduções prévias de cada capítulo, tituladas como “preliminares”, e as conclusões parciais, também como “preliminares”. Às divisões menores, indicadas por sub-títulos à esquerda, não foi dado o mesmo tratamento, mas foram colocadas para tentar diminuir a dificuldade de leitura dos textos. Constituem-se como simples indicações, o que espera-se seja útil.

É provável que o leitor encontre alguma dificuldade quanto à abstração de termos utilizados no trabalho. Foi feito um esforço para que isso pudesse se constituir num dano menor possível, mas foi inevitável a utilização de termos aproximados, via de regra aportados por aspas. Isso se deve ao limite conceitual que os temas se propõem, no superar os termos utilizados no cotidiano pela filosofia existencial, que os assume, e os transforma. Nesse caso não há exceção. Heidegger, Tillich e Rahner se utilizam desse recurso com insistência, até porque, provavelmente, não poderia ser de um outro modo.

Na medida do possível foram utilizados os textos originais. Particularmente, no caso de textos em alemão, foram utilizadas, conforme os casos, algumas traduções de apoio produzidas para o inglês, francês, espanhol, italiano e português, e que se encontram indicadas na bibliografia. Esta foi organizada por artigos e obras, consideradas estas como os textos mais volumosos, conforme os três autores principais da tese, Heidegger, Rahner e Tillich, bem como os textos referidos à eles. A bibliografia é encerrada com as obras gerais.

Capítulo I
EPISTEMOLOGIA, COMPREENSÃO E EXPRESSÃO: UMA LEITURA DA ANALÍTICA EXISTENCIAL DE MARTIN HEIDEGGER

Introdução Preliminar

Este capítulo tem por objetivo apresentar alguns conceitos fundamentais sobre a analítica existencial de Martin Heidegger. A preocupação se dá em face da natureza complexa da abordagem do tema principal da tese: a análise dos métodos teológicos de Karl Rahner e Paul Tillich, e os postulados ontológicos na elaboração de seu respectivos métodos, para aa elaboração de um diálogo inter-confessional, não exclusivamente de temas centrais em suas teologias, mas das perspectivas hermenêuticas, *antropologia-transcendental* e *correlação.*

Sem dúvida, a obra filosófica que abre o debate sobre a questão, em busca de uma sistematização do ser, é *Ser e Tempo,* de Martim Heidegger. De certo modo, Heidegger fundou uma nova forma de conhecimento, que não era necessariamente um conhecimento, nem no sentido aristotélico, nem no kantiano, nem no fenomenológico de Husserl, embora haja uma clara dependência de todos eles. De Aristóteles, Heidegger depende da fixação do ser como ponto de partida, mas não no sentido conceitual. De Kant, da lógica transcendental como deslocamento, mas não a partir da razão pura. De Husserl, Heidegger procura fazer a transição entre a fenomenologia, como análise de estrutura, para a ontologia e deslocou para o ser o debate sobre a intuição, o fenômeno e, é claro, a complexidade epistemológica. Esta complexidade, já havia sido alvo de novas leituras, desde a filosofia da vida, numa tentativa de uma hermenêutica não conceitual. Em todos estes temas Heidegger propõe uma superação, como conteúdo e como conceitual, ao mesmo tempo em que transfere o debate à questão do ser e a forma de conhecimento como compreensão originária do ser como dado[3], mediante o primado ôntico-ontológico do ser que se dá como aí.

[3] *Das Da-sein als Verstehen.* HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit,* § 31.

Não é preciso afirmar a importância da epistemologia no contexto e possibilidade de justificar a metafísica e o racionalismo. O debate não é novo. Esta herança foi herdada no século XX, e se transformou no palco do debate ontológico. Despontara no idealismo de Hegel e na filosofia da vida de Bérgson e Dilthey, encontrando, na virada do século, as metáforas de Nietzsche. Ao que parece Nietzsche não poderia percorrer os caminhos de afirmação da antiga metafísica como construção de seu discurso, para negar a *causa não causada* a partir da qual tudo seria construído. Naturalmente as metáforas de Nietzsche são um verdadeiro primor de fuga de sentido, e que abrem espaço para as outras formas hermenêuticas do século XX. Não é sem razão que o debate e o resgate platônico do simbólico por pensadores como Freud e Cassirer, por exemplo, pertencem ao momento de indagação sobre a possibilidade de se dizer sobre o que não pode ser dito. Metáfora, símbolo e ontologia são parâmetros e vislumbres hermenêuticos que se darão ao trabalho de buscar o que teria permanecido escondido por detrás da inconsistência conceitual racionalista, ou fenomenológica, disponível no pensamento até então.

Se o dizer o sagrado é o problema hermenêutico em debate na pós-modernidade,[4] como questão de negação ou legitimação de possibilidade deste mesmo sagrado, não há dúvidas de que pensadores, pós-filosofia da vida, incluindo esta, abriram um precioso debate na superação do conceitual como conteúdo epistemológico, para novas formas de compreensão ou de in-compreensão, termos que podem significar uma mesma coisa.

A teologia do século XX se viu diante desta problemática. O rompimento aparente do protestantismo diante da unidade metafísica, pelos caminhos da Reforma, transformou-se num racionalismo conceitual que não conseguiu responder ao drama criado pela ruptura. Foi Schleiermacher o primeiro a tentar deslocar tal centro e a hermenêutica tomou o lugar da objetividade, tornando-se sentimento.[5] Sentimento, filosofia da vida, ontologia e o simbólico, só para mencionar os temas mais importantes, acabaram por eclodir no protestantismo de Tillich no início do século XX. O mesmo iria ocorrer com a releitura da filosofia aristotélica-tomista no sistema teológico católico, através de Karl Rahner. Ele

[4] VATTIMO, Gianni. *Adeus à Verdade,* in *Metamorfoses da Cultura Contemporânea,* pp. 71-89.
[5] SCHLEIERMACHER, Friedrich. *The Christian Faith,* pp. 18-26.

mesmo chegou a afirmar que, diante dos avanços do debate teológico, havia a necessidade da teologia buscar outros referenciais.[6] No centro do debate de tais avanços, para Rahner, estava a temática ontológica nitidamente presente em seu método e sua dependência, mais clara que em Tillich, da analítica de Martin Heidegger.

Não se pretende dizer que, necessariamente, Tillich e Rahner tenham se utilizado *pare passo* das elaborações de Heidegger, e na continuação de sua ontologia, teriam elaborado os sistemas teológicos de *per si.* Uma pergunta que pode ser feita, no momento histórico em que vivemos, é se há espaço para uma única filosofia fundamentar adequadamente um sistema teológico. Ao que parece, a complexidade do pensamento e a abertura hermenêutica, que de certa forma teve a colaboração de Heidegger, tem tornado isso cada vez mais distante. As escolas se tornaram múltiplas e o entrelaçamento de fontes permite, no máximo, uma caminhada entre sinalizações. Isso quer dizer também que até o modo de sustentação - determinada filosofia permite a elaboração de uma determinada teologia - tem o vislumbre de uma prerrogativa escolástica.

No caso dos métodos teológicos, tanto de Rahner, quanto de Tillich, parece não haver dúvidas de que se tratam de uma busca do significado ontológico, aplicado à teologia. Mais precisamente, uma reflexão ontológica em processo de compreensão, também esta de natureza ontológica, que possa legitimar uma teologia que se despede da objetividade. Nesse caso tanto Rahner, quanto Tillich e Heidegger, estariam procurando coisas semelhantes: existência, modo de compreensão, superação da objetividade, etc. Contudo, é evidente que, ao se transformar numa leitura do teológico, volta-se à discussão da essência sem se perder a existência, e ao mesmo tempo, sem um retorno ao conceitual. Parece que, diante disso, Heidegger se constitui no que mais se aproxima disso como referência sistematizadora, ou sinalização, se esse termo for mais adequado. É nesse sentido que deve ser compreendido o referencial teórico adotado.

É, portanto, o debate ontológico que nos leva à necessidade de compreender os pontos fundamentais da ontologia existencial de Heidegger, antes de nos depararmos com os

[6] RAHNER, Karl. *Reflections on Methodology in Theology,* in *Theological Investigations XI,* pág. 70.

métodos teológicos propriamente ditos. O pressuposto é que os métodos teológicos, tanto de Tillich quanto de Rahner, só adquirem uma possibilidade se forem construídos a partir de um sistema filosófico lógico, coerente e consistente, no interior do próprio sistema. A ontologia de Heidegger seria pois a que estaria mais próxima dos métodos em questão. O fato da possibilidade, tanto de Rahner, quanto de Tillich, terem desenvolvido uma ontologia, que de certo modo poderia ter se afastado de Heidegger, não elimina a necessidade de estudá-lo. Pelo contrário, torna-o imprescindível.

Assim, a leitura da ontologia existencial de Heidegger tenta encontrar a relação de superação da ontologia à epistemologia e a emergência da hermenêutica existencial. Isso poderia nos levar a pontos específicos do *Ser e Tempo,* mas é quase impossível fazê-lo a partir de recortes. Trata-se na verdade do projeto *Ser e Tempo* no seu sentido mais abrangente em busca do sentido do que seria compreensão. Por essa razão, a tentativa será a de caminhar com Heidegger, desde a complexidade da fundamentação do *Dasein,* como do *ser-no-mundo,* finalizando com o conceito de *Cura.* No final da análise, será retomada, já como apontamentos conclusivos preliminares, a questão da compreensão como fundamento, tanto do *Dasein,* como da *Cura.* As análises serão feitas com o apoio da tradução em língua portuguesa[7], e sua revisão publicada em um único volume;[8] da tradução para o francês;[9] da tradução para o espanhol;[10] e da tradução para o inglês,[11] a partir, é claro, da obra em alemão, *Sein und Zeit,* publicada em 1967. Para o apoio interpretativo, foram utilizadas a tese de doutorado de MacDowell,[12] a obra biográfica de Safranski,[13] e o comentário de Gelven.[14]

[7] HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo, Parte I e Parte II,* 10ª. ed., 2001.
[8] HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo,* 2006.
[9] HEIDEGGER, Martin. *L'Etre et le Temps,* 1964.
[10] HEIDEGGER, Martin. *El Ser y el Timpo,* 1984.
[11] HEIDEGGER, Martin. *Being and Time,* 1962.
[12] MACDOWELL, João Augusto A. Amazonas. *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger – ensaio de caracterização do modo de pensar de "Sein und Zeit",* 1970.
[13] SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal,* 2000.
[14] GELVEN, Michael. *A Commentary on Heidegger's Being and Time,* 1989.

1. O PRIMADO ÔNTICO-ONTOLÓGICO DO DASEIN

Segundo Heidegger a questão do ser ainda não havia recebido o tratamento adequado, até o surgimento de sua obra *Sein und Zeit.*[15] Havia razões para que isso tivesse ocorrido, o que é justificado pelo próprio Heidegger: o vazio de sentido do ser, se tomado por uma perspectiva conceitual, e o fato de se conceber o ser como simplesmente dado, o que de certo modo não exigira uma busca de seu sentido. Essa situação é apontada por Heidegger como resumo da problemática, logo no início de seu trabalho: a universalidade do ser, a impossibilidade de definição do ser e a evidência do ser como algo que é sempre dado.[16] Em outras palavras, o modo de conhecer ainda conceitual não dava conta de explicar o ser, simplesmente pelo fato do ser não ter conteúdo. Heidegger estava tentando consolidar uma perspectiva hermenêutica, como veremos depois, e a temática do ser seria a superação da epistemologia. É por essa razão que, ao superar a condição epistemológica, Heidegger encontrará a referência para a elaboração da sua analítica existencial.

Chega-se, portanto a quase uma aporia. Por um lado, como é que o sempre dado carece de definição? Pelo outro: como é que o sempre dado não pode ser compreendido? Estas duas questões, em certo sentido, refletiam a crise para se compreender o problema do ser. A ausência de definição se tornava um problema central, pois o que é dado deveria, necessariamente, ser passivo de alcance conceitual. Para se determinar tal alcance, os recursos disponíveis pela filosofia eram, basicamente: a metafísica escolástica, o racionalismo kantiano e a fenomenologia de Husserl. A escolástica concebia o ser como ente, a partir do qual seria possível declinar as suas categorias. O problema disso, naquele início de século, é que Kant compreendera anteriormente que a metafísica escolástica seria mais um *a priori* analítico, cujo avanço deveria ser a análise do conhecimento, propósito de sua *Crítica da Razão Pura.*[17] Isso seria o mesmo que afirmar a condição ensimesmada do ser, a partir do qual só seria possível perguntar pelo que nele estivesse contido. O racionalismo kantiano, para Heidegger, teria ficado no meio do caminho. O ser humano não se apresenta apenas como razão, mas como ser. Seria necessário "separar", de certo modo,

[15] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit,* § 1.
[16] *Ibid.*, § 1.
[17] KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura,* introdução B, V, 3.

epistemologia de ontologia, dando a esta a condição de compreender. A questão do conhecimento seria, de certo modo, "posterior". Diz-se de certo modo, porque ao tentar superar a dimensão categorial do conhecimento entitativo, Heidegger se afastou tão completamente do ente, que o seu tratamento se dá mais como compreensão[18], do que pelo conteúdo.

a) Existência e Compreensão – o problema ontológico

MacDowell afirma que: *O eis-aí-ser não é um vivente dotado de razão, que, através de sua atividade livre, deve atingir a plenitude de sua natureza e perfeição. Ele não pode ser compreendido nem como substância com diversas propriedades e acidentes, nem como sujeito de suas ações, nem como indivíduo de um gênero universal.*[19] O ser teria assim uma condição de "fuga" conceitual. O ser não se apresenta para uma elaboração *aprioristica* de juízo categórico; sobre ele, o ser, não paira a limitação de espaço e tempo, estes necessitam ser compreendidos ontologicamente[20]. No tempo, a "diluição" do ser em sua universalidade, isto é, fenomenologicamente, só pode ser compreendido se o ser estiver aí. A fenomenologia assume assim na analítica existencial de Heidegger a condição de pergunta, como modo de ser, portanto, uma fenomenologia hermenêutica. Isto é, a verdade não estaria no encontro entre o sujeito e o objeto, mas no emergir do ser. Por essa razão, mesmo em que se pense em dar ao ser o *podium* de *causa não causada*, ou *motor imóvel*,[21] isso só seria possível se houvesse um recrudescimento a uma dimensão entitativa, o que significaria restringir a universalidade do ser. Só que ao fazer isso, o ser mesmo já não pode ser alcançado, pois os limites conceituais se dão como insuficientes.[22] É o mesmo que dar ao ser a condição de ensimesmamento, uma espécie de hermetismo existencial que o

[18] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, §§ 31, 32 e 68, por exemplo.
[19] MACDOWELL, João Augusto A. Amazonas, s.j. *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, pág. 222.
[20] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, §§ 23,24, 45, por exemplo.
[21] ARISTÓTELES. *Metafísica*, Livro XII, 6.
[22] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 1, 2.

impediria de "mostrar-se", em seu desocultamento.[23] Assim, o ser não pode ser definido, como também não pode ser concebido como um ente.[24]

Então, desde o princípio, a epistemologia se constitui no centro da analítica existencial de Heidegger, pela negatividade. A ontologia assume o lugar da epistemologia, como modo próprio do ser, e dialoga com ela até como forma de legitimação na *factibilidade* do *Dasein.* Se em algum momento a epistemologia pudesse ser considerada junto à ontologia, haveria a necessidade de se optar por uma ou por outra. Isso porque o conhecimento, tomado não no sentido como Heidegger o entende, é formado por conceituais, e o ser se dá como existência no *Dasein.*

Assim, para que não se esgotasse a impossibilidade de se analisar o problema do ser, pela universalidade e indefinição, Heidegger concebe a evidência do ser, como algo dado e que não pode ser negado. Não é o conceito, como conteúdo, que o legitima. Também não nega. A existência se dá, como dada, e se torna suficiente. De qualquer modo o ser não é um ente, não pode ser afirmado, mas também não pode ser negado, apenas *é*. A dificuldade central seria criar uma forma adequada de compreensão sobre algo a partir do qual o ser possa novamente ser colocado como problema filosófico: ao mesmo tempo dar-lhe um sentindo, e ao dar-lhe sentido estabelecer uma base sobre a qual se pudesse conceber uma nova forma de compreensão. Estava assim proposto o problema hermenêutico e o "conhecimento" ontológico atemático – não objetivo, não *a priori* analítico, não *a priori* sintético, não concebido por meio da universalidade, não concebido exclusivamente pela intuição. A questão é hermenêutica e não advém de uma hermenêutica de conceitos, mas da hermenêutica de sentido, portanto ontológica.

b) A Compreensão – a pergunta ontológica como ponto de partida

Os primeiros passos de Heidegger em *Sein und Zeit* foi tentar estabelecer parâmetros de possibilidade para a compreensão. Numa expressão, Heidegger coloca dois elementos

[23] MACDOWELL, João Augusto A. Amazonas, s.j. *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, pág. 128.
[24] *"Sein" ist nicht so etwas wie Seiendes.* HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 1, 2.

fundamentais para uma tentativa de aproximação do ser: o problema da pergunta sobre o ser, portanto pergunta ontológica e o problema do sentido do ser.[25] Trata-se da pergunta inevitável, que precisa ser colocada (*Frage-gestellt*) e, na impossibilidade de se encontrar um conteúdo, pergunta-se pelo sentido. O sentido do ser não define o ser, nem o limita ao alcance da possibilidade de compreensão conceitual. Ao mesmo tempo a pergunta, antes de qualquer coisa, como ponto de partida, coloca o ser como tendo um modo de ser, que é o desocultar-se em busca de sentido.

A pergunta, sem conteúdo, é colocada como hermenêutica para a compreensão do ser, ou mais precisamente, do sentido do ser. Isto é, compreensão em *Ser e Tempo* tem o sentido hermenêutico, como condição ou modo de ser do *Dasein*, não podendo ser procurada como busca de um conteúdo desta compreensão, porque assim o assunto passaria a ser o conteúdo, e não a compreensão em si, no seu sentido ontológico, como modo fundamental (*fundamentales*) do *Dasein.*[26] A pergunta, sem conteúdo, é hermenêutica em busca de compreensão. Compreensão esta, não conceitual ou epistemológica, mas existencial, que emerge do ser como pergunta, portanto ontológica.

A questão da pergunta ontológica em Heidegger não é, evidentemente, acidental. Heidegger havia retomado o problema levantado por Kant, que de certo modo dera-lhe ferramentas em sua lógica transcendental. Assim, perguntar pelo ser é levantar a questão da pergunta. Essa questão, por si necessária, deveria ser justificada em razão de se constituir o *logos* da possibilidade transcendental, ou seja, do sentido.

Heidegger trata assim desse assunto logo no início de *Sein und Zeit.* A sua preocupação se volta para a pergunta[27], antes mesmo de elaborar a forma desta pergunta emergir, a partir do *Dasein*. Como a pergunta não tem conteúdo, no sentido temático ou categorial, não exige a demonstração de sua coerência e elaboração interna como se principiasse de um algo, como um juízo *a priori.* Volta-se assim à compreensão, ou mais precisamente, fixação de um "donde" a partir do qual a pergunta pode ser projetada. Heidegger insiste em dizer

[25] *Die Frage nach dem Sinn von Sein soll gestellt werden.* HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 2.
[26] *Ibid*., § 31.
[27] *Ibid*., § 2.

que a pergunta se faz como pergunta à medida que não se volta para si, mas se desloca num sentido em busca do "que é", como investigação, do que se pergunta "por".[28] Trata-se, de certo modo, da pergunta buscar um conteúdo. Isto é, o conceitual não está na pergunta, pois se assim o fosse seria necessário perguntar pelo conceitual da pergunta, e a ausência de conteúdo do perguntar continuaria sendo a mesma. Antes do conteúdo, perseguido pela pergunta, há uma pergunta, antes que nada pudesse ter sido dado, a não ser, o ser.

A pergunta assim será sempre uma busca em direção ao que se busca.[29] Da pergunta o que se tem, primeiramente, é a projeção de sentido, como um há, como se pudesse haver. A pergunta busca pelo que pergunta, pelo que se procura, se não for pelo que é, o será pela tentativa de compreensão do sentido do que seja. Quando a pergunta recai sobre o ser, o que se pergunta portanto não é pelo ser, pela sua essência, embora ser e essência sejam redundantes. O ser não é um ente pelo qual se possa alcançar o seu conteúdo. Se o ser não pode ser compreendido no "é", o será no "sendo". Sendo é o sentido do enquanto é. Ao ser só cabe perguntar pelo seu sentido.

É evidente que, se a pergunta não tem conteúdo e o ser não é um ente, a pergunta não pode ser feita a "partir" do ser, mas também não pode emergir de outro que não seja ele. Isto é, o ser compreendido em sua universalidade e indefinição não pode dar origem à pergunta, já que esta só pode emergir de um ente. (1) Um ente que estivesse próximo do ser, que permitisse elaborar a pergunta. (2) Um ente que não fosse um "outro" rompido que o impedisse sobre o porquê do perguntar. (3) Teria que ser, ao mesmo tempo ente e ao mesmo tempo "ser", como seu próprio *logos*. O problema é resolvido por Heidegger mediante o modo de ser que é dado, ou seja, aquela dimensão do ser que o torna um fato. Isto é, o que se mostra evidente, noutras palavras o ser que está aí, ou mais precisamente o "ser-aí", *Dasein*: "Ser-aí", o ser que é dado, o ser "sendo".

Como sabemos, há inúmeras tentativas de se traduzir o *Dasein.* A tradução do *Ser e Tempo* na língua portuguesa o traz como *pre-sença,* na primeira tradução e *presença,* na tradução

[28] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 2.
[29] *Ibid.*, § 2.

revisada, ambas de Márcia de Sá Cavalcante.[30] MacDowell[31] e Oliveira[32] preferem o "eis-aí-ser". Lya Luft ao traduzir a obra de Safranski dá preferência ao termo original, *Dasein,*[33] e em alguns momentos o traduz por "ser-aí"[34]. Tanto a tradução para a língua francesa, quanto à espanhola, preferem o "ser aí", ou *l'être-là* e *ser-ahí,* respectivamente. A questão da "tradução" do *Dasein* é complexa, e tem sido debatida em trabalhos específicos, uma vez que podem ser mencionadas as vantagens entre uma e outra tradução, como também as suas limitações. O termo *pre-sença,* ou *presença,* da língua portuguesa, embora coloque o ser como estando na condição de mundaneidade cotidiana e temporalidade, de certo modo esvazia o *logos* do *Dasein,* que é o ser. Schuback tenta justificar, no texto que abre a apresentação da sua revisão do *Ser e Tempo,* com uma análise introdutória intitulada de *A perplexidade da presença.* Ela diz que o "sença" tentar preservar a condição essencial de ser.[35] Contudo, seja pela situação etimológica, ou pela ausência de possibilidade de leitura por aquele que se encontra no cotidiano da cultura brasileira em relacionar os termos "sença", "essência do ser" e "ser", como pretendeu Schuback, o que Heidegger procurava conceber era a dimensão ontológica, isso é a dimensão do ser, o qual dado assume a condição de questionador do seu próprio *logos.* Por ser "ser", *ontos*, não sendo a "totalidade" do ser, o *Dasein* pode perguntar pelo sentido, sem que isso seja dado como uma impossibilidade do ser em perguntar-se pelo próprio sentido. Se fosse concebido o ser como aquele que pergunta pelo próprio sentido, o referente e o referido se tornariam o mesmo. O resultado seria uma impossibilidade de sentido. Ao contrário da *presença,* o *eis-aí-ser,* preserva o *logos* do ser só que o torna mais demonstrativo, como dado. O demonstrativo, visto de forma positiva, se mostra como possibilidade de análise de sua estrutura, e reforça a condição de "sendo". Agora, o excesso de demonstração, o coloca como uma espécie de "contemplado", como um outro como se pudéssemos observá-lo e dizer "eis-aí-ser"! O *Dasein* pergunta pelo seu *logos,* não por um "outro". O seu *logos* não é

---

[30] Márcia de Sá Cavalcante, conforme aparece na 10ª. edição, ou Márcia Sá Cavalcante Schuback, na edição revisada de 2006. Para efeito de indicação, mencionaremos Cavalcante, quando se fizer referência à primeira e Schuback, quando tratar-se da segunda.
[31] MACDOWELL, João Augusto A. Amazonas. *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger,* pág. 218, por exemplo.
[32] OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Filosofia Transcendental e Religião,* pág. 89, por exemplo.
[33] SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal,* pág. 187, por exemplo.
[34] *Ibid*., por exemplo.
[35] SCHUBAC, Márcia Sá Cavalcante. *A perplexidade da presença,* in HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo,* pág. 29.

espacialidade, ou um quem, mas o deslocamento que se dá no "tempo", no sentido ontológico. Isto é, o ser é o "outro" pelo qual se busca o sentido, por ser universal e indefinível, mas não o é em ruptura, pois não haveria o que e como perguntar como o que está rompido. Se rompido, referente e referido estariam na condição de separação abismal e haveria uma impossibilidade da pergunta. Voltar-se-ia à discussão aristotélica sobre qual teria vindo primeiro. O termo *Dasein* preserva assim a condição de ser, mas por estar "aí", se dá como ente. Como é o ente mais "próximo" do ser, sendo ser mas não o sendo na condição de universalidade, é o único ente capaz de levantar a pergunta pelo ser. Portanto, ao que parece, o "ser-aí",ou a preservação do termo como no original *Dasein,* até por já ser conhecido na comunidade acadêmica, parece o mais adequado para referir-se ao ente que tem o primado da pergunta ontológica na analítica existencial de Martin Heidegger.

De qualquer forma, perguntar pelo sentido, é esvaziar a possibilidade conceitual, já que esta se dá como insuficiente para compreender o ser. A pergunta só pode ser "elaborada" a partir do ente dado, que preserva como parte de si as condições de universalidade e indefinição do ser, mas que, de certo modo, o tem como algo dado como um fato. O *Dasein* emerge assim como possibilidade da pergunta. É por essa razão que Cavalcante, ao traduzir o *Sein und Zeit* para a língua portuguesa foi enfática em mencionar que o *Dasein* não é sinônimo nem de existência ou de homem (sic).[36] Isto é, a existência é a *de-monstração* do ser. Enquanto o *Dasein* tem o primado da pergunta, a existência se dá como *de-monstração*.

Heidegger está convencido de que a pergunta é o ponto de partida de qualquer conhecimento, até mesmo o científico, se tomado sob a perspectiva de sua objetividade.[37] De fato, mesmo no conhecimento positivo, o que se tem primariamente é a possibilidade da pergunta, sobre a qual se desenvolve e se desenrola a busca de qualquer conhecimento. De certo modo o que se pergunta já possui um modo de se conhecer sobre o que se pergunta. É o modo prévio de se conhecer o que se pergunta. O "conteúdo" da resposta, nesse caso, torna-se irrelevante. Assim, para Heidegger a questão do ser tem a mesma dimensão. Quando se pergunta pelo ser, pergunta-se por algo que, de alguma forma, já teria sido dado.

---

[36] SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante, *Notas Explicativas,* in HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo,* pág. 561.
[37] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit,* § 3.

Não se pergunta por aquilo sobre o qual já não se tenha dado previamente, sobre o qual se desenvolve e desenrola a possibilidade de conhecer o que se pergunta. Mesmo considerando que a analítica existencial tem uma radicalização que supera a objetividade das ciências positivas, esta superação, como se fosse "antecedente", não a exclui da mesma problemática: perguntar por algo que, de alguma maneira, já teria sido dado.[38] nesse caso, a pergunta levantada pelo ser que é dado, não é aleatória, nem inconsistente, nem tão pouco artificial. Se há um primado da pergunta no conhecimento positivo, objetivo, também há um primado da pergunta pelo ser. O *Dasein* é o ente privilegiado, isto é, somente ele pode perguntar pelo ser. Ao perguntar tem o primado ontológico. Ao poder perguntar, tem o seu primado ôntico a partir do qual é possível emergir a pergunta. Em outras palavras, é ente e é ser, como aquele que está mais próximo do ser.

c) Primado Ôntico-ontológico e a Verdade

Não é possível determinar, o que poderia ser chamado de rigor ontológico, o que "acontece" primeiro, se o ser, se o *Dasein*, se a pergunta, se a existência, se o tempo, ou se a condição do ser lançado no mundo como fundamental ao problema hermenêutico. Esta pergunta: *o que estaria atrás de tudo* ? - não parece ser oportuna à analítica de Heidegger. O que ele pretende demonstrar é que tudo isso se dá ao mesmo tempo. Mesmo tal expressão é insuficiente, pois poderia parecer aqui que "tempo" seria delimitação do que antes não era, e depois passara a ser. Até mesmo nessa afirmação, o tempo necessita ser compreendido no sentido ontológico.

De qualquer modo, mesmo considerando a impossibilidade de uma "passagem" de um momento ao outro, há a necessidade de se tentar compreender como o *Dasein* se dá na existência. É o mesmo que querer buscar o "onde" se encontra a possibilidade de compreensão, ou a hermenêutica ontológica. A analítica de Heidegger não iria se expor a uma pergunta ingênua de impossibilidade de uma coisa e outra, pois isso seria afastar até mesmo a perspectiva fenomenológica de seu sistema.

[38] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 3.

Assim, o primado ontológico do *Dasein* elaborado por Heidegger, até o momento, necessitava dar o passo seguinte. Até então Heidegger tentara justificar o conceito do *Dasein,* que é ao mesmo tempo o ser, *Sein,* como também é dado, é o "aí", ou seja, é o *Da.* Pois bem, ao *Dasein,* como ente, é dado o privilégio da pergunta como ente privilegiado, ôntico-ontológico, que interroga sobre o sentido do ser. Como ôntico é o "limite" "objetivo", o que está na "origem". Como ontológico é o que pergunta, como pergunta que nada possui, a não ser o fato de ser pergunta. Um pergunta sem conteúdo não pergunta pelo que é, mas pergunta a "direção", o deslocamento, em outras palavras, pergunta pela busca de sentido, pois trata-se do próprio sentido de pergunta. Como não tem conteúdo, não há nada antes dela. Isso faz com que o perguntar não seja uma espécie de opção (de certo modo, juízo), também não tem um sentido psicológico, pois não veio de fora, como algo imposto. Emerge da condição e modo de ser do próprio ser, portanto é ontológica.[39]

Esta ausência de conteúdo pelo viés da negativa epistemológica, em sua superação, devido à impossibilidade de se conceituar o ser, que não se traduz num ente, cria dificuldades sobre a questão da verdade. O conteúdo epistemológico é a possibilidade da orientação e confirmação da verdade. Se o conteúdo objetivado é superado pela condição ontológica e pela pergunta sem conteúdo, a pergunta se desloca para algo cuja verdade – relação entre hipótese de conteúdo e conteúdo em si – não tem como ser confirmada. Se não há uma resposta prévia, como hipótese à pergunta, qual a segurança de se ter conseguido alcançar a verdade? De certo modo a verdade deveria potencialmente ser comparada à sua projeção anterior. Se Heidegger está procurando demonstrar que a existência é o "início" de tudo, qualquer possibilidade de algum conceito anterior, poderia representar a hegemonia da *essência* à existência. Se essência e ser são correlatos, o caminho novamente apontaria para a necessidade de definição do ser. Toda a elaboração de Heidegger poderia se dar como inútil. Havia a necessidade de se dar o passo seguinte: a questão da verdade deveria ser compreendida também sob a perspectiva da ontologia.

---

[39] *Die existenziale Analytik des Daseins liegt vor jeder Psychologie, Anthropologie und erst recht Biologie.* HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit,* § 9.

Para dar tal passo, Heidegger precisava repensar o conceito de verdade, e ele o faz tentando compreender o que seria o fenômeno e o *logos.*[40] Por estes dois caminhos, há a necessidade de se interpretar de forma mais apropriada, no sentido ontológico, tanto a fenomenologia, como também o *logos,* dado central da objetividade. Se o assunto fosse a interpretação dos fenômenos, em si, como caminho na busca da verdade, então o resultado seria a elaboração de um sistema que pudesse interpretar o conteúdo. Isto é, torna-se necessário elaborar um sistema hermenêutico, como se fosse estrutura, para se interpretar o fenômeno. O sistema acabaria por se tornar o foco principal para se estabelecer a interpretação da verdade. O questionamento seria feito à validade da estrutura do sistema, e não ao fenômeno propriamente dito. Nesse caso, já se deslocou do fenômeno, para o sistema que o explique. Esse teria sido o limite que Heidegger compreendeu em Husserl. A fenomenologia é método, portanto, perspectiva hermenêutica. Ao se estudar a fenomenologia, não se estudam necessariamente os fenômenos. Embora Heidegger se mostre devedor a Husserl, este teria feito um trabalho descritivo das diversas regiões, tanto do ato intencional, quanto do seu correlato[41], criando assim uma estrutura de busca da verdade. Com isso Husserl teria se distanciado de seu objeto principal, o próprio fenômeno. Heidegger propõe um retorno, compreendendo que o sentido do fenômeno é a sua manifestação, primeiramente, e não a sua demonstração. Na demonstração, de certa forma, recupera-se o conteúdo e chega-se a um conceito *formal* de fenômeno. A objetivação conceitual, se tomada por essa perspectiva, só poderia ser concebida se o ser fosse também assumido como um ente, tornando-se o fenômeno como acessível em seu aspecto formal, portanto conceitual, mesmo se concebido como sendo a partir da intuição empírica (Husserl), ou dos juízos *a priori* (Kant). Heidegger afasta-se da concepção demonstrativa do fenômeno, concebendo-o como manifestação. Como manifestação, o fenômeno se compreende como modo de ser do *Dasein*. Nesse caso a conceituação do que objetivamente é, dá-se superada pelo movimento do "sendo".

[40] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit,* § 7 – A e B, respectivamente.
[41] CHAUÍ, Marilena de Souza in *Vida e Obra,* in Edmund Husserl (Coleção Os Pensadores), pág. 9.

Uma pergunta parece inevitável: *o que seria manifestado?* Seria manifestado o *logos. Logos*, portanto, é um deixar e se fazer ver.[42] Heidegger estava tentando superar o conceito de *logos* como sendo o "onde" acontece a verdade, cuja discussão histórica sempre o confundira com razão, conceito, fundamento, e por aí vai.[43] Se o *logos* se desse como *lócus* da verdade, seria dada à verdade a pertença ao demonstrado. Se fosse assim, todo o esforço de Heidegger se daria por insuficiente, pois voltaria à condição entitativa como privilégio epistemológico. Se a verdade não "está" no *logos*, onde estaria então? Estas questões todas são tomadas quando se vincula o conceito de certo ou errado como objeto final da verdade. A verdade não estaria na condição de concordância ou negação desta, do que o *logos* seria, se falso ou errado. Segundo Heidegger, a lógica aristotélica teria dado à verdade a condição de "concordância" (*Übereinstimmung*).[44] O mesmo teria sido o resultado em Kant.[45] Ora, a concordância implica em uma relação de algo com algo, isto é: *A concordância de algo* com (*mit*) *algo tem o caráter formal da relação de algo* com (*zu*) *algo.*[46] O primeiro "com" tem o sentido de aproximação, e o segundo tem um sentido de direção. Algo *para* algo, é o ser diante de, como se estivesse rompido com o que está fora e se "dirige para", como atrativo de confirmação pelo viés da identificação "real". Nesse caso, a verdade só poderia ser considerada concordância, mas ao mesmo tempo colocaria o ser em ruptura. Tal ruptura implicaria numa condição não ontológica, impediria o ser como *sendo.*

É por essa razão que Heidegger considera a verdade e o *logos* como elementos de relação. É que o *logos* pode ser falso ou verdadeiro, e isso não anula ou modifica a verdade. A verdade se propõe à busca, ao desvelamento. A busca não pode ser falsa ou errada, pois é apenas busca. Nesse caso, a verdade está na pergunta. Só que a pergunta não tem conteúdo, ou juízo, a partir do qual a verdade possa ser concebida como verdadeira, como se fosse a negação do que é falso, pois estes dois elementos, o tal sentido, estão no *logos.* Então a verdade, na pergunta, é o desvelamento. Desvelamento e demonstração são tomados quase como dimensões antagônicas do fenômeno, para Heidegger. Pela demonstração, chega-se à

---

[42] *Und wiederum, weil der 'logos' ein Sehenlassen ist, deshalb kann er wahr oder falsch sein.* HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 7- B.
[43] *Ibid.*, § 7 – B.
[44] *Ibid.*, § 44, a.
[45] *Ibid.*, § 44, a.
[46] *Übereinstimmung von etwas mit etwas hat den formalen Charakter der Beziehung von etwas zu etwas.* HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 44, a.

estrutura, agora, pelo desvelamento chega-se apenas à uma certa "aparição" sem conteúdo a partir do qual é possível analisar a estrutura. Esse teria sido o limite de Husserl. Já na manifestação, não se pergunta pela sua possibilidade estrutural, mas sim pela condição, pura e simples, de ser verdadeiro ou falso (que depende de um juízo) que reside no *logos*. Na demonstração, o que se dá como verdadeiro ou o falso está na estrutura. Já no desvelamento o verdadeiro ou o falso estão no próprio *logos*. O desvelamento se esgota nele mesmo como pergunta. Nesse caso, para Heidegger, a verdade é um desvelamento do verdadeiro ou falso que se encontra no *logos*, e não nela mesma. Essa é a condição para que a verdade não seja analisada a partir da razão. Ou seja, se o que é verdadeiro ou falso está na razão, então estaria no juízo. Porém, se o que é verdadeiro ou falso está no *logos*, a verdade não é em si juízo, mas se apresenta como possibilidade da existência. O *Dasein*, já dado em abertura, tem nessa abertura, a condição da pergunta que "descobre". Descobrir, não significa retirar a cobertura do que estava encoberto, pois o *Dasein* é dado desde sempre. Trata-se de um modo de ser do *Dasein*.[47]

d) A relação "Essência" e Existência

Os conceitos assim compreendidos, de fenômeno e de *logos*, o que se manifesta e o que se deixa ver, resultam no conceito de Heidegger de *fenomenologia*. A pergunta seria então: *manifestar e deixar-se ver o quê?* [48] Para Heidegger o que está oculto, mostra-se e se oculta novamente, como que parcialmente se deixa e não se deixa ver, ou ainda que se apresenta como "desfigurado", é o *ser* dos entes. Em outras palavras, a fenomenologia é ontológica. A fenomenologia não pode fixar o fenômeno, como se o tal ficasse estático, e a partir disso conceituar objetivamente e determinar o seu conteúdo específico. É próprio do fenômeno, e é por esta razão que é fenômeno: as combinações de ocultar-se, manifestar-se e desfigurar-se. Se o *Dasein* tem o primado ôntico-ontológico como pergunta pelo ser, e se a fenomenologia é a via de acesso que tenta compreender o *logos* do fenômeno, sem que esta possibilidade se objetive e se torne o "conteúdo" da busca, então o *logos* da fenomenologia se apresenta como hermenêutica, busca de sentido. Ou, em outras palavras, *a*

[47] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 44, b.
[48] *Ibid*., § 7 – C.

fenomenologia do Dasein é hermenêutica, no sentido básico da palavra, que se compreende como objeto próprio do interpretar.[49] Nessa mesma direção, Heidegger entende o problema da linguagem e do discurso. O discurso está *no* ser, isto é, o *Dasein* se dá como discurso.[50] Não há um "discurso" anterior à existência.

Heidegger estava assim procurando demonstrar que a existência "precede" a essência. Mais precisamente, que a "essência" está na existência. O sentido poderia ser compreendido como modo de ser, isto é, o modo de ser ("*Wesen*") do *Dasein* está em sua existência.[51] Um apontamento que procurasse ressaltar a importância da "essência" (*Wesen*) à existência em Heidegger, impondo-lhe uma possibilidade contraditória, seria quase um desprezo ao postulado até então. O que Heidegger pretende afirmar é que o *Dasein*, ao existir e ao ser sempre o que sou, tem o modo de ser tanto da propriedade, portanto da existência, quanto da impropriedade, ou seja, o *sempre sou.* [52] Tanto *sempre*, como o *sou*, necessitam ser compreendidos sob a hermenêutica da ontologia existencial, e se relacionam com o conceito de espaço[53] e de tempo, como veremos adiante, como o *sempre meu.*[54]

Talvez seja por esse motivo que a expressão "essência" tem uma conotação aproximada, entre aspas, anotadas pelo próprio Heidegger. Esta condição ôntica-ontológica do *Dasein*, que é a analítica existencial, que teria ficado ausente até então na filosofia, que se preocupara principalmente como o *cogito* e não avançou na elaboração do *sum* (existência). Isso, ao ser feito, remetia primeiramente à compreensão do *cogito* para então poder se compreender o *sum*. A analítica existencial se propõe a uma inversão: compreender o problema do *sum*, da existência, em seu modo de ser, para então compreender as condições das *cogitationes* que se dão no *sum*. Em outras palavras, o problema epistemológico, que se constitui na questão central do *cogito*, só poderia ser estudado a partir da existência. Assim, embora Heidegger não pretenda fazer uma separação entre epistemologia e existência, o que ele vai tentar é demonstrar logo em seguida é que sem existência, não há

[49] *Phänomenologie des Daseins ist Hermeneutik in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet*. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 7 – C.
[50] *Ibid*., § 34.
[51] *Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz*. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 9.
[52] *Ibid*., § 12.
[53] *Ibid*., § 24.
[54] *Ibid*., § 25.

epistemologia. Não pode haver separação entre conhecimento e existência, exatamente porque não pertencem à condição do mesmo plano. Ele faz isso a partir do *ser-no-mundo (In-der-Welt-sein).* É por essa razão que o *cogito sum* de Descartes, se compreendido como *...ponto de partida da analítica existencial da presença, então é preciso não apenas revertê-lo mas reconfirmar, de modo ontológico-fenomenal, o seu conteúdo. O primeiro enunciado seria: "sum" no sentido de eu-sou-em-um-mundo. Sendo assim, "eu sou" na possibilidade de ser para diferentes atitudes (cogitationes) enquanto modos de ser junto ao ente intramundano..*[55]

De qualquer modo, Heidegger está colocando, de forma bastante clara, o primado do *Dasein,* cujo modo de ser é a existência. A essência, ou o ser, que se oculta, está na existência que impulsiona a condição de sentido, a partir da pergunta ontológica. Isso é o mesmo que dizer que a partir da existência, busca-se o sentido da essência. Buscar o sentido seria o limite da possibilidade de "conhecimento" do ser. O sentido, tomado como abertura, é o modo de ser da existência, que se dá no mundo. Com esta busca de sentido, a existência se abre como *ser-no-mundo.* A partir disso é que se pode pensar no problema do conhecimento, só que não como conhecimento, mas compreensão. Ou, em outras palavras, como hermenêutica existencial.

2. SER-NO-MUNDO E COMPREENSÃO

a) Ser e Mundo – condição ontológica do ser em busca de compreensão

Basicamente podemos, por questão de sistematização, pensar o *ser-no-mundo,* como sendo diante das coisas, "ser-em",[56] e como diante de outros, o "ser-com".[57] Contudo, há que se conceber com mais propriedade o que significa *ser-em,* e *ser-com.* A expressão utilizada por Heidegger como *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*) poderia se constituir num problema para a ontologia se esse *ser-em* fosse compreendido como "dentro" ou como "justaposto". O "dentro", implicaria numa redução e um estar contido. Nesse caso haveria a possibilidade

[55] HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo,* § 43, b.
[56] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 12ss.
[57] *Ibid*., §§ 25 a 27, por exemplo, incluindo a abertura do quarto capítulo, que antecede ao § 25.

de se considerar um todo abrangente já como dado, como pouco tempo depois faria Jaspers, em sua *Filosofia* de 1932, a partir da condição geral da consciência.[58] Este "todo abrangente"[59] poderia ser facilmente interpretado como um retorno à unidade metafísica escolástica, apesar do esforço de Jaspers.[60] Isto é, o "mundo" passaria a ser o ente "maior" que abarcaria o ser. É por essa razão que não pode ser compreendido no seu sentido espacial, como *res extensa,* análise que Heidegger fará a partir de Descartes,[61] e a condição de substancialidade do mundo, o que implicaria numa busca desta dimensão ôntica do que seria mundo.[62] Isso seria o mesmo que dizer que o ser deixaria de ter sentido, pois o sentido contido já seria pré-definido pelo ente mundo, *res extensa,* ou substância, no sentido estrito do termo. Além disso, a expressão "em", do *ser-em-o-mundo*, vincula-se mais à concepção de "espaço", o que aparentemente poderia coisificar a existência, antes de ser existência. Ao que parece, essa teria sido a interpretação de Jaspers sobre o *Dasein,* na medida em que estabelece a condição anterior de sujeito-objeto. [63]A existência assim, de certa maneira, deixaria de ter o seu primado e o assunto deveria voltar à indagação sobre o que é o mundo, tanto como "espaço", quanto ente "maior", para se compreender o sentido do ser nele contido.

A justaposição, por outro lado, conquanto aparentemente pudesse refletir melhor o pensamento de Heidegger, colocaria o ser e o mundo num estado de ruptura, em que o "em" poderia perder completamente o sentido. O sentido de distância necessita ser compreendido pela perspectiva ontológica, e não como um algo diante de um outro algo.[64] Ou seja, a justaposição destitui um e outro de relação, pois ambos se manteriam como sendo, o que impediria a condição de *factibilidade* do ser lançado (*Geworfenheit*)[65] que, mais do que estar "junto à", dá-se como forma de completude da existência. Em outras palavras, não é possível pensar no *Dasein*, sem a condição necessária de mundo, pois seria o mesmo que abdicar à condição da pergunta pelo sentido. O sentido se dá "em". É por esta

[58] JASPERS, Karl. *Filosofia I*, página 5 e seguintes.
[59] JASPERS, Karl. *Filosofia da Existência*, pp. 21/2.
[60] JASPERS, Karl. *Filosofia I*, pág. 4.
[61] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 19.
[62] *Ibid*., § 20.
[63] JASPERS, Karl. *Filosofia I*, pág. 9.
[64] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 23.
[65] *Ibid.*, § 38.

razão que, ao abrir o diálogo do *In-der-Welt-sein,* Heidegger procura afastar o problema do "em", como "dentro" ou como "justaposição". Isto é, a atualização do *Dasein,* como em cada caso e por si é, para Heidegger, *factibilidade.*[66] Esta *factibilidade* se dá como "destino" ("*Geschick*"), em função da condição intramundana (*innerweltlichen*) do *Dasein.* O que Heidegger deseja preservar, e isso ele diz de forma clara, é que o *Dasein* se dá a partir do que é.[67] O *In-der-Welt-sein* é a factibilidade do *Dasein,* apenas isso.

Torna-se inevitável, para Heidegger, deixar de considerar a partir disso alguns elementos fundantes da sua antropologia, ou da tentativa de negação desta. Isso porque, a *factibilidade* do *Dasein* que se coloca em liberdade ontológica "em" um mundo, não significa necessariamente assumir a condição do "eu" e do "sujeito". O "eu" e o "sujeito" são entes, o ser não, mas o *Dasein* o é. Por esta aproximação entitativa entre o *Dasein,* o "eu" e o "sujeito", pode sugerir de que se tratam da mesma coisa. O termo "coisa" aqui, diz respeito à coisificação, no sentido e forma utilizada pelo próprio Heidegger. Ora, se fossem todos uma única coisa, a racionalidade por fim retomaria o seu lugar como algo dado junto ao *Dasein.* Seria o mesmo que voltar a Kant. Apesar de tanto esforço, a ontologia não passaria de uma arquitetura pré-racional, que ao invés de representar uma avanço, apenas consolidaria o racionalismo. É por essa razão que Heidegger entende que a condição do "eu" e do "sujeito" tem sido o ponto de partida para coisificação, tanto da "consciência" quanto da "alma".[68] Heidegger inclui, na mesma direção, a filosofia da vida, e o faz no mesmo parágrafo. A filosofia da vida poderia ter sido uma superação, mas não conseguiu ir além de uma totalidade já antes determinada. Sem dúvida, a sua contribuição foi a de abrir a condição do ser humano para um sentido. Ao fazer isso, redescobriu o conceito de pessoa, que não se esgota no sujeito de atos racionais, contribuição esta, segundo Heidegger, dada por Scheler. Daí, para a intencionalidade de Husserl, faltou pouco, uma vez que não seria possível evitar o modo de ser do ser pessoa. O que Heidegger estava tentando mostrar é que o *Dasein,* por fim, é "antes" da intencionalidade. Depois disso, só é possível compreender estas categorias pela ontologia. A racionalidade seria "derivada" da existência, a partir do "momento" ou "tempo", quando o ser se dá no mundo, ou *In-der-Welt-sein.* Sob uma

---

[66] *Die Tatsächlickeitdes Faktums Dasein, als welches jeweilig jedes Dasein ist, nennen wir seine Faktizität.* HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit,* § 12.
[67] *Ibid*., § 9.
[68] *Ibid*., § 10.

antropologia tradicional, ou o ser humano seria um ser racional, ou a sua essencialidade só poderia ser determinada pela teologia, como"fuga" de sentido.[69] De qualquer modo, a tentativa de compreender o ser humano se daria, ou pela objetividade racional, o que não seria suficiente para se chegar ao ser de fato, ou migraria para a transcendência, que passaria a compreender o ser, de certo modo, de maneira externa. Em suma, o *ser-no-mundo* é *factibilidade* do *Dasein.* Não exclui a unidade, antes a constitui, mas não como forma de dependência do ser ao mundo, quer por contenção, quer por justaposição. Em qualquer caso, o problema do conhecimento se tornaria resultado de uma racionalidade, na forma como considerada até então. Heidegger estava assim bem perto de elaborar a direção de um "pré-conhecimento". De certo modo está "antes" do conhecimento. Entretanto, Heidegger não deseja simplesmente discutir o problema do lugar do conhecimento, se pré ou se pós, mas dar ao conhecimento a sua natureza ontológica, ou seja, não categorial ou conceitual, mas existencial. Nesse caso, nem mesmo o termo "conhecimento" seria adequado, mas "compreensão".

Uma leitura similar, ao considerado acima, pode ser feita quando se estuda a questão do ser que se dá no mundo diante da alteridade. Heidegger vai tratar disso um pouco mais adiante.[70] O *Dasein* não é pessoal, no sentido estrito do termo, uma vez que pessoalidade implicaria em ruptura. Talvez a frase de Heidegger que poderia caracterizar bem esta proposta ontológica, seria: *Todos são outros e nenhum é si mesmo.*[71] A inclusão de "mundo" na tradução para a língua portuguesa, nessa afirmação, deve ser compreendida como generalidade, não no sentido ontológico, nem no sentido de "em". Trata-se de um "ninguém", que se dá em alteridade quando estando, desde sempre, "com". O outro, para Heidegger, é uma *duplicação* de si mesmo,[72] portanto não é vazio, como se o "ninguém" pudesse ser assim compreendido. Trata-se do si próprio que encontra sentido quando se "duplica" tornando-se outro, "perdendo" a condição de ensimesmamento e ruptura, como se pudesse ser singularizado. Isso porque o *Dasein* já se constitui desde sempre em

---

[69] *1. Die Definition des Menschen: zèon l Ïgon ¦con in der Interpretation: animal rationale, vernünftiges Lebewesen. [...]2. Der andere Leitfaden für die Bestimmung des Seins und Wesens des Menschen ist ein theologischer.* HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 10, 1 e 2..
[70] *Ibid.*, §§ 25 e seguintes, e a apresentação do capítulo quarto.
[71] *Jeder ist der Andere und Keiner er selbst.* HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 27.
[72] *Ibid*., § 26.

abertura, não há uma condição de pessoalidade anterior. Trata-se de uma *projeção* (*Projektion*)[73], desde que esta não seja compreendida como acontecendo a partir de um momento, mas desde sempre.

b) Conhecimento – sujeito e objeto

Ao refletir mais precisamente sobre o modo de conhecimento do *ser-no-mundo*, [74] Heidegger se preocupava em mostrar que o conhecimento, agora sim no sentido epistemológico, sempre se apresenta como uma relação entre sujeito e objeto. Isso é o mesmo que indicar os aspectos tanto formais quanto externos do conhecimento. O aspecto formal, está na concepção do "dentro", do algo que já deve ter sido dado, para que o conhecimento se mostre como possibilidade de acesso ao conhecido. O externo, deriva do deslocamento e sentido de dentro para fora, explicando-se assim o não ensimesmamento do próprio conhecer, uma vez que sem deslocamento sequer poder-se-ia falar em conhecimento. Nesse caso estamos diante de uma situação semelhante ao discutido anteriormente, sobre a verdade como hipótese e sua confirmação, pela via conceitual. Quando se diz, porém, conhecimento em Heidegger deve-se tomar o cuidado de não pensá-lo como conteúdo. Pois, ao se conceber o conhecimento como conteúdo, a pergunta seria sobre o conteúdo desse conhecimento. Isso, para Heidegger, teria sido o problema de se estudá-lo, pois rapidamente se passa para o conteúdo do conhecimento, como se esse fosse o conhecimento em si. Não é necessário afirmar que a migração para o conteúdo, esconderia o sentido do que seria conhecimento, na sua perspectiva ontológica.

Agora, pensando nessa questão do conhecimento em si, para Heidegger, o que se tem é o conhecimento como modo de ser do *In-der-Welt-sein.*[75] Este modo de ser (*Seinsart*) significa "enraizado" no ser ou, de forma redundante, ontológico. Isso quer dizer, mais uma vez, que o conhecer não tem um conteúdo antecipado, e dentro dele não há um "pensar", como os juízos categóricos kantianos, por exemplo. Também não se dá, pura e simplesmente, pela demonstração do objeto. De certo modo é intuição, mas que tem o seu "conteúdo" não a partir do objeto, mas no ser no rigor do termo, ou novamente, ontológico.

---

[73] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 26.
[74] *Ibid*., § 13.
[75] *Erkennen ist eine Seinsart des In-der-Welt-sein*. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 13.

O conhecimento se dá pela "percepção", dirige-se para o poder "dizer" a respeito de algo. É o dirigir-se, em direção à, que constitui a hermenêutica ontológica.

Desse modo, Heidegger não pretendia dar um conteúdo formal ao conhecimento, antes desse conhecimento dar-se ontologicamente como hermenêutica. Heidegger também justificou que não há como se falar em abertura do conhecimento de "dentro" para fora, porque o *Dasein* já se dá como abertura.[76] A expressão direcional, de "dentro" para "fora" gera uma incompreensão sobre o *Dasein*. Cria-se um abismo entre o que está "dentro" e o que está "fora". Para Heidegger o *Dasein* só se compreende como abertura, porque é pergunta pelo sentido. A pergunta ensimesmada, como um juízo analítico, não consegue sair do círculo do conceito. Não tem saída. Sem dúvida, essa teria sido a razão de Kant ter elaborado os juízos sintéticos, e sua lógica transcendental de deslocamento. Isto é, ao elaborar, em sua *Crítica da Razão Pura* o juízo sintético, ou o juízo por agregação do predicado ao sujeito, Kant estava rompendo com o círculo de ensimesmamento do conhecimento. O sujeito, pela razão, poderia agregar um predicado não incluso. Nesse caso, em Kant, a razão pode assumir a sua independência do ente, não tendo que tão somente analisar o que já está previamente contido. Isso é o mesmo que agregar outros sentidos ao sujeito. É o "abrir" que Heidegger toma emprestado, só que não a partir da razão, mas do ser.

Assim, não há como se falar em ruptura de um "mundo interior" para um "mundo exterior", quando se pensa no ser. Heidegger insiste que não há ruptura, pelo fato do *Dasein* se dar, ele mesmo, como abertura, como pergunta ontológica. Ao se dar, "torna-se" existência. Em outras palavras, não é o mundo que impõe ao ser um sentido, nem o ser que impõe ao mundo um sentido, pois a pergunta não possui conteúdo. Se tivesse conteúdo, o ser não teria sentido. O ser não seria "de si", pois receberia o sentido por imposição, uma espécie de heteronomia. Se, por outro lado, o ser impusesse o sentido, numa radical autonomia, o próprio ser poderia se dar como artificial por acabar dando ao mundo um sentido, para que ele mesmo tivesse sentido.

---

[76] *Im Sichrichten auf... und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon "draußen" bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt*. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 13.

Desse modo, para Heidegger, o conhecimento sob a perspectiva ontológica se dá como modo de ser. Conquanto haja uma resistência de Heidegger em desdobrar o *In-der-Welt-sein,* o *In-der-Welt,* o *"em-um-mundo"* é a (1) necessidade própria do *Dasein* para que o seu sentido possa ser interrogado[77], (2) o que impõe uma necessidade de compreensão do que seria mundo.[78] (3) Ao mesmo tempo, a pergunta do "quem ?" (*Wer?*) que se dá sempre como é, *segundo o seu modo de ser no mundo.*[79]

Os três argumentos, que abrem o segundo capítulo do *Sein und Zeit,* demonstram a tentativa de superação do que seria conhecimento, até então elaborado no pensamento. Que há conhecimento, isso não resta dúvida porque a pergunta ontológica, embora não tenha conteúdo, necessita ter um sentido, pelo menos. Se fosse pergunta pelo conteúdo, seria racionalista. Como é pergunta pelo sentido, é ontológica. O conhecimento então, para Heidegger, sob a ótica da ontologia, deveria iniciar uma nova busca de sentido. A leitura que Heidegger faz, como já apontado acima, é a afirmação do primado ôntico-ontológico do *Dasein*¸ que pergunta pelo sentido do ser antes de perguntar pelo "conteúdo" do mundo. A expressão "conteúdo" também não é adequada, porque Heidegger *está* considerando o mundo (*Welt*) no sentido ontológico. É o que se dá primeiramente, nesse caso sem conteúdo, como relação primeira do ser lançado. O ser lançado não pode se dar na condição de suspensão. A hermenêutica da busca do sentido é antes hermenêutica que conteúdo, mas num dado momento, que na verdade se constitui como o imediatamente dado, o conteúdo terá que ser "lido". É a partir disso que Heidegger elabora a concepção do que ele chama de *categoria,* no sentido ontológico (χατηγορ∅α)[80] Assim, existência e categoria são dados como modos ontológicos.[81] Um e outro se dão quando o ser se dá no mundo.

c) O Conhecimento e o Modo de Ser no Mundo

O problema do deslocamento do conhecimento "para fora", mesmo em se tratando de ontológico, sem se pensar em seu conteúdo, não é desconsiderado por Heidegger. Precisaríamos estudar melhor o que significa o conhecimento como modo de ser no mundo,

[77] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 12, 3.
[78] *Ibid*., § 12, 1.
[79] *Das "Seiende", das je in der Weise des In-der-Welt-sein ist*. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 12, 2.
[80] *Ibid*., § 9.
[81] *Ibid*., § 10.

para superarmos a possibilidade transcendental no sentido conceitual. O tema não é simples, mas como modo de ser, para Heidegger, o conhecimento já "está" no ser quando esse se dá no mundo. Mais precisamente, o *ser-no-mundo*, só pode ser dado no mundo, se o for pelo conhecimento, como compreensão, na sua concepção ontológica, já que o *Dasein* já se encontra, desde sempre, em abertura. Isso quer dizer que, compreender o conhecimento como abertura, é confundi-lo com o ser. O *Dasein* já é a própria abertura e não há como se pensar no que se dá entre o "internamente" e o "externamente". A idéia de uma condição "externa" é concebida como o que não é ser, contudo a *factibilidade* que é o *estar-em* constrói, no momento do lançamento, o próprio ato de conhecer. Heidegger questiona o deslocamento de "esferas" ("*Sphäre*") de conhecimento do que poderia internamente ser para uma outra, numa condição exterior ("*andere und äußere"*).[82] Se assim o fosse, bastaria analisar o conteúdo destas esferas, e novamente estaria de volta a possibilidade racionalista, com todos os problemas já mencionados sobre a sua impossibilidade de conhecer o ser. Então, o que seria tal interior, esse "estar dentro?" A resposta de Heidegger dá o limite como sendo o modo de ser do sujeito. O que resta, além disso, é um grande silêncio, um enigma. É claro que estas considerações de Heidegger emanam um certo clima frágil, como se não houvesse condições de ser ir além. De fato, o excesso de abstração, e o conceito que Heidegger tem de conhecimento, mesmo superando a condição sujeito objeto com base na ontologia, ainda tem o seu ponto de inflexão na objetividade. A superação da objetividade, em outros casos do pensamento de Heidegger, é sempre recuperada com a expressão "modo de ser", ou, "do que seria inerente ao ser", "forma de manifestação do ser enquanto seu próprio modo". Isto é, Heidegger opera a passagem da objetividade, para a abstração desta mesma objetividade e, por fim, a torna como algo inerente ao ser. Como o ser é a preocupação central da analítica de Heidegger, estudar a objetividade racionalista de qualquer conhecimento, poderia equivocadamente eclodir na busca do significado do ser, quando na verdade o que estaria sendo estudado seria apenas a objetividade em si e não o ser. Por essa razão, compreender o conhecimento como *modo de ser* é tentar partir do ser para se pensar o conhecimento e não o contrário. Ao chegar ao conhecimento como *modo de ser* do *Dasein*, assim como fizera tentando conceituar a existência, Heidegger acreditava ter chegado no limite possível de

[82] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 13.

compreensão, o limiar profundo da abstração. Ao ser modo de ser, ou a manifestação do que é inerente ao próprio ser, enquanto ser. O passo seguinte seria conhecer o próprio ser, inacessível como conteúdo, mas passivo de análise em seu sentido. Daí, Heidegger afirmar que o fundamento ôntico do conhecer é como modo de ser do *Dasein.* [83]

É claro que estas considerações não resolvem ainda o problema do encontro do conhecimento do que "está dentro" com o que se conhece, ou "o que está fora". Entretanto, colocado desta maneira já é uma incompreensão sobre Heidegger. Primeiro porque Heidegger está exatamente tentando demonstrar que não há tal distanciamento, e que o *Dasein* já é, em si, abertura. Depois porque a dinâmica que se dá com o mundo, não é na condição de conteúdo, mas é ontológica. Isto é, sob a perspectiva do conhecimento, em princípio e na condição de ser lançado, o *Dasein* não faz a leitura a partir de um algo que já tenha em si, como conteúdo. Nesse caso é, portanto, hermenêutica. Por outro lado, o mundo que se apresenta, não o é em separado, e nem se dá a conhecer em seu conteúdo, primeiramente. É por isso, provavelmente, que o *In-der-Welt-sein* consiste numa unidade não conceitualmente unida, uma ruptura não conceitualmente rompida. É a própria abertura que se depara com o *diante-de,* como modo de ser. Nessa abertura, o que poderia ser chamado de forma inapropriada de "leitura", não há conceitos, então não há de fato uma leitura, mas também não deixa de ser. Trata-se na verdade de hermenêutica, mas hermenêutica na sua condição ontológica. Qualquer ambigüidade, ou ausência de consistência sobre a natureza e estranheza de uma unidade que não é unidade, e de um rompimento que não é rompimento, é possível se isso for considerado como hermenêutica. Sob a ótica do conteúdo, é claro, isso se torna insustentável.

Diante disso, impõe-se uma compreensão do que seria *mundaneidade (Weltlichkeit)* como condição ontológica de mundo. O ponto de partida é o mesmo, e deve ser interpretado na mesmo sentido de raciocínio quando se diz da abertura do ser, só que ao contrário. Dizer também ao contrário, não é próprio, pois daria idéia de algo que se opõe, e o problema voltaria a ser o mesmo do disposto sobre o ser. Qualquer ruptura tende a tornar a interpretação mundo numa condição entitativa conceitual. Se isso acontecesse, o conceitual

---

[83] *Erkennen ist ein Seinsmodus des Daseins als In-der-Welt-sein, es hat seine ontische Fundierung in dieser Seinsverfassung*. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 13.

do mundo deveria ser, de algum modo, "absorvido" pelo interior do ser, ou pela esfera interior, como possivelmente diria Heidegger. Isso resultaria num retorno conceitual como conteúdo do conhecimento e a insuficiência da análise existencial proposta por Heidegger.

O mundo assim necessita ser explicado pelo viés da ontologia. Não pode ser tomado objetivamente, pelo menos não inicialmente, nem pode ser tomado de forma abstrata, o que poderia ser traduzido como sendo a mesma coisa, num conceito a ser desvelado. É a partir disso que Heidegger dá uma idéia do que seja pré-temático, mundo circundante e cotidianidade. Os temas propostos por Heidegger para tentar explicar a condição do *In-der-Welt-sein* não se esgota apenas nestes. São contudo o ponto de partida. Heidegger precisaria indicar, com mais precisão, no que consiste esta possibilidade pré-temática, o mundo que se dá como imediatamente dado e de que mundo se está fazendo referência.

Safranski compreendeu que, de fato, Heidegger havia sido original quando de sua tentativa de explicar a ontologia do mundo, entretanto faz as suas restrições. Diz Safranski:

> *Seu ponto de irrupção* [de Heidegger] *é original mas também forçado: é preciso começar no ser-em* (In-Sein). *Pois "fenomenalmente" eu não experimento primeiro a mim mesmo e depois ao mundo, nem ao contrário primeiro ao mundo e depois a mim mesmo, mas as duas coisas são dadas na experiência numa ligação indissolúvel.*[84]

Embora seja difícil pensar em ser e mundo como se não fossem duas "coisas", o que Heidegger pretende é estabelecer a ontologia como leitura, que não se dá como conceito, nem de ser, nem de mundo. Ao pensarmos conceitualmente, é inevitável a dificuldade e talvez até mesmo uma certa artificialidade, como suspeitou Safranski. É que para Heidegger o mundo e o ser se manifestam como *In-der-Welt-sein*, ou seja, na *mundaneidade*. Não é uma questão de estrutura. É pura e simplesmente manifestação. *Mundaneidade* não se dá necessariamente como conceito, mas como existência. A *mundaneidade* só assim se concebe na estrutura de um momento do *ser-no-mundo.*[85] Novamente Heidegger está se utilizando da categoria ontológica para a compreensão do

---

[84] SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, pág. 194/5.
[85] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 14.

mundo. O mundo não é um outro, não há *alteridade* a partir do qual o outro seria o outro de referência, para a constituição do sentido do ser. Como já apontado insistentemente acima, não há ruptura, e portanto não há o *alter*. Ontologicamente a *mundaneidade* é condição da existência, e só pode ser compreendida como a existência dada. É por essa razão que Heidegger insiste que o *In-der-Welt-sein* não pode ser desdobrado nos conceitos de mundo e de ser. A *mundaneidade* é exatamente o estar ligado, desde sempre, sendo, intrinsecamente como "acontecimento" da existência. Como "estrutura de um momento" e significa, mais precisamente, "manifestação". Não é uma estrutura propriamente dita, donde se pode ter primeiramente os conceitos. A *mundaneidade* é ontológica e se manifesta como existência quando o ser se dá no mundo.

d) A "Experiência Indissolúvel" do ser-no-mundo

A "experiência indissolúvel" mencionada por Safranski acima diz de forma bastante adequada a proposta de Heidegger. A "união", entretanto, necessita ser compreendida pelo viés da ontologia. Ela é dada desde sempre, porque o *Dasein* é a própria abertura, e isso quer dizer que não se "une" o que antes estava "separado". Unir e separar são conceituais de aproximação e distanciamento, e que deve ser compreendido pela ontologia e não como duas realidades de esferas independentes. O "conhecimento" Nesse caso, é conhecimento porque a partir dele ser e mundo se constroem. É, no sentido colocado por Heidegger, fenomenologia. Recupera-se aqui a fenomenologia como hermenêutica existencial, cuja verdade é abertura e não tem conteúdo. O conhecimento assim se impõe como modo de ser, pela necessidade da estrutura do ser dos entes. Entretanto, há a condição pré-temática (*vorthematisch*) que tem como primeira aspiração o ser[86], a sua condição de manifestar-se. É como se a relação, com base na fenomenologia ontológica, se desse antes de mais nada de ser para ser. Até a instrumentalidade, ou a utilização de instrumentos que se dão como disponíveis *no-mundo*, estaria dependente desse pré-conhecimento "relacional" de ser para ser. Heidegger, na verdade, dedica à temática da instrumentalidade boa parte do § 15 de sua obra. Ele deixa claro que a instrumentalidade possui um para quê, (*Um-zu*). Tanto a

[86] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 15.

tradução espanhola,[87] quanto a francesa[88], preferem a não inclusão da expressão *ser,* relacionada ao *Um-zu,* como acabou optando a da língua portuguesa[89], com a justificativa de que o *Um-zu, ser-para,* necessitaria ser diferenciado do *ser-para* existencial, o *Sein-zu.*[90] Ocorre que Heidegger abrira o diálogo pensando num modo de ser da utilidade (*Zum Sein von Zeug*), o que confirma a concepção de que o *para que,* tem o modo de ser que se dá como existente antes da sua utilização. Isto é, há um direcional de aplicabilidade de uso que se orienta pela condição prévia de "ser". O "ser" se dá "antes" ou "junto", embora os dois termos não sejam precisos pois não há nem anterioridade, nem justaposição, mas o que há é a manifestação.

À rigor, portanto, a utilidade não pode ser pensada na sua condição de objetividade, sem que antes se manifeste a sua dimensão ontológica. Se é dimensão ontológica, é fenomenologia hermenêutica, e portanto pré-conhecimento, mas não no sentido conceitual. Trata-se de um "conhecimento" existencial. Conhecimento existencial, para Heidegger, é hermenêutica, pois se dá como um conhecendo. A mundaneidade, na forma como se dá no cotidiano, é a possibilidade de leitura, ou mais precisamente, condição hermenêutica do *Dasein,* que se dá desde sempre como sendo em abertura. Como vimos, não é possível separar, em Heidegger, um antes ou um depois da abertura. Em seu sistema, essa pergunta não faz sentido. Ao deparar-se ontologicamente, desde sempre, na condição de *ser-no-mundo* a hermenêutica se constitui como leitura dos sinais (*Zeichen*).

e) Compreensão e Sinais

A expressão "sinais", nas suas muitas e variáveis formas, é mencionada por quase cem vezes em todo *Ser e tempo,* sendo pelo menos oitenta e seis só no § 17. O símbolo recebe um tratamento mais modesto, aparecendo apenas seis vezes em toda obra.[91] A preferência pelos sinais aos símbolos, pode ser compreendida pela leitura da nota de rodapé do § 11,

---

[87] *Los diversos modos del "para", el ser acuado "para"...,* HEIDEGGER, Martin. *El Ser y el Tiempo,* pág. 82.
[88] *Les divers modes de ce "pour...", tels que le service...,* HEIDEGGER, Martin. *L'Etre et le Temps,* pág. 92.
[89] *Os diversos modos de "ser para" como serventia...,* HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo I,* pág. 110.
[90] CAVALCANTE, Márcia Sá. *Notas Explicativas,* in HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo I,* nota 16, pág. 314.
[91] *Symbole,* § 7, A; *Symbolischen,* § 11, nota de rodapé n. 1; *Symbol,* duas vezes no § 17; *Symbolischen,* § 34 e *Symbolische,* § 77.

quando Heidegger faz as suas observações quanto ao trabalho de Cassirer. Heidegger, como Cassirer, pensaram o símbolo na sua condição de desvelamento, como claramente apontou Josgrilberg, em relação ao último.[92] A temática do simbólico, em seus primeiros desdobramentos na relação com a ontologia, será considerada posteriormente, especialmente quando da análise do método da *correlação* de Paul Tillich. É suficiente, por agora, apontarmos que, de certo modo, Heidegger segue a psicologia profunda do que seja símbolo, como o que deveria ser desvelado. Para a hermenêutica ontológica de Heidegger os sinais se dão como possibilidade demonstrativa, a partir dos quais é possível fazer uma relação em busca de seus "significados".[93] Se os símbolos fossem compreendidos como reserva de sentido, o problema do compreender na ontologia de Heidegger estaria comprometido. É claro que esse não seria um problema pequeno, já que a hermenêutica do *Dasein,* como abertura sem conteúdo é central na ontologia existencial de Heidegger. Desse modo, os significados encontrados nos sinais, para Heidegger, não têm um sentido primeiramente conceitual, mas são ontológicos. Também não são simbólicos, como veremos, por não apontarem para algo que os extrapola. O problema que Heidegger teria encontrado em Cassirer seriam os vestígios de Kant, talvez um pouco mais do que isso. Nesse caso, por estar na condição limite, os sinais poderiam ser compreendidos como conceituais, o que seria um problema similar à consideração dos símbolos, só que ao contrário. Enquanto o símbolo, como reserva de sentido, apontaria para algo que estivesse antes da ontologia, o que seria fatal para esta, os sinais sob a ótica conceitual seriam um retorno ao racionalismo.

É evidente que a discussão do problema do simbólico, à época, só estava começando, e não seria possível imaginar as proporções que tomaria no decorrer do século XX, pelo viés da própria hermenêutica. Entretanto, para a analítica existencial de Heidegger, pelo menos em princípio, o caminho de busca foi o inverso, ou seja, foi o do afastamento da questão simbólica, dando privilégio dos sinais, à "demonstração". A pergunta se seria possível uma hermenêutica do simbólico a partir de uma ontologia existencial, em Heidegger, em *Ser e tempo,* parece apontar para uma via negativa. A hermenêutica de Heidegger é uma busca de

---

[92] JOSGRILBERG, Rui. *A concepção de símbolo e religião em Freud, Cassirer e Tillich,* in HIGUET, Etienne Alfred e MARASCHIN, Jaci (Organizadores). *A Forma da Religião,* pp. 17-26.
[93] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit,* § 17.

compreensão e não de in-compreensão, como apontou Tillich a respeito do simbólico. A analítica de Heidegger é hermenêutica ontológica, e não necessariamente uma busca da possibilidade epistemológica. O conhecimento só se faz presente se for também compreendido como ontológico, caso contrário poderia se dar como uma recuperação do racionalismo kantiano, ou seja, conceitual, conforme as suas restrições a Cassirer. Contudo, uma fuga de sentido, como poderiam ser compreendidos os *símbolos,* não se mostra como adequado à analítica existencial. Isso poderia colocar um aprofundamento de algo que pudesse estar para além do ser que é dado. Se o aprofundamento se desse na tentativa de se encontrar o significado por "detrás" do ser, a questão ontológica necessariamente teria que "retroagir" ao ponto "anterior" para preservar o seu privilégio ôntico-ontológico. De certo modo, devemos pensar os *sinais* como os que são colocados "à frente". Não há uma reflexão anterior sobre os seu significado, pois seria o mesmo que buscar um conceito que antecede ao dado. Também não é um "à frente" como se fosse uma outra coisa, embora o seja. Heidegger insiste na expressão do que está "à mão" (*Zuhandenes*). Estar "à mão" é a condição do dado mediante o "sinal" com que demonstra a sua "instrumentalidade", ou o seu *para-que* (*Wozu*). Não é o encontro de alguma coisa com o ser, mas o ser dado desde sempre em abertura se apresenta na hermenêutica ontológica e o sinal já se dá como "lido" do que está colocado sempre "à mão". Há um *ser-para* (*Um-zu)* que já está dado e demonstrado no seu *para-que*. Nessa relação, deve-se retomar o que Heidegger tentara demonstrar anteriormente, que não há um junto-de. Não é uma justaposição, mas o sempre dado na condição de mundaneidade do mundo circundante.[94] De qualquer forma, a condição do sinal, que tem como sentido o mostrar-se, está enraizada na serventia, na utilização, do que se dá como "dado à mão". Portanto, tem a sua natureza ontológica. Em outras palavras, o "sinal" mostra a estrutura ontológica pelo viés do "para-quê".

A partir disso, a pergunta que pode ser suscitada é ainda sobre a possibilidade do conhecimento, ou mais precisamente: que conhecimento seria esse que se dá mediante os sinais? Isto é, o *ser-no-mundo* se apresenta na cotidianidade e se depara com a utilidade do que se dá no mundo circundante. Pois bem, o que poderia ser caracterizado como problema epistemológico a partir do qual o *ser* compreende o mundo circundante? A pergunta,

[94] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit,* § 23.

aparentemente natural, suscita um problema para a analítica existencial. Primeiro porque, insistentemente, Heidegger procura demonstrar que não existe uma ruptura do ser em relação ao mundo. Depois porque uma pergunta pela possibilidade epistemológica se distancia demais pela pergunta da possibilidade ontológica do conhecimento, que é hermenêutica, foco central de sua analítica existencial. O conhecimento ou seria conceitual, racionalista, portanto kantiano, ou estaria na análise da estrutura fenomenológica de como o fenômeno se dá, como fez Husserl. Para Heidegger, nem um, nem outro. Está "antes" da razão, no ser, e no próprio fenômeno, em sua essência, e não na sua estrutura. Se for antes da razão, não é temático. Se nos dois casos está no ser, é ontológico. O "antes" da razão só pode ser ontológico, por ser a condição orígena existencial, ou "no" fenômeno, significa buscar a essência desse, e não se deter em sua estrutura. Em outras palavras, um antecedente à razão, que é o ser, e um no "interior" do fenômeno, que seria essência. Ser e essência, são *ontos,* portanto, ontológicos. Agora, se há um conhecimento não temático, que antecede a razão, não estaria Heidegger concebendo o que poderia ser chamado de pré-conhecimento? Sim e não. Depende do que se possa compreender como pré-conhecimento em Heidegger. Se o pré-conhecimento for entendido como algo temático, dado anteriormente à condição do ser lançado no mundo, a resposta é claramente, não. Se o pré-conhecimento não for compreendido como epistemológico, mas ontológico, e que se dá exatamente como "anterioridade" à epistemologia, ou seja é hermenêutica, certamente sim. Então haveria uma "ontologia" anterior à ontologia? Também não. O limite é a condição do *Dasein.* Esse ente se dá a si mesmo a condição de significado, sua possibilidade de poder-ser, como aquele que pergunta pelo sentido do ser, e ao perguntar lança o *ser-no-mundo* em abertura. Schuback assim traduziu: *Na familiaridade com estas remissões, a presença "significa"para si mesma, ela oferece o seu ser e seu poder-ser a si mesma para uma compreensão originária, no tocante ao ser-no-mundo.*[95] Pouco adiante: *Em sua familiaridade com a significância, a presença é a condição ôntica de possibilidade para se poder descobrir os entes que num mundo vêm ao encontro no modo de ser da conjuntura (manualidade) e que se podem anunciar em seu em-si.*[96] O conceito de familiaridade em

[95] HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo,* § 18.
[96] *Ibid.*,§ 18.

Ser e Tempo fica um pouco mais claro quando Heidegger trata da espacilialidade,[97] ao tentar avançar o conceito de mundo considerado como *res extensa* por Descartes.[98]

f) Familiaridade, Espaço e Tempo

A expressão familiaridade pode denotar uma condição substancial, portanto entitativa. Entretanto, Heidegger tenta explicar o sentido ontológico desta familiaridade. De certo modo, como não se relaciona com a possibilidade conceitual que torna o mundo circundante "conhecido", a familiaridade não se apresenta como um espanto diante do desconhecido, e nem se dá como confirmação do que já antes se conhecia. A familiaridade é condição, modo de ser, da própria abertura do *Dasein*, que se dá como sendo. Com isso, o conceito de lugar perde a conotação cartesiana, pois é o que está "à mão", o aqui, o imediatamente dado.[99] Não há uma distância, propriamente dita, que pudesse dar a idéia da espacialidade, afastamento e aproximação de esferas, pois o *Dasein* já é dado "em" desde sempre como sendo.[100]

Sob a perspectiva ontológica, o ser que se dá em um mundo circundante, não garante a condição ontológica de "mundo". Isto é, dizer da familiaridade, é focar o para dentro do ser. Como modo de ser, ou condição existencial que pertence ao *Dasein*, a familiaridade pode se dar como uma conceituação subjetiva. É claro que aqui Heidegger retoma um dos temas centrais de sua obra. O *ser* é o tema central, obviamente. Só que um ser que se dá no espaço, se dá como coisa. Assim, o sentido do ser é o tempo. Conquanto o *Dasein* seja o ser que se lança no mundo e desde sempre se dá como existente, o fato de ser ente, não afasta a sua condição ontológica, exatamente porque é *ser, sendo*. É por essa razão que, aparentemente, ao se afastar o *logos* do *Dasein*, que é o *ser*, do próprio termo, corre-se o risco de se dar a ele uma dimensão entitativa, sem a condição de incompreensão do seu ser. Então, quando se diz "espaço" que "ocupa" o *Dasein* como ser lançado, ou o conceito de *Dasein* necessita ser reformulado para ocupar um espaço, como se tivesse volume ou extensão, o que não é o caso, ou é o próprio conceito do que seja espaço que necessitaria ser revisto. No primeiro caso, corre-se o risco de se fazer uma leitura rápida da ontologia

[97] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit,* § 22.
[98] *Ibid.,* §§ 19 a 22.
[99] *Ibid.,* § 22.
[100] *Ibid.,* § 23.

para antropologia, num segundo caso corre-se o risco de não se poder fazer leitura nenhuma, e o *Dasein* perderia a sua condição existencial.

Como a analítica existencial é hermenêutica, e tem um sentido intuitivo a partir da ontologia, podemos tentar compreender como Kant tratou a relação espaço e intuição. É claro que a temática em Husserl está mais próxima de Heidegger, só que se volta para a compreensão da estrutura do fenômeno, como apontamos acima. A relação conceitual e ontológica pode ser mais bem observada a partir de Kant.

Kant, em sua *Crítica da Razão Pura,* considera espaço e intuição como relacionados entre si. Primeiro porque o espaço não poderia se dar por si, a partir das experiências externas ao sujeito. [101] Em segundo lugar, e em razão disso, o espaço já está dado, pois não há como excluí-lo, sendo o lugar em que ocorrem os fenômenos.[102] Assim, em terceiro lugar, o espaço não é um conceito em si, pois sendo uno e abrangente, a leitura do fenômeno que se dá no espaço é um recorte, a partir da intuição pura.[103] Além de não se traduzir em conceito universal, o espaço para Kant, finalmente, tem uma magnitude extrema, não podendo ser abarcado na sua totalidade, mas a partir das representações.[104] Heidegger interpretou magnitude como indefinição e continuidade.[105] Kant estava assim dando um sentido mais apropriado sobre a questão da ocupação do espaço, e mesmo o colocando sob a leitura da intuição como lugar da manifestação dos fenômenos, criava-se uma ruptura entre a razão e o mundo. A intuição em Kant, permitia as associações dos juízos *a priori* sintéticos,[106] que se davam a partir da *Razão Pura.* Em outras palavras, razão e espaço estavam separados pelo abismo, ligados pela intuição.

Ora, esta ruptura em Heidegger seria fatal, como já temos visto acima, pois seria o mesmo que dizer que o ser não é dado, não é o *sendo.* Para ser "dado" ele precisa "ocupar" um lugar. Ocupar um lugar, se pensarmos em Kant, é já estar fora, é estar nos fenômenos. A solução encontrada por Heidegger é que o espaço, que está no próprio espaço, não no sujeito e nem no mundo, afasta a condição intuitiva que relaciona o sujeito com o espaço. O

[101] KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura,* Seção primeira, § 2, 1.
[102] *Ibid.*, § 2, 2.
[103] *Ibid*., § 2, 3.
[104] *Ibid*., § 2, 4.
[105] HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*, § 10.
[106] KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura,* Seção primeira, § 3.

Dasein ao se dar, ontologicamente, já "ocupou" de certo modo o espaço, mediante uma ocupação existencial. Seria o mesmo que dizer que, para se dar intuitivamente, antes desta intuição, o ser já teria que ser dado, como estando desde sempre. Espaço e mundo circundante se dão no "momento" em que vêm ao encontro. Todas estas expressões necessitam ser compreendidas não como acontecendo a partir de um momento, mas a partir do sempre, o momento é o sempre e o encontro é desde antes. O *Dasein,* é o *ser, sendo*.

A concepção "desde sempre", é condição da temporalidade do *Dasein,* e a análise já não se constitui no "onde" do espaço, mas numa pergunta pelo sentido. Também, é claro, tem um sentido de inclusão do ser lançado, sendo, como se num "momento" ontológico tudo se desse em unidade. Esse momento não pode ser compreendido como histórico, como se fosse linear.[107] O mesmo ocorrendo com o tempo, cuja essência deve ser compreendida como temporalidade. Desde modo, a ausência de uma estrutura ontológica que suportasse a condição da totalidade do momento ontológico, como um desde sempre lançado na temporalidade, ainda não estava devidamente colocada por Heidegger. O *ser-no-mundo,* mesmo na reafirmação de sua indissolubilidade, ainda não se demonstrava no todo. É a partir disso que Heidegger concebe ao que ele chama de *Sorge*, (*Cura*).

3. CURA, ANGÚSTIA E COMPREENSÃO

a) Temporalidade, Unidade e Totalidade

O *In-der-Welt-sein,* elaborado por Heidegger, tenta assim explicar a condição da relação ontológica que se dá do ser, já sendo, em manifestação como "resultado" pela pergunta do sentido do ser. Os outros seres, que não têm o modo de ser do *Dasein,* e que portanto não se constituem em pergunta na busca de sentido, se dão na manualidade, no "evento" da mundaneidade. Não é necessário aqui recuperarmos a problemática de separação e ruptura entre a "razão" e o que se busca conhecer, tendo em vista a abordagem de Heidegger do conhecer ontológico, e que acaba por se constituir basicamente em hermenêutica, já apontada acima.

[107] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit,* §§ 72 – 73.

A pergunta que suscita o sentido do ser, procura "responder" ontologicamente a esse sentido e se dá por "respondida" quando o ser se encontra lançado, e se dá no mundo, em temporalidade. O *In-der-Welt-sein* não é a totalidade, e a pergunta ontológica pelo sentido do ser ainda não é a pergunta que tenta responder o sentido da totalidade. Esta vai além da relação indissolúvel do *ser-no-mundo*. Esse se constitui numa unidade, mas não na totalidade, que envolve mais que o evento *ser-no-mundo*, como se fosse um momento do ser dado, mas se desloca na temporalidade. O *ser-no-mundo* "responde" o "aonde" do sentido do ser. Contudo o "prolongamento" quando a pergunta já está "respondida" como sentido, carece da compreensão ontológica da totalidade. Isto é, ao ser lançado no mundo, o ser se coloca quase na condição de isolamento e solidão, apesar de estar no mundo. O possível isolamento não quer dizer que haja, rigorosamente no sentido ontológico do termo, uma ruptura com a alteridade. O vazio de ruptura só pode ser explicado se a compreensão de relação se der pela ontologia. Sob a perspectiva conceitual, o outro é o que está fora de mim. Sob a perspectiva ontológica o outro sou eu. Só que o "sou" não se traduz como sendo antropologia, mas ontologia - hermenêutica de sentido.

Pois bem, Heidegger precisava avançar num tema que até então poderia ser considerado como respondido se compreendido como condição do *ser-no-mundo*. Primeiramente, como vimos, o *ser-no-mundo* para Heidegger é indissolúvel – de certo modo já temos uma unidade. Em segundo lugar, o *Dasein* já é abertura, por ser pergunta. Em outras palavras, o sistema parecia já, a partir disso, "fechado". Contudo, a condição do ser lançado na mundaneidade circundante, apresenta mais precisamente a possibilidade a partir do *ser* do que necessariamente do mundo. Mesmo tentando justificar que o ser não dá sentido ao mundo, nem ao mundo ao ser, sem que isso se traduza num rompimento, o que se pergunta é pela totalidade. Ou seja, até então o que havia sido elaborado fora a *estrutura* e não o *todo* estrutural. O todo estrutural pertence como modo de ser do *ser-no-mundo*, de forma original e constante.[108] O constante (*ständig*) diz respeito ao tempo, no sentido ontológico. Ou seja, o *ser-no-mundo* pode-se mostrar pontual e a abertura já ter sido dada no *Dasein* que se dá por "satisfeito" nessa condição de factibilidade. Todavia, esta dimensão *aurística*, pontual, pode sugerir o "cessar" perguntar, e o tempo se interrompe num eterno agora. A

[108] *Das In-der-Welt-sein ist eine ursprünglich und ständig ganze Struktur*. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 39.

abertura que se dá como "permanente", na estrutura do *ser-no-mundo,* Heidegger chama de *Angst*. À totalidade da estrutura do *ser-no-mundo,* Heidegger chama de *Sorge, Cura*.

b) Angst e *Sorge*

Os dois temas são apresentados de forma paralela, basicamente a partir do sexto capítulo de *Sein und Zeit.* Heidegger tem uma preocupação clara ao apresentar o problema, que é a tentativa de fuga de uma justaposição de elementos da totalidade, como se esta pudesse ser formada por um conjunto de dados independentes que se colocam um ao lado do outro.[109] A totalidade parecia inevitável. A exposição de Heidegger, apesar de tentar dar ao *Dasein* o privilégio ôntico-ontológico, chega a uma certa unidade, mas não à totalidade. Unidade, em Heidegger, já seria uma expressão pouco adequada, e é por essa razão que ele prefere *unidade indissolúvel.* Em outras palavras, não é uma unidade a partir de um momento, como se não tivesse havido antes, e não é possível compreendê-la simplesmente separando as partes. A ontologia de Heidegger aqui demonstra em que sentido se dá como tentativa de superação do conceitual, que singulariza, especifica, dá compreensão aos elementos independentes. A ontologia só tem sentido como uma unidade a partir da qual as partes perdem a sua importância, ou o primado.

Desse modo, uma totalidade formada a partir da junção das partes, seria um enorme problema e não conseguiria explicar a natureza ontológica desta totalidade. Por outro lado, esta seria a procura natural no sistema de Heidegger: uma indagação pela somatória. Se a resposta fosse pela sustentação dialética, desembocaria fatalmente em Hegel. Se fosse pela totalidade dos entes colocados um ao lado do outro, depois a individualização, o resultado seria o retornar à escolástica. De qualquer modo, a ontologia se perderia pois rapidamente o debate migraria ao conceitual. Era justamente contra esta possibilidade conceitual, epistemológica, que Heidegger se colocava na sua analítica existencial. Em última instância, as questões corriam o risco de desembocar no referido limite entitativo como esfera tangente de aproximação. Seria o mesmo que isolar os entes e, apesar de ter iniciado a sua analítica existencial pela perspectiva da ontologia, o resultado entitativo faria retornar a pergunta pelo ente, e a relação do *Dasein* como pergunta ontológica não se daria de ser

[109] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 39.

para ser. O primeiro ser, como modo de ser do *Dasein*, é pergunta no privilégio ôntico-ontológico, e o segundo ser são os seres que não têm o modo de ser do *Dasein*, e não se constituem em pergunta.

A pergunta que emerge disso, poderia ser assim colocada: como seria possível uma condição ontológica a partir de um ser que pergunta, com os seres que não têm o modo de ser da pergunta ontológica, mas que se dão na manualidade do mundo circundante? A resposta precisa considerar a totalidade como modo de ser do *ser-no-mundo*. Esse modo de ser é *Cura*, e o que mantém a totalidade como condição de um encontro não resolvido por uma dialética, mas também não justaposta, é a *Angst*. Uma dialética, que não é justaposta, nega a condição da antítese, pois esta englobadamente participa da tese, como se não tivesse sido colocada anteriormente numa oposição. É que tal compreensão de dialética, parece plausível, mas apenas quando se tem em foco uma relação conceitual, de tese e antítese. Contudo, se a relação se der ontologicamente, de ser para ser, ou do ser que tem o modo de ser do *Dasein*, e outro ser que não pergunta pelo sentido, então essa "solução" torna-se desprovida de conteúdo, mas assume a condição de modo de ser, ou seja, torna-se existencial.

É claro que *Angst* não pode ser compreendida como "angústia" no sentido psicológico, mas ontológico. A importância da *angústia* no sistema de Heidegger é tão relevante, que Safranski parece privilegiar esta temática na sua discussão sobre o *Ser e Tempo.*[110]. Safranski chega até, aparentemente, a parafrasear Tillich: *Em* S*er e Tempo a fórmula da capacidade de poder sentir terror é: coragem para a angústia*.[111] Safranski aponta claramente que a ênfase de Heidegger ao conceber a idéia de *Angst* tenha sido provocada pelas condições, tanto pessoais quanto históricas, na Alemanha no começo do século XX.[112] Bultmann preferiu compreender que é a partir desta condição que emerge a esperança.[113] Contudo, o que Heidegger pretende com a *Angst* é estabelecer a condição ontológica do todo estruturado que se revela pela *Cura*. Colocado sobre essa perspectiva, a

[110] SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal,* capítulo 9, pp. 185ss.
[111] *Ibid.*, pág. 187.
[112] *Ibid.*, pág. 192.
[113] BULTMANN, Rudolf. *Jesus Cristo e Mitologia,* pp. 19-28.

angústia não tem necessariamente um objeto a partir do qual ela se dá e se constitui.[114] Se fosse assim, precisaríamos retomar toda aquela questão entitativa, e já não seria mais ontológica. A *angústia* não é um ente, e não tem uma perspectiva de solução, como se pudesse cessar, ao cessar a ameaça. Como a ameaça é o mundo, o ser que se dá no mundo é pelo mundo ameaçado na sua condição de liberdade e ser próprio, uma vez que ao estar no mundo, corre o risco de deixar de ser "ser". O ser, no mundo, precisa manter a sua integridade, tanto como ser, como estando no mundo, sem que um e outro se perca. Seria como se houvesse a condição de fuga de si mesmo. É por essa razão que não é possível uma justaposição, como se o todo fosse resolvido na unidade. Isso não se resolve e a ameaça continua, e o ser necessita ter a coragem de enfrentar o mundo e ao mesmo tempo, estar nele, porque apenas assim o ser concebe a sua condição de sentido. *O que, diante da angústia se dá, é o do ser-no-mundo como tal.*[115] Ser, que pergunta pelo sentido, diante do ser, que não tem o modo de ser do *Dasein*, o mundo. *Cura*, assim possui a sua ontologia fundamentada na: existencialidade (*Existenzialität*)[116], como perspectiva de *interação e limites* que se dá como um todo diante das demais categorias[117]; facticidade (*Faktizität*)[118], não apenas como um fato (*faktum*), mas ao que se dá em ameaça e relação do todo estrutural; e decadência (*Verfallensein*)[119] que é o ser lançado, como discurso na cotidianidade (*Gerede*)[120], na forma de se ver e perceber a mesma cotidianidade, como curiosidade (*Neugier*)[121] e na ambigüidade (*Zweideutigkeit*) de um mundo que se abre, mas não se abre.[122]

Desse modo a *angústia* se revela no poder de ser mais próprio do ser. Trata-se de uma condição de preservação do ser que potencializa o seu sentido de liberdade. O ser se angustia do mundo enquanto tal, como ameaça, e potencializa originariamente a condição de liberdade, como preservação do ser, caso contrário o ser se deslocaria para o mundo e se perderia ao ser lançado. A *angústia* assim não tem conteúdo, pois o *é* do ser já se dá antes

---

[114] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 40.
[115] *Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches.* HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 40
[116] *Ibid*., § 41.
[117] HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, nota 4, pág. 562.
[118] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 41.
[119] *Ibid*., § 41.
[120] *Ibid*., § 35.
[121] *Ibid*., § 36.
[122] *Ibid*., § 37.

da experiência, do saber e dos conceitos que lhe dão sustentação.[123] Ela emerge diante da ameaça, sem que esta se dê concretamente, por essa razão, independente da real condição a ameaça, a *angústia,* já se deu ontologicamente de forma originária do ser essencial do *ser-no-mundo,* ou seja, *Cura*. É como se o ser não estivesse na própria casa.[124]

c) Cura, Temporalidade e Totalidade

Mesmo compreendendo a *Angst,* como a que preserva e torna o ser mais próprio, o sentido de *Cura* ainda se dá como incompleto. Aparentemente não se conseguiu estabelecer uma relação temporal, no sentido ontológico, do ser lançado. É que ao se colocar na manifestação do ser em ameaça de liberdade como estando no mundo, o que se tem ainda é uma relação quase pontual, de ser e mundo. Contudo, Heidegger elabora a idéia de *Cura* a partir de uma concepção que leva em conta que o "mundo" não tem um conteúdo de lugar, mas de sentido. Se é sentido, então não se diz sobre a espacialidade, mas deslocamento e tempo, no sentido ontológico. Diante disso a ameaça, despertada pela *angústia*, precisaria ser colocada de uma forma mais abrangente para a compreensão do todo estrutural que se dá pela *Cura.* A ameaça do mundo não é a ameaça dos entes que estão no mundo, mas diz respeito ao ser, sua condição de estar junto e de continuar sendo, sem se perder estando, no deslocamento da temporalidade, e que por fim já possui em si mesmo a condição de ser para a morte, já que esta é a possibilidade que está mais próxima do *Dasein*[125]. Ao todo estrutural, que inclui a condição de *ser-para-o-fim,* Heidegger tenta mostrar pela perspectiva do não rompimento, como fizera com o *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*), com o enunciado: *si-mesmo-já-antecipado-ser-em (no mundo) como ser-junto (dos entes na mundaneidade).* [126]

Colocada desta forma, a *Cura* se constitui numa unidade indissolúvel, na mesma forma como Heidegger fizera com o *In-der-Welt-sein.* O tempo é assim, pontual, como um "momento". A partir disso, Heidegger elabora os três momentos que se constituem em

[123] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit,* § 39.
[124] *Ibid.,* § 40.
[125] *Ibid.,* § 53.
[126] *Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (inner weltlich begegnendem Seienden.* HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit,* § 41.

unidade: *o si-mesmo-já-antecipado* o *ser-em* e o *ser-junto*. Na condição de *antecipação* há a preservação do ser si-mesmo, o que dá ao *Dasein* a sua liberdade, de outra forma esta liberdade estaria dependendo de uma relação de descoberta, e não se constituiria como liberdade e sufocaria o ser, que desse modo não teria sentido. Na condição de *em*, o *Dasein* se constitui como factibilidade e o torna *junto* ao mundo a ser descoberto, como decadência.[127] Assim, tanto a existência, quanto a factibilidade e a decadência se dão na totalidade como *Cura*, a partir da temporalidade, que desloca o ser em uma direção.[128] Temporalidade, compreendida no seu sentido ontológico, carece de compreensão conceitual. Primeiro porque não o tem conteúdo, e dela não se pode dizer "a temporalidade é", e nem se constitui em pergunta, e portanto não se abre porque envolve o limite da totalidade estruturado pela *Cura*, isto é, não tem sentido. A temporalidade, simplesmente, produz os modos de si mesma, ou seja, *temporaliza* (*Zeitlichkeit zeitigt und zwar mögliche Weisen ihrer selbst*.)[129]. É por essa razão que o sentido do ser é o tempo, e não o espaço, porque não é ente. Também: o tempo não tem sentido, porque não tem conteúdo, mas não que seja destituído de significado. Sob a ótica da temporalidade, a partir do ser que no seu modo mais próprio se coloca diante de seu ser-para-a-morte, Heidegger encontra na fábula de Higino, retomada por Fausto, compreendendo a *Cura* como possuidora da totalidade da vida, no sentido ontológico.[130]

Ao fazer as primeiras considerações sobre a *Cura*[131], o próprio Heidegger levantou o risco da superficialidade ou simples teorização desse conceito. Uma leitura rápida poderia apontar que, afinal de contas, o todo estrutural acabaria por se consolidar, ou numa unidade "anterior", como no caso da unidade metafísica aristotélica, ou posterior, como no caso do idealismo hegeliano. De qualquer modo, ao que parece, um e outro acabam por se traduzir em relação às partes, quer fosse por dedução, no primeiro caso, quer fosse por indução, no segundo. Pela natureza do todo estruturado e pela sua dimensão macro, esse por fim atrairia para si o debate sobre a sua natureza e as partes que compõem passariam a ser mais descritivas que estruturais. Heidegger, assim, não inicia a discussão da analítica existencial

[127] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 41.
[128] *Ibid.*, § 65.
[129] *Ibid.*, § 65.
[130] *Ibid.*, § 42.
[131] *Ibid*., § 39.

pelo todo, e nem termina com ele. Não está, nem no começo, mas também não está no fim. A *Cura* seria quase uma "elemento" incidental, isto é, há uma relação que ocupa a temporalidade na forma de um todo estruturante, mas que não se constitui em um elemento propriamente dito, pois preserva a condição do *Dasein* e integridade das partes, que não são partes, mas modos de ser do *Dasein*, na *antecipação, em,* e *junto-à*.

Sob condições epistemológicas, sequer os modos de ser do *Dasein* poderiam ser compreendidos. Por "modos de ser", já se tem uma ausência de conteúdo. A compreensão só é possível se esta se constituir também como modo de ser do *Dasein*, ou seja, ontologicamente. Qualquer prerrogativa conceitual, seja racionalista, seja do espírito, ou até mesmo da psicologia profunda, não satisfazem como hermenêutica, pois buscam um conteúdo para o sentido. Compreensão, para Heidegger, é hermenêutica de sentido, é a abertura do *Dasein,* como modo de ser, e não possui conteúdo.[132]

Conclusão Preliminar

O passo dado por Heidegger, em *Ser e Tempo,* na busca de uma leitura hermenêutica, antes que conceitual ou racional, quer por via da unidade aristotélica-tomista pré estabelecida, quer pelo racionalismo kantiano ou ainda nas estruturas fenomenológicas de Hursserl, foi muito importante para estabelecer a possibilidade filosófica da hermenêutica do século XX. Mesmo que Ricoeur o tenha considerado como tendo percorrido o caminho mais curto,[133] isso não quer dizer que o seu sistema se constituiu numa leitura superficial, fechada e absoluta, a partir do qual, negada ou criticada a sua análise estrutural do ser, todo o resto se daria como perdido. Pelo contrário, a criatividade de Heidegger foi a busca de algo que pudesse dar sentido à ausência de sentido, dos limites epistemológicos e seus resultados, tanto do positivismo quanto do idealismo, que de certo modo imbricavam-se na impossibilidade conceitual. Num e noutro caso, a questão seria apenas a discussão do lugar desse limite, se antes, ou depois, se unidade antecedente, se unidade subseqüente.

---

[132] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 31.
[133] RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações,* pág. 9.

Outros sistemas de pensamento, ou eram desprovidos de sistematização que pudesse compreender o seu próprio objeto, como a filosofia da vida, representando mais um caráter de denúncia contra a metafísica e racionalismo, ou se tornaram limitados pela via conceitual. Heidegger deslocou o debate do conteúdo para a compreensão, da condição entitativa para a hermenêutica,ao conceber a compreensão como modo de ser do *Dasein*, que é hermenêutica de sentido.[134] O *Dasein*, como o *sendo*, ser que se coloca na temporalidade, permitiu a Heidegger sistematizar uma possibilidade de "conhecimento" que não tinha o seu ponto inicial no conteúdo, mas no movimento da pergunta a partir da impossibilidade de definição do ser. Isso porque a compreensão do ser humano, como ente, quase exigia a racionalidade como limite e a discussão de seu conteúdo, se verdadeiro ou falso. O caminho percorrido por Heidegger foi o de estabelecer um ponto de partida não conceitual, onde não caberia a pergunta pelo verdadeiro, pelo falso, ou pelas categorias estruturais da busca da verdade. Como o ente que tem o primado da pergunta ontológica, *é* um ente, mas como um *sendo*, o sentido toma lugar do conteúdo.

Aplicada à teologia, a hermenêutica ontológica precisava encontrar novos caminhos. Não poderia retomar a discussão de um conteúdo pelo viés do racionalismo kantiano, que cedo se mostrara insuficiente para conceber, no próprio sistema, a possibilidade de Deus, concebendo-o apenas como uma idéia. Mesmo que o racionalismo tenha contribuído para a construção da rigidez do Direito Positivo e da sistematização da teologia, pela dimensão da moralidade, ou razão prática, a possibilidade de Deus se mostrava como impossibilidade. Sua morte profética, preconizada por Nietzsche, voltava-se para a reformulação do desconhecer.

A teologia da existência, fundada na ontologia, buscou um novo discurso sobre Deus. O problema fundamentalmente era o mesmo: superação da epistemologia como forma de conhecer; valorização da existência, senão como primado à essência, pelo menos colocada ao "lado" desta; sistematização coerente da relação entre existência e essência como possibilidade de elaboração de uma filosofia da existência e de uma teologia filosófica, sem que uma não anulasse a outra; recuperação, de um certo modo, do conceitual como forma

[134] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 31.

de liberação do que supera a objetividade, atendendo assim à ausência de conteúdo proposta pela ontologia. Em outras palavras, a pergunta ontológica preservaria a condição de hermenêutica em busca de sentido, sem que esse sentido viesse a ter objetividade, pelo viés de um dogmatismo, ou que se transformasse numa ausência de significado.

A nossa reflexão, a seguir, percorrendo a elaboração dos métodos de Paul Tillich e Karl Rahner, tem este desafio: fundamentar uma filosofia da existência, com base numa reelaboração da ontologia existencial e, com isso e a partir disso, recolocar a idéia da possibilidade de seu discurso epistemológico, o *logos* do *Q¦ol*.

Capítulo II
FILOSOFIA DA EXISTÊNCIA E CORRELAÇÃO: ONTOLOGIA E HERMENÊUTICA DO SIMBÓLICO EM PAUL TILLICH

Introdução Preliminar

Este capítulo tem por objetivo estudar o método de Paul Tillich, a *correlação*, pela ontologia e compreensão. Entende-se esta compreensão como possibilidade de acesso filosófico ao conteúdo teológico cristão. Mesmo que a expressão "conteúdo" também não seja adequada, como se poderá observar, esta terá que ser assim colocada, pelo menos no início. A pergunta, portanto, que move esta reflexão é se o método elaborado por Tillich conseguiu, de alguma forma, superar o condição abismal na possibilidade de se dizer algo sobre os temas fundamentais da teologia cristã, na passagem da epistemologia para a ontologia. Ao mesmo tempo, se for possível, apontar as condições em que isso poderia ser dado a uma ontologia da existência, que poderia ter, a partir de Tillich, uma nova leitura. Em outras palavras: é possível elaborar, a partir da *correlação,* um discurso consistente que dê a teologia cristã a possibilidade de dizer o seu conteúdo? Ainda: teria havido, para isso, uma readequação da ontologia no pensamento de Tillich, de tal modo que pudesse apontar para uma filosofia da existência específica de seu pensamento?

Tais alegações são fundamentais para a abertura de diálogo interconfessional com a teologia existencial de Karl Rahner, diálogo como objeto central da nossa preocupação. As perguntas procuram levantar as questões de fundo sobre o problema do método, particularmente, quanto ao significado de filosofia e teologia que os constituem.

O tema *correlação* de Paul Tillich é complexo, procurando formular uma doutrina de Deus para além do nominalismo.[135] Portanto, qualquer aproximação já se encontra sob a suspeita de ser insuficiente. A preocupação central neste capítulo, como em todo trabalho, será o problema da compreensão, pela ontologia e a epistemologia, que possibilita o método de

[135] CARVALHAES, Cláudio. *Uma crítica das teologias pós-modernas à teologia ontológica de Paul Tillich,* in *Correlatio*, http://www.metodista.br/correlatio/num_03/a_carval.htm, acessado em 25 de setembro de 2006.

Paul Tillich. Contudo, mesmo com o recorte compreensão, o tema ainda continua extremamente complexo, pois trata-se da discussão central do pensamento de Tillich, ou em que sentido, ou quais sentidos, filosofia da existência e teologia se tornam compatíveis.

Há muitas formas de se fazer uma leitura de Tillich. Wheat, em seu trabalho, [136] aplica o método dialético de Hegel como forma de articulação da *correlação*. Para ele, a *correlação* é uma dialética de absolutos: o absoluto religioso diante do absoluto filosófico,[137] chegando mesmo a sintetizar o problema numa fórmula rígida: T+P=H. A dialética entre teologia (T) e filosofia (P), para Wheat, terá sempre como síntese a resposta como humanismo (H).

Que o método de Tillich se constitui em dialética, isso parece bastante claro.[138] Contudo, a síntese, não pode ser tida em termos de limite absolutos e o resultado não pode ser encontrado matematicamente numa completude.[139] A cultura, por exemplo, não se constitui em antítese da religião.[140] Uma possível síntese, destruiria o símbolo,[141] se tornaria hegemônica como representação absoluta da *preocupação última*, seria, portanto, *demônica*,[142] se utilizarmos os próprios conceitos de Tillich de símbolo e demônico. Tillich prefere a condição de paradoxo, pois só esse supera a experiência humana.[143] A dialética concebida por Hegel é uma tentativa de compreensão que analisa a estrutura das tensões, isto é, é racional mas não paradoxal, por ter uma possível solução.[144] O paradoxal se opõe à autocompreensão do ser humano em suas expectativas.[145]

---

[136] WHEAT, Leonard F. *Paul Tillich's Dialectical Humanism – Unmasking the God above God*, 1970.
[137] WHEAT, Leonard F. *Paul Tillich's Dialectical Humanism,* pág. 83
[138] TILLICH, Paul. *What is Religion?,* pág. 122
[139] ADAMS, James Luther. *Paul Tillich's – Philosophy of Culture, and Religion*, pág. 250.
[140] *Ibid.*, pág. 229.
[141] *Ibid.*, pág. 228.
[142] *Ibid.*, pág. 230.
[143] *That is paradoxical which contradicts the doxa, the opinion which is based on the whole of ordinary human experience, including the empirical and the rational.* TILLICH, Paul. *Systematic Theology II*, pág. 92.
[144] *Dialectical thinking is rational, not paradoxal.* TILLICH, Paul. *Systematic Theology II*, pág. 90.
[145] *This is neither irrational nor absurd, and it is neither reflectively nor dialectically rational; but is paradoxical, that is, against man's self-understanding and expectations. The paradox is a new reality and not a logical riddle.* TILLICH, Paul. *Systematic Theology II*, pág. 92.

Assim, quando se pensa na *correlação* como dialética, o que de certa forma é, a pergunta seria mais sobre o modo de ser desta dialética.[146] Ao que parece, ao não estabelecer uma condição sintética como resultado, a *correlação* tem exatamente esta possibilidade de tensão não resolvida, como se desse entre "centros" de um já contido, sempre no limite, seja entre a realidade e a imaginação,[147] a teoria e a prática,[148] heteronomia e autonomia,[149] teologia e filosofia,[150] e por aí se vai. O diálogo de Tillich com Barth e Gogarten teve exatamente esta natureza. A crítica de Tillich aos sistemas por eles elaborados, desemboca na crise dialética,[151] separação abismal desde o princípio, entre um postulado e seu contrário, ocasionando uma condição *demônica* da autonomia,[152] e sua limitação ao que seria graça. Desse modo, tal dialética no sistema de Tillich tem, desde o seu primeiro momento, um já estar incluído com o quê se opõe. Um pertencer e um não-pertencer. Sem dúvida, a relação ser e não-ser, e o simbólico, colocam melhor essa questão, como veremos.

Bernard Martin, em *The Existentialist Theology of Paul Tillich* [153], como propõe o título, procura o sentido existencialista do pensamento de Tillich. Que Tillich tem uma profundidade existencial, também não há dúvida. Martin, contudo, parece preferir observar o existencialismo pelo essencialismo e a ruptura entre um e outro é quase inevitável. Martin parte do princípio que Tillich, ao utilizar os conceitos básicos do pensamento cristão em seu discurso, não teria ido além de uma leitura "religiosa"[154]. A filosofia, de certo modo, teria se perdido. [155] Assim, seu caminho de entrada é a questão epistemológica, sob a qual tenta compreender a razão humana diante da revelação, para depois apontar que há uma certa insuficiência na epistemologia de Tillich, e que afinal a razão humana teria sido

[146] TILLICH, Paul. *What is Religion?,* pág. 123
[147] TILLICH, Paul. *The interpretation of History*, pág. 13ss.
[148] *Ibid*., pág. 17ss.
[149] *Ibid*., pág. 22ss.
[150] *My philosophy of religion abides consciously on the border of theology and philosophy*. TILLICH, Paul. *The interpretation of History*, pág. 36.
[151] TILLICH, Paul. *Kritisches und positives Paradox*, in *Main Works/Hauptwerke 4*, pág.96.
[152] *Ibid*., pág 95.
[153] MARTIN, Bernard. *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, 1963.
[154] TILLICH, Paul. *What is Religion?,* pág. 123.
[155] MARTIN, Bernard. *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, pág. 134.

formulada a partir da doutrina da revelação.[156] Em outras palavras, na passagem da ontologia à epistemologia, Tillich teria feito a opção por uma leitura teológica da filosofia.

De fato, ao que parece, está presente em Tillich o partir da teologia para compreender a existência humana, e é por essa razão que uma de suas primeiras obras se dá como apologética teológica.[157] Contudo, seria necessária uma compreensão mais ampla do método de Tillich para se afirmar o lugar da teologia em sua dimensão apologética, sem que isso significasse uma desvalorização da teologia, como um retorno à metafísica, por exemplo. A filosofia da existência em Tillich pode ser vista como ponto de partida para a possibilidade e legitimidade de uma *teologia da cultura.* É inegável que Tillich praticamente começa a pensar em seu método, que será elaborado mais tarde, pelo caminho da existência como *teologia da cultura,*[158] e isso antes dos anos vinte do século passado. Naquele tratado, Tillich vincula a existência, com a cultura e a história, do mesmo modo em que Heidegger vincula a ontologia à existência. Um primado teológico sobre o filosófico parece ter sido um dos temas que Tillich mais tentou explicar, e negar, em suas obras,[159] mesmo sob a suspeita de ser mais teólogo do que filósofo. As perguntas talvez devessem ser: que teólogo? Que filósofo? Que "religião"?

O texto de Clayton, por outro lado, traz uma contribuição significativa para o estudo do método de Paul Tillich. Não apenas pelo fato de tê-lo como objeto central da pesquisa, apesar do autor mencionar que a análise do método não seria seu enfoque principal, [160] mas também pela diretriz que aponta para um desdobramento teórico: *teologia da cultura-correlação-filosofia da vida* [161]. Pouco adiante Clayton acrescenta o problema do debate sobre o conceito de *ambigüidade* no método da *correlação,* que de certo modo se encontra

---

[156] *We conclude that Tillich's epistemology and theory of verification are quite weak.* […] *His analysis of human reason is obviously made inn the light of his doctrine of revelation.* MARTIN, Bernard. *The Existentialist Theology of Paul Tillich,* pág. 73 e 80, respectivamente.
[157] TILLICH, Paul. *Kirchliche Apologetik,* in *Main Works/Hauptwerke,* vol. 6, pág. 39ss.;
[158] TILLICH, Paul. *Über die Idee einer Theologie der Kultur.* In Main Works/Hauptwerke, 2, pág. 69ss.
[159] TILLICH, Paul. *Existential Philosophy,* in *Main Works/Hauptwerke 1*, pág. 43ss ; *The Nature and the Significance of Existentialist Thought* in *Main Works/Hauptwerke 1,* pág. 403ss; *Philosophical Background of my Theology* in *Main Works/Hauptwerke 1*, pág.412ss ; *On The Boundary – an autobiographical sketch,* pág. 46ss
[160] CLAYTON, John Powell. *The Concept of Correlation: Paul Tillich and the possibility of mediating theology,* pág. 14.
[161] *Ibid.,* pág. 19

presente desde antes.[162] Esta questão existencial do pensamento de Tillich, que estaria segundo Clayton, fincada na *teologia da cultura*, ao ser lida no método da *correlação* se daria por duas metáforas: 'pergunta' e 'resposta', ao que ele chama de conversação.[163] Até mesmo a *teonomia*, um conceito central no pensamento de Tillich, é símbolo, tanto escatológico quanto de condição empírica.[164] Isto é, Clayton ao mesmo tempo em que compreende o problema da fuga epistemológica, também se afasta da dependência hegeliana para a sustentação do método da *correlação*, concebendo uma dialética "genuína".[165] É por essa razão que, para Clayton, a teologia em Tillich se dá como mediação entre a mensagem cristã e a "situação" existencial.[166] Isto é, quando se pensa em teologia, pensa-se na mensagem cristã que se dá mediante os símbolos nas condições de existência, portanto não é uma mensagem conceitual e também não é exclusivamente cristã, num discurso hermético. É existencial, a partir da possibilidade da pergunta.

Clayton nos oferece uma leitura bastante apropriada na compreensão da *correlação*. Na verdade dá ao simbólico um lugar próprio no discurso de Tillich.[167] Novamente, símbolos que não são herméticos, exclusivos do cristianismo, mas são religiosos na medida em que se dão como tentativa de compreensão da profundidade do ser, e o superam em razão e sentido. Não são exclusivamente religiosos porque se dão como cultura: são absolutamente universais e absolutamente concretos.[168] É por esta razão que, ao se dizer que Tillich constrói uma filosofia teológica, seria a mesma coisa se a afirmação fosse ao contrário, a de que ele elabora uma teologia filosófica: teólogos e filósofos têm o seu lugar próprio, mas podem transitar assumindo o questionamento sob a perspectiva contrária,[169] mesmo quando não se dão conta disso.

Clayton menciona ainda os fundamentos do pensamento de Tillich: ontológico, epistemológico e histórico, sendo o histórico que abre a porta do método para a *teologia da*

---

[162] CLAYTON, John Powell. *The Concept of Correlation: Paul Tillich and the possibility of mediating theology*, pág. 159.
[163] *Ibid.*, pág. 17
[164] *Ibid.*, pág. 100.
[165] *Ibid.*, pág. 160.
[166] *Ibid.*, pág. 67.
[167] *Ibid.*, pág. 98.
[168] *Ibid.*, pág. 113.
[169] *Ibid.*, pág. 114.

cultura, sua preocupação principal.[170] Sua atenção se volta sempre para esta última.[171] No sexto e último capítulo de seu trabalho, analisa a relação entre forma, conteúdo e *correlação*. O privilégio que Clayton dá à questão simbólica é inegável. Entretanto, ele não o faz por meio da análise epistemológica ou ontológica, e a relação *Form-Inhalt-Gehalt*, se dá como fundamento descritivo dos vários momentos da *teologia da cultura.*[172] De certo modo, para Clayton, a possibilidade e legitimidade do método de Tillich não é um problema exclusivamente epistemológico ou ontológico. Trata-se de *teologia da cultura* que responde a uma condição tanto totalizante, se é que tal termo seja adequado, como mais radical do método de Tillich. Mesmo não sendo possível apontar uma *correlação* propriamente dita, no primeiro período do pensamento de Tillich, quando trata da *teologia da cultura*, é possível apontar uma *relação correlativa*,[173] o que pode ser compreendido como sendo a mesma coisa. Ao que parece, contudo, ao tratar da 'pergunta' filosófica ou da 'resposta' teológica, como metáforas, e não como o ser que pergunta, e que responde, sob a ótica da ontologia, Clayton praticamente abdicou desta última e faz emergir a *correlação* a partir da existência, mediante a *teologia da cultura.*

Clayton segue a direção que havia sido apontada por Adams:[174] o primado da *teologia da cultura* para a compreensão do método de Tillich. Esse teria sido o enfoque principal das primeiras preocupações de Tillich.[175] Citando Tillich, Adams está convencido de que *o conhecimento religioso é o conhecimento da realidade.*[176] Nessa linguagem, o religioso e a realidade se encontram nos símbolos religiosos.[177] Contudo, como a preocupação de Adams é com a *teologia da cultura*, sua análise sobre o simbólico se dá como forma de leitura da *intuição fenomenológica*, [178] a partir do sentido da vida[179] numa situação social, que supera uma possibilidade de excesso individual na construção da cultura. [180] Isso quer dizer

---

[170] CLAYTON, John Powell. *The Concept of Correlation: Paul Tillich and the possibility of mediating theology*, pág. 80-83.
[171] *Ibid.*, pág. 190.
[172] *Ibid.*, pág. 193.
[173] *Ibid.*, pág. 15.
[174] ADAMS, James Luther. *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion*, 1965
[175] TILLICH, Paul. *Über die Idee einer Theologie der Kultur*. In Main Works/Hauptwerke, vol. 2.
[176] ADAMS, James Luther. *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion*, pág. 11.
[177] *Ibid.*, pág. 12.
[178] *Ibid.*, pág. 13.
[179] *Ibid.*, pág.17.
[180] *Ibid.*, pág. 18.

também que, para Adams, o existencial no pensamento de Tillich se dá como vivência, como relação de concretude,[181] o que dá ao ser (*Sein*) o estado atual da realidade.[182] Isto é, presença e decisão.[183] Esta ação tanto pode ser compreendida como voz profética e mudança,[184] ou seja, tanto quanto ação escatológica, como *vitória sobre seu* [do ser humano] *estado de alienação existencial*[185] em busca da vida sem ambigüidade, ou da *unidade universal.*[186] Termo esse, que também precisa ser compreendido como simbólico.

De qualquer modo, como voz profética ou escatológica, na presença e decisão, estas leituras elegem a *teologia da cultura* como diálogo inicial para a análise crítica do pensamento de Tillich, colocando o ser humano e a existência no centro do debate. Não é sem razão que ao se vincular *teologia da cultura* e *existência,* a análise migra para uma aplicação objetiva, e a *teologia da cultura* passa a ser a leitura proeminente a partir da qual se compreende Tillich. Esta foi a *nova linguagem* proposta por Adams.[187] A análise é, sem dúvida, muito adequada. Contudo, os temas relativos ao sentido de religião, ontologia e legitimidade do discurso, ficaram como pano de fundo da *teologia da cultura.* Embora Adams tenha feito uma leitura bastante precisa dos conceitos centrais do pensamento de Tillich,[188] sua análise se dá como suporte da *teologia da cultura.* Agora, se compreendemos que há um método que constrói a *teologia da cultura,* será necessário uma aproximação da possibilidade de se dizer o discurso sobre estes temas, para a legitimação do próprio evento *cultura* e *vida.* Isto é, seja considerando uma *condição correlativa,* seja considerando uma *correlação* propriamente dita, como uma dialética fundamental e original no pensamento de Tillich, a pergunta que se faz é sobre a possibilidade de se legitimar a passagem da existência à cultura, pelo viés da epistemologia para ontologia, ou da ontologia para a epistemologia. Que ontologia? Que epistemologia?

---

[181] ADAMS, James Luther. *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion,* pág. 20.
[182] *Ibid.,* pág. 21.
[183] *Ibid.,* pág. 23.
[184] PINHEIRO, Jorge. *Ética e Espírito Profético – revisitando a história com Paul Tillich,* pág. 103ss.
[185] HIGUET, Etienne. *Eschatologie et Theologie de L'action – licture critique de la theologie systématique de Paul Tillich,* Introduction Generale, XXII.
[186] *Ibid.,* Introduction Generale, XXII.
[187] ADAMS, James Luther. *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion,* 1o. capítulo, pág 1ss.
[188] *Ibid.,* pp. 17ss.

As leituras que elegem a *teologia da cultura* como ponto de inflexão e análise do pensamento de Tillich, também podem ser apontadas como resultado das condições históricas e sociais, quando da sua elaboração. A data da defesa da tese de Adams, por exemplo, foi 1945. Uma data inesquecível para a cultura humana[189], seja em face dos conflitos bélicos do século XX[190], seja em face do posterior panorama latino, teologicamente movimentado pela teologia da libertação - quando a voz profética, pelo viés do protestantismo de Tillich[191] e a 'antropologização' da dogmática em Rahner – acabaram por se encontrar no discurso, tanto protestante quanto católico. Ou seja, o resultado do embate entre a *teologia da cultura* e a possível flexibilização do dogma, acabam por fazer da teologia uma voz de permanência e mudança.

Mesmo em se tratando de uma análise de textos de Tillich, bastante anteriores,[192] a situação histórica do início daquele século também parecia não ser muito diferente.[193] A dimensão já dada como *teologia da cultura* praticamente se concebia como legitimada por passagem direta a uma filosofia da práxis.[194] Esta, por si só, já seria fundamentação, quase dispensando a possibilidade de se pensar o discurso pelo viés do trânsito hermenêutico, ontologia, epistemologia e cultura. Até porque, pela percepção da práxis filosófica, só o pensar em uma ontologia, já se daria como suspeita de alienação, no sentido produtivo do materialismo histórico. Ou seja, enquanto que em Heidegger o ser apenas se dá, como lançado no mundo, num tempo (*Zeit*) quase "passivo" o *kairós* se dá como ação em Tillich. Se por um lado a ontologia em Heidegger poderia ser concebida como alienadora, por uma leitura do materialismo histórico,[195] o mesmo não poderia ser concebido em Tillich,[196] ou em Rahner.[197]

---

[189] ADAMS, James Luther. *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion,* pág vii, *preface.*
[190] HOBSBAWN, Eric. *Era dos Extremos – o breve século XX, 1914-1991,* 598pág.
[191] PINHEIRO, Jorge. *Ética e Espírito Profético – revisitando a história com Paul Tillich,* pág 93.
[192] Por exemplo: *Über die Idee einer Theologie der Kultur* - (1919), e *Kirche und Kultur* (1924).
[193] ADAMS, James Luther. *Introduction* in TILLICH, Paul. *What is Religion?*, pág. 10.
[194] VASQUEZ, Adolfo Sanches. *Filosofia da Práxis,* 454pág.
[195] VASQUEZ, Adolfo Sanches. *Filosofia da Práxis,* 454pág.
[196] HIGUET, Etienne. *Racines du socialisme au Parti des Travailleurs au Brésil et dans La décision socialiste, de Paul Tillich*, in *Correlatio,* http://www.metodista.br/correlatio/num_04/e_higuet.php, acessado em 05 de outubro de 2006.
[197] GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação,* pág. 69/70

O debate pós-moderno exige repensar a possibilidade do discurso, não apenas a sua condição básica do já dado, como se a *teologia da cultura* fosse isso, como algo fechado e acabado. Não é necessário afirmar que se a ontologia de Heidegger enfrentou os desafios de se dar como legitimidade de pensamento, no império do materialismo histórico, quanto mais uma filosofia da existência suspeita de ser teológica, metafísica, como no caso de Tillich. Nas três primeiras décadas do século passado a preocupação foi com a superação da epistemologia. O discurso de Heidegger é direto, da epistemologia para a ontologia, pela *via curta* como prefere dizer Ricoeur.[198] Tillich parece ter sido o primeiro a dar os parâmetros do simbólico como mediação, ao mesmo tempo fuga da epistemologia, ao mesmo tempo *teologia da cultura.* A teologia legitimando o discurso, o segundo como existência, 'resposta' a um conteúdo não epistemológico. Posteriormente Tillich vai tentar demonstrar que não havia desprezado a ontologia, na verdade Higuet entende que Tillich a teria expandido. [199] Só que enquanto Heidegger tentava resolver o abismo entre "conhecimento" e ontologia, pela dinâmica da "compreensão" como hermenêutica, Tillich encontrava um caminho diferente, mediado pelo simbólico, numa existência cujo sentido estava na ação, e não como negação da estrutura do ser. Tillich tenta superar a metafísica, que se limitava ao conceito da unidade como conteúdo, mas para fazer isso não nega o ser, reduzindo-o à uma possibilidade de estrutura, como fizera Heidegger.

O passo seguinte para o nosso trabalho seria então a tentativa de refletir a compreensão e condição de existência, da ontologia como existência para a *teologia da cultura,* também como existência; o lugar do simbólico e dos sinais na possibilidade ontológica, tanto em Heidegger como em Tillich; a questão da epistemologia e da ontologia e a possibilidade de uma racionalidade não conceitual; a pergunta ontológica pelo sentido e o lugar da pergunta ontológica pela revelação; a relação entre o ser-no-mundo e o eu-mundo, o *In-der-Welt-sein* e *self-world,* como legitimação da compreensão na condição ontológica básica e, por fim, as leituras de tempo, *Zeit* e *Kairós,* com o lugar da *Sorge* e do *Ultimate Concern.* São temas entrecortados, ontológicos – *do ser,* e existenciais – *da cultura,* teológicos e filosóficos, e

[198] RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações,* pág. 9
[199] HIGUET, Etienne. *Eschatologie et Theologie de L'Acion – Lecture Critique de la Théologie Systemátique de Paul Tillich,* pág. 7.

será inevitável mencioná-los com certa insistência, pois constroem o sistema e se constroem entre si no próprio sistema.

1. "ZEICHEN" e "SYMBOL": O SIMBÓLICO COMO RESPOSTA À PERGUNTA ONTOLÓGICA

a) Pergunta Ontológica e Teologia da Cultura

É claro que, uma análise desta natureza, como o próprio titulo sugere, implicaria num conceito prévio da pergunta ontológica e da resposta teológica. Só que tal tema também é complexo e seria tratado por Tillich posteriormente, na *Teologia Sistemática.* Ainda não é o momento desta discussão, que será abordada mais tarde. Neste momento o importante é a compreensão de que a ontologia, que se dá mediante a pergunta ontológica, seja pelo sentido (Heidegger), seja pela revelação (Tillich), está assegurada no sistema de Tillich, seja pela perspectiva de uma condição individual, seja pelo viés de uma relação social[200]. Pois bem, menos claro, e que dependerá de uma discussão posterior, é o que seria religião em Tillich, "objeto" de estudo da teologia. Se conseguirmos compreender um sentido "não religioso" da resposta teológica, e um sentido "religioso" da pergunta filosófica, será também possível redimensionar o sentido do simbólico, com vistas ao entendimento do que seria *correlação.*

No artigo no qual estuda o problema do método teológico[201] *The Problem of Theological Method,* Tillich reflete o que poderia ser considerado "religioso", e menciona claramente que quando acontece um encontro religioso com a realidade, tem-se a realidade sob a perspectiva do *Ultimate Concern.*[202] Se a *preocupação última* for analisada sob o descritivo teórico, então a tarefa é do filósofo da religião, mas se for considerada como evento existencial, então a tarefa é do teólogo. Tillich diz ainda que o filósofo da religião tem uma leitura, de certo modo limitada, em razão da manifestação simbólica do evento.[203] Então, se

---

[200] ADAMS, James Luther. *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion,* pág 18.
[201] TILLICH, Paul. *The Problem of Theological Method,* in *The Journal of Religion,* volume XXVII.
[202] *Ibid*., pág. 17.
[203] *Ibid*., pág. 17.

a nossa compreensão de teologia em Tillich não considerar que a religião tem uma conotação singular, poderá confundir o seu método sob a suspeita da condição variável da fé, sob a hermenêutica da confessionalidade cristã, por mais *lato* que possa ser compreendido tal termo. A teologia se dá com a pessoa que a interpreta a partir da existência[204], do mesmo modo que a filosofia se dá com o filósofo, em sua condição existencial.[205] *A religião é uma função do espírito humano* – diz Tillich.[206]

Desse modo, também parece claro, que há uma tentativa em Tillich de demonstrar que não é possível se pensar em teólogos e filósofos sob a perspectiva da ruptura. Tillich elabora isso logo no início da *Teologia Sistemática*, e oferece pistas de que trataria as duas esferas, teologia e filosofia, de forma bastante própria. Assim, a *teologia da cultura* como existência, na forma como apresentada anteriormente, torna-se o espaço desta relação. Na *teologia da cultura,* haveria espaço reservado à *teologia* que não é metafísica, mas *cultura,* e espaço à cultura, que é a existência, portanto um acontecer das estruturas do pensamento, que seria o *logos* da pergunta ontológica, que é teológica. A *teologia da cultura* não se sustenta exclusivamente como filosofia da existência, pois careceria de um conteúdo que lhe desse sentido, ou da *preocupação última,* que é o teológico, a pergunta pela revelação. Os símbolos religiosos, que são a forma de expressão da cultura, não seriam assim *religiosos* como exclusividade teológica, porque pertencem à cultura, e os símbolos não seria assim *simbólicos* com exclusividade filosófica, porque também pertencem à cultura.

De certo modo, esta teria sido a conclusão de Grigg: dá ao símbolo a condição de responder à questão existencial,[207] em razão do próprio "conteúdo" que poderia ser imputado ao símbolo. Por conta disso, deve-se tomar cuidado para não eclodir a tal dialética, *teologia-cultura* como solução, pois seria o mesmo que encontrar um ponto convergente da possibilidade sintética, e todo o discurso migraria para essa possibilidade fenomenológica,

---

[204] *The attitude of the theologian is "existential". He is involved – with the whole of his existence, with his finitude and his anxiety, with his self-contradictions and, his despair, with the healing forces in him and in his social situation.* TILLLICH, Paul. *Systematic Theology I,* pág. 23.
[205] *The philosopher, like the theologian, "exists", and he cannot jump over the concreteness of his existence and his implicit theology.* TILLLICH, Paul. *Systematic Theology I,* 24.
[206] *Der Geist des Religionsbegriffs vernichtet Gottesgewißheit und Gotteswirklichkeit, und er vernichtet die Religion selbst. „Religion" ist eine Funktion des menschlichen Geistes.* TILLICH, Paul. *Die Überwindung des Religiolnsbregriffs in der Religionsphilosophie,* in *Main Works/Hauptwerke 4* , pág. 75
[207] GRIGG, Richard. *Symbol and Empowerment: Paul Tillich's Pos-Theistic System,* pág. 54.

isto é, para o resultado desta dialética ou até mesmo pela análise da sua estrutura. A existência, portanto a cultura, revela a ambigüidade da vida, e é a partir disso que emerge a pergunta pela vida sem ambigüidade, elaborada por Tillich no terceiro volume da sua *Sistemática*.[208] Tal deslocamento faria suscitar a pergunta pela possibilidade e a pergunta sobre a estrutura dialética *em si*. A pergunta ontológica se daria rumo a uma certa objetivação e solução da *correlação*, já que a dialética no sentido hegeliano conclui-se na unidade absoluta. Esse é um risco equivocado que se corre quando se aplica diretamente Hegel como referencial teórico à Tillich.

É claro que os argumentos ainda são insuficientes, mas a antecipação da temática da pergunta ontológica é indispensável para se pensar no problema do simbólico em Tillich, como legitimador do discurso. Dunphy, em trabalho prefaciado por Paul Ricoeur, compreendeu exatamente a passagem da epistemologia à ontologia [209], e considerou que o simbólico é central[210] no discurso em Tillich, como a elaboração de uma nova teologia.[211] Isto é, o simbólico não seria apenas algo que *está* na cultura, por meio da expressão teológica. Esse estar, conquanto não deva ser afastado, não explica a legitimidade do discurso na passagem da epistemologia para a ontologia, tema do qual Dunphy acabou por se afastar. Grigg acreditou ter chegado à ontologia em Tillich, no limite da pergunta existencial com a resposta religiosa,[212] mediada pelo simbólico que tem o seu limite na *consciência*[213]. O mesmo compreendeu Dunphy, imputando ao *inconsciente* o "lugar" de emergência do simbólico, por meio da *preocupação última*.[214] Entretanto, ao contrário disso, Tillich por várias vezes tentou separar as questões relacionadas ao seu pensamento teológico, das que se relacionam ao que chamou de *psicologia profunda*, para que o seu método não se vinculasse a uma busca de sentido no limite desta profundidade. Mesmo considerando a expressão de Dunphy, *inconsciente*, com uma tônica simbólica, o risco que se corre é que ao se desvendar o *inconsciente* (Dunphy) ou *consciente* (Grigg), o simbólico venha a perder o sentido por desvelamento, mesmo que o desvendar seja apenas

[208] TILLICH, Paul. *Systematic Theology III*, ppág. 3-117.
[209] DUNPHY, Jocelyn. *Paul Tillich et le symbole religieux*, pág.36/7
[210] *Ibid.*, pág. 215.
[211] *Ibid.*, pág. 34.
[212] GRIGG, Richard. *Symbol and Empowerment: Paul Tillich's Pos-Theistic System*, pág. 55
[213] *Ibid.*. Introduction, pág. xiv.
[214] DUNPHY, Jocelyn. *Paul Tillich et le symbole religieux*, pág. 190

potencialidade. O debate poderia se deslocar rapidamente para as estruturas do *inconsciente* ou do *consciente*. Seria o mesmo que perder as condições da racionalidade, o que aproximaria Tillich ainda mais de Husserl.

A dimensão da psicologia profunda tornou-se, sob a ótica da filosofia da existência, superada pela ontologia, o "lugar" próprio do ser. Isto é, enquanto Tillich traçava os primeiros elementos da compreensão do simbólico, Heidegger lhe daria a condição básica de pensar a superação da metafísica pelo viés da ontologia. Tillich, pelo viés da filosofia da vida, tomaria a ontologia sob a ótica do simbólico, e a fundamentaria de forma mais própria em sua percepção de filosofia da existência, como *teologia da cultura*, ao mesmo tempo em que permitiria estruturar o pensamento mediante a *correlação.* Heidegger, como os demais filósofos da existência, segundo Tillich, teriam desconsiderado no estudo da ontologia, a essência.[215]. Em Heidegger isso fica bastante claro, como vimos, ao passar a analisar o que seria possível, a estrutura do ser. Assim, em Heidegger o limite como compreensão se apresenta na existência a leitura dos *sinais (Zeichen),* não mais que isso. São estes que se dão diante do ser lançado, ou do *ser-no-mundo.*[216] É por essa razão que a ontologia de Heidegger deve ser compreendida como hermenêutica de sentido.

Pois bem, Dunphy ao tentar estruturar a possibilidade do simbólico, como central no discurso de Tillich, encontra na *correlação* essa possibilidade de estrutura. Ele dedica o capítulo III a esse estudo.[217] Por aproximar Tillich a Ricoeur, mediante a centralidade do discurso simbólico, Dunphy chega à conclusão do *realismo simbólico,*[218] com uma ontologia que se expressa numa teologia secular, mediada pela força ontológica e existencial,[219] daí *teologia da cultura.* Dunphy não se volta para a emergência da pergunta ontológica, sequer a menciona, e recoloca o símbolo como lugar próprio no discurso de Tillich. De fato, se compreendermos o sentido do *realismo simbólico* de Tillich, e *o símbolo dá o que pensar* de Ricoeur,[220] a aproximação parece inevitável, e ir além do

[215] TILLICH, Paul. *Existential Philosophy,* in *Main Works/Hauptwerke 1,* pág. 357.
[216] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit,* § 17.
[217] DUNPHY, Jocelyn. *Paul Tillich et le symbole religieux,* pág. 77ss.
[218] *Ibid.*, pág. 156.
[219] DUNPHY, Jocelyn. *Paul Tillich et le symbole religieux,* pág. 87.
[220] RICOEUR, Paul. *Finitud y Culpabilidad,* pág. 257.

simbólico seria encontrar algo que pudesse estar por *detrás* do simbólico, que é o ser. Se Dunphy *termina* no simbólico, a *correlação* não poderia ir além disso. Sendo o limite, e sendo método, só pode se dar como estrutura. Isso aparentemente fica mais evidente pelo fato de Tillich e Ricoeur terem os símbolos religiosos como centrais na formulação de seus sistemas. Isso parece estar bastante claro no pensamento de Tillich.[221] Contudo, conquanto o sistema de Tillich também possa ser compreendido como hermenêutica do simbólico, a *correlação* não termina com o simbólico. O simbólico, para Tillich é a resposta teológica que se dá na cultura, portanto *teologia da cultura,* mas a resposta emerge da pergunta. Em outras palavras, a *correlação* não se esgota nos símbolos. Se em Heidegger, como aponta Ricoeur[222], o *compreender é um modo de conhecimento,* a analítica existencial em *Sein und Zeit,* não poderia ir além dos sinais, e nem mesmo disso necessitaria. Ricoeur só introduz a possibilidade do simbólico, para além dos sinais, porque faz uma inversão ontológica: o partir da linguagem exprime-se a compreensão ôntica ou ontológica.[223] A ontologia se dá na linguagem, e de certo modo, os símbolos "acessam" o ser: *aquilo que anima o movimento de ultrapassamento do plano lingüístico é o desejo de uma ontologia.*[224]

Desse modo, parece claro que a *teologia da cultura* como existencial, e o *simbólico* como mediação, dão o limite ontológico de Tillich. Contudo, também parece relevante, dizer que Tillich se volta para compreender mais adequadamente como se daria a possibilidade ontológica em seu sistema, e o faz na *Teologia Sistemática,* em que o *estar* na cultura não se esgotasse no *In-der-Welt-sein* de Heidegger. Ao se afirmar que no *consciente* ou "inconsciente" encontram-se o *tópos* donde emerge a condição simbólica, afirma-se também que o *ser* se coloca diante do simbólico, e se torna assim consciente, mesmo pela negatividade do inconsciente. O símbolo assim, ontologicamente como diante do ser, se dá como demonstração.[225] O problema passa a ser o mesmo que em Heidegger, o discurso termina, e começa, com a possibilidade do *diante-de.*

---

[221] *It is almost a truism to assert that religious language is symbolic. But it is less of a truism to assert that for this reason religious language expresses the truth, the truth which cannot be expressed and communicated in any other language.* TILLICH, Paul. *Existential Analyses and Religious Symbols,* in *Main Works/Hauptwerke 6,* pág. 392.
[222] RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações,* pág. 10
[223] *Ibid.,* pág. 14.
[224] *Ibid.,* pág. 18.
[225] GRIGG, Richard. *Symbol and Empowerment: Paul Tillich's Pos-Theistic System,* pág. 25.

Com isso, tanto Dunphy como Grigg não conseguiram apontar a possibilidade do discurso a partir de uma profundidade ontológica, donde fosse possível emergir a pergunta, que taambém teria como resposta uma dimensão ontológica. Perde-se assim a possibilidade de se pensar no discurso de superação da epistemologia, primeiramente, e da ontologia, posteriormente. Corre-se com isso o risco de se pensar na "estrutura" do consciente ou inconsciente, o que acaba por não fazer diferença entre um e outro. Em outras palavras, o debate giraria em torno de estruturas: "consciente", "inconsciente" (Tillich), fenômeno (Husserl) e ser como modo de estar (Heidegger), ou ser como modo de conhecer (Ricoeur).

O *estar* o simbólico na expressão cultural como existencial, quase sugere uma condição dada. Isto é, se os símbolos são apenas dados na cultura, estes poderiam ser compreendidos como os sinais apontados por Heidegger. É por essa razão que a *teologia da cultura* não pode ser entendida apenas sob a ótica da estrutura da cultura, ou da existência, sob pena de ser esvaziada de possibilidade do discurso. Nela emerge o *Ultimate Concern*, como existencial *mesmo*. Esta transição direta em Heidegger, entre o ser e a compreensão, o *Dasein* e os sinais, embora aparentemente como temática secundária, foi apontada por Safranski como uma solução duvidosa.[226] E o problema não é satélite, mas central, na passagem da epistemologia à ontologia, ou da ontologia à epistemologia. Por conseguinte, a mediação simbólica, se tomada literalmente apenas como religiosa, seria um retorno à metafísica e careceria de possibilidade racional, se deslocando rapidamente para um *insignificado*. Ou seja, a partir daí corre-se o risco do esvaziamento filosófico e o significado do que seja símbolo sofreria a pena de não significar nada, por significar teoricamente qualquer coisa, com significados de *fé* que se queira determinar como sentido. É desse modo que Tillich compreende a dimensão mística da teologia: o místico se opõe ao científico, não ao filosófico, isto é, enquanto no científico o pesquisador se distancia de seu objeto de pesquisa como se não participasse dele, o místico torna o pesquisador envolvido existencialmente com o seu objeto. Nesse caso, ser místico, não é demonstração de irracionalidade, mas é um modo de ser existencial, é o estar fundado no "*a priori* místico"

[226] SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger - Um Mestre da Alemanha entre o Bem e o Mal,* pág. 194.

que se dá na existência, portando como *teologia da cultura.*[227] Tomada por essa perspectiva, a ontologia de Heidegger, como os filósofos da existência, é mística, porque tem como busca a profundidade da vida,[228] é englobante, que em Heidegger pode ser compreendida na ultimacidade da *Sorge.* A dimensão mística, segundo Parrela, funda a espiritualidade em Tillich, com outros temas: *visão sacramental do mundo* e *princípio profético protestante,*[229] todos se manifestando nas condições de existência, portanto como *cultura.*

Isso quer dizer, novamente, que deve-se tomar cuidado com a expressão *símbolos religiosos* em Tillich. Digamos que seriam "mais que religiosos", se pensarmos no *Ultimate Concern.* São *religiosos* porque têm a capacidade de superar a objetividade, e são *símbolos* porque possuem sentido. Enquanto Heidegger chegara ao limite da estrutura do ser, totalidade como *Sorge*, Tillich buscou a profundidade do ser, no *Ultimate Concern*. Enquanto Heidegger pensou em sinais como elemento de relação, tendo a teologia como o existencial diante de Deus, num tempo eterno[230], portanto fora do alcance existencial, para Tillich a profundidade do ser, em *preocupação última*, se manifesta na *teologia da cultura*, que se dá no *kairós.* Então não há a necessidade de se perder o existencial, mas de confirmá-lo, pois é a partir dele que se dá a pergunta ontológica. Também é nele que se dá a resposta, só que estas vêm por intermédio do simbólico. Com isso, não se perde o caráter filosófico e existencial, mas supera-se para além da estrutura do ser, no abismo e profundidade.

Por essa razão, à semelhança de Heidegger que utilizou termos bastante conhecidos da cultura filosófica para reconceituá-los sob a ótica da ontologia, Tillich faz o mesmo com a tradição cristã, numa linguagem secular que, segundo Adams, o torna uma espécie de

---

[227] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I*, pág. 9.
[228] *If the experience of this level of living is "mystical", and Existential philosophy can be called the attempt to reconquer the meaning of life in "mystical" terms after it had been lost in ecclesiastical as well as in positivistic terms. It is however necessary to redefine "mystical" if we are to apply it to Existential philosophy. In this context the term does not indicate a mystical union with the transcendent Absolute; it signifies rather a venture of faith toward union with the depths of life, whether made by individual or a group.* TILLICH, Paul. *Existential Philosophy*, in *Main Works/Hauptwerke 1*, pág. 372.
[229] PARRELA, Frederick J. *Vida e espiritualidade no pensamento de Paul Tillich*, in *Correlatio*, http://www.metodista.br/correlatio/num_06/vida.php, acessado em 15 de novembro de 2006.
[230] HEIDEGGER, Martin. *El conceito de tiempo*, julho de 1924.

apostolo aos gentios.[231] Isso pode ser compreendido pela *teologia da cultura* de Tillich, e os termos são tomados exatamente porque, na *correlação*, o simbólico supera a possibilidade de compreensão e os símbolos cristãos, que não são cristãos exclusivamente, mas que se dão, se constituem e são constituídos pela cultura, podem ser tomados para expressar a profundidade das questões ontológicas que, em última instância, são religiosas. Não se deve tomar a simplicidade de termos do cotidiano cristão, ao lado das expressões do pensamento grego,[232] como se fossem termos herméticos da religiosidade, mas sim como expressões da cultura. Isto é, tais termos têm a sua natureza teológica e dela não podem se afastar, mas também se constituem como respostas que satisfazem tanto a teologia, quanto a filosofia, dependendo dos pressupostos de quem existencialmente os analisa. Por serem existenciais manifestam também as dimensões da cultura.

A questão da compreensão então poderia ser colocada na seguinte forma: não são negadas a epistemologia, a estrutura fenomenológica, a existência ou a ontologia. A primeira já havia sido colocada em questionamento desde Kant. A segunda fora elaborada por Husserl e terminara nas estruturas. A terceira seria colocada por Tillich, [233] a *teologia da cultura* com modo de existência. A quarta seria colocada por Heidegger e se preocuparia também com a estrutura, só que ao invés dos fenômenos, o debate seria sobre o modo de ser do ser, ou a *analítica existencial,* como hermenêutica ontológica. A proposta de Tillich pode ser assim compreendida: é possível manter-se a razão, só que não epistemológica no sentido metafísico; é possível tentar entender melhor o fenômeno *mesmo*, não apenas a sua estrutura, mediante a possibilidade da profundidade; será possível manter a ontologia, não apenas uma reflexão sobre as suas "estruturas" ou conceitos que têm ausência de conteúdo; tudo isso em Tillich vincula-se a questão da profundidade do ser. Esse tema é retomado por Tillich, na *Coragem de ser* e na *Teologia Sistemática*, quando relê a analítica existencial de Heidegger, sob a ótica da *teologia da cultura,* pelo método da *correlação*, que já vinha

---

[231] ADAMS, James Luther; *Paul Tillich's – philosophy of culture, science, and religion,* 1965.
[232] MARASCHIN, Jaci. *Na Bienal de Veneza com Paul TILLICH***,** in http://www.metodista.br/correlatio/num_04j_ maraschin.php, acessado em 05 de outubro de 2006.
[233] c.f.: TILLICH, Paul. *Kairós,* 1922; *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie,* 1922; *Kritsches und positives Paradox,* 1923; *Relionsphilosophie,* 1925; *Kairós und logos: Eine Untersuchung zur Metaphysik der Erkenntnis,* 1926, *Kairós: Ideen zur Gesteslage der Gegenwart,* 1926; *Gläubiger Realismus,* 1927; *Über gläubigen Realismus,* 1928; *Däs reliöse Symbol,* 1928.

desenvolvendo como suporte "sistemático". Daí a importância do *simbólico* como possibilidade do discurso, em Tillich.

Mas, o que é símbolo em Tillich?

b) Símbolo: impropriedade, esclarecimento, densidade e reconhecibilidade

Ford apresentou um estudo interessante sobre as três dimensões da teoria do simbólico, a partir da *Teologia Sistemática* de Tillich.[234] Introdutoriamente, reconhece a temática como um elemento estrutural do pensamento de Tillich.[235] Justifica que há uma linguagem comum, ordinária, que se expressa a partir da própria vida, sob as condições de existência em *preocupação última.*[236] *Os conceitos filosóficos ordinários, descrevem a natureza do ser: sua subsistência, potencialidades, relações e propriedades* – diz Ford.[237] Desse modo, os símbolos se constituem num dado ordinário, mas de rompimento, com uma fuga de sentido. Isso pode ser compreendido quanto Tillich trata de Deus, por exemplo, que não pode ser colocado ao lado de outros seres.[238]

Tendo assim fundamentado a sua posição, Ford diz que há três dimensões da teoria do simbólico que estão presentes na *Sistemática* de Tillich: a dialética da afirmação e da negação,[239] a transparência por meio do simbólico[240] e a participação simbólica.[241] Ford está correto ao apontar a relevância do simbólico em Tillich desde janeiro 1922, quando da conferência de Tillich na Sociedade Kantiana de Berlin. Naquela ocasião, ao abrir o debate, Tillich fez uma relação entre a filosofia da religião e a arte, mostrando que o esvaziamento da religião para o filósofo da religião é o mesmo que o esvaziamento da realidade artística

---

[234] FORD, Lewis S. *The Three Strands of Tillich's Theory of Religious Symbols,* in *Journal of Religion*, XLVI, n. 1, part 2, January 1966, pág. 104-130.
[235] *Ibid*., pág. 106.
[236] *Ibid*., pág. 104.
[237] *Ibid*., pág. 105.
[238] *Ibid*., pág. 105.
[239] *Ibid*., pág. 106.
[240] *Ibid*., pág. 113.
[241] *Ibid*., pág. 117.

para a arte.[242] O problema, segundo Ford, seria a teologia dialética de Barth e Brunner, com os quais Tillich concordaria numa revelação que vai além dos limites do ser humano, e dos quais Tillich discordaria, pelo fato de não conceder ao ser humano a potencialidade para receber tal revelação.[243] Isso é o mesmo que afirmar que, de certo modo, o paradoxo como via de possibilidade e condição de "acesso" à revelação, é substituído pelo simbólico.

Ao tomar a *Teologia Sistemática* como ponto de partida para o estudo dos símbolos em Tillich, Ford faz uma opção a partir da *Sistemática.* Que na *Sistemática* os símbolos são colocados como parte de um sistema que dialoga com a ontologia, nisto parece não haver dúvidas. Os desdobramentos do simbólico na *Sistemática* encontram-se em textos mais antigos, como *Das religiöse Symbol,* de 1928, por exemplo. A anterioridade não pressupõe o postulado de que o mais antigo é o mais correto, mas antes situa o encontro de Tillich com os símbolos, num período quando se discutia a superação do racionalismo kantiano, fosse pela metáfora na filosofia da vida (Nietzsche), fosse pelo desvelamento do simbólico (Freud e Cassirer), ou como faria pouco depois Jaspers por meio das *Cifras.*

Neste texto, *Das religiöse Symbol,* Tillich pontua pelo menos quatro características *(Merkmalen)* dos símbolos em geral.[244] O primeiro seria a sua condição de "impropriedade" (*Uneigentlichkeit*). Ou seja, o símbolo não tem sentido como referência a si. Sempre se "apresenta" no simbolizado. O seu significado não reside conceitualmente no próprio símbolo. A sua finalidade é fazer "emergir" do simbolizado algum sentido. Este seria o segundo atributo fundamental do símbolo: "esclarecer", tornar "presente", fazer o simbolizado "descritível" (*Anschaulichkeit*). O desconhecido, abstrato ou transcendente, é "aproximado", tornado possível ao que conhece. Isso quer dizer que o que não for "simbolizado", além da objetividade e subjetividade da razão técnica e ontológica, respectivamente, não pode ser acessível à possibilidade de compreensão e é como se fosse um "vazio" a partir do qual não é possível qualquer referência, e portanto, não tem "condição" de referido. Há um "momento", quando o símbolo "demonstra" o que

---

[242] TILLICH, Paul. *Die Überwindung des Religiolnsbregriffs in der Religionsphilosophie,* in *Main Works/Hauptwerke* 4, pág. 73.
[243] FORD, Lewis S. *The Three Strands of Tillich's Theory of Religious Symbols,* in *Journal of Religion*, XLVI, n. 1, part 2, january 1966, pág. 110.
[244] TILLICH, Paul. *Das religiöse Symbol,* in *Main Works/Hauptwerke 4,* pag. 213ss.

simboliza, e como o símbolo em si tem uma natureza de "impropriedade", o que se tem é uma conexão entre o que pergunta e o simbolizado. Isso quer dizer que a elaboração conceitual sob o impulso da razão, seja técnica ou ontológica,[245] no sentido categorial, como veremos, tem o seu "alcance" definido e limitado. A filosofia da existência, até então, chegara no máximo até esse ponto. Não deixa de ser ontologia, mas não é ontologia no sentido estrito do termo, uma vez que nesse caso a razão ontológica, sem a profundidade da razão, para Tillich, é na melhor das hipóteses apenas uma razão subjetiva.[246] A razão subjetiva não pode "alcançar" além do conceitual. Quando a razão pergunta pela revelação, diante da ameaça de desintegração da própria razão, encontra-se em sua profundidade e "ali" já não é mais possível ser conceitual, "apenas" simbólica.[247]

Ao terceiro atributo fundamental do símbolo, Paul Tillich o denomina como "densidade própria", o "poder de ser" (*Selbsmächtigkeit*). O fato de ter o atributo fundamental de "impropriedade", não quer dizer que o símbolo não tenha "algo em si". Ou seja, a "impropriedade" é o atributo do símbolo em apontar para o simbolizado. Não tendo, um conteúdo conceitual, não significa ter ausência de significado, ou inconsistência. A "consistência" do símbolo é a sua "densidade própria". Isto é, o símbolo tem o "poder de ser", tem "potência" em ser símbolo. O símbolo difere do signo porque este pode ser arbitrariamente comutado, o que não acontece com o símbolo, uma vez que "participa" do simbolizado. A *participação* é uma condição de superação de sentido. Enquanto os sinais se apresentam como um *diante-de,* o símbolo vai além disso e se dá como participação, *o ser mesmo* do simbolizado. Mais tarde, segundo Dourley, a participação teria assumido a forma de *panenteísmo.*[248]

Para Tillich, o símbolo não pode desaparecer sem que se perca o simbolizado. O que Tillich pretende, parece claro, é ao mesmo tempo não estabelecer uma dimensão conceitual e objetiva do símbolo, pois isso tornaria o simbolizado passivo de objetivação, mas também tentar afastar a ameaça do símbolo não significar coisa alguma, exatamente pela afirmação

---

[245] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I,* pp. 71-75
[246] *Ibid.,* pág. 71.
[247] *Ibid.,* pág. 93.
[248] DOURLEY, John. *Substância Católica e Princípio Protestante: Tillich e o diálogo inter-religioso,* in *Correlatio,* www.metodista.br/correlatio/num_01/a_dourl2.htm, acessado em 15 de setembro de 2006.

contrária, pois o símbolo não é "o" e nem "um" ente. Não é algo, mas não deixa de ser "algo". Não pode ser conceituado objetivamente, mas tem "densidade", que o faz singular em relação ao signo, sendo este apenas uma designação.

O quarto atributo fundamental que Tillich aponta no símbolo é a sua "reconhecibilidade" (*Anerkanntheit*). O símbolo, para Tillich, tem o seu encaixe na dimensão social, não podendo ser individualizado, é um ato social.[249] Isto é, apenas a comunidade pode criar e legitimar o símbolo, mesmo que tal comunidade represente um recorte, como por exemplo, uma comunidade confessional. Um símbolo singularizado, que é tido como símbolo para um ser humano individual, não é símbolo. Assim para Tillich o simbólico se aproxima da *teologia da cultura*, como articulou Adams. Trata-se da centralidade do discurso como construção social, dando a religião como *fundamento* da cultura. Ao superar a possibilidade de significado, e ao participar da *preocupação última*, o símbolo se torna o discurso da teologia, mas ao se dar como símbolo, na condição de possibilidade de acesso a sua estrutura, o símbolo se dá como filosofia. Mais precisamente, não seria nem a teologia, nem a filosofia, mas o teólogo e o filósofo, nas condições de existência.

Na *Dinâmica da Fé*, Tillich menciona seis características dos símbolos: a singularidade - não podem ser substituídos como acontece com os sinais; o fazer parte do que indica; o abrir a outros níveis da realidade; o abrir outras dimensões e estruturas da nossa alma, que correspondem às dimensões e estruturas da realidade; o não poder ser criado de forma arbitrária; o surgir e o desaparecer, como os seres vivos.[250]

c) Símbolos Religiosos e Manifestações Simbólicas na Cultura

Mesmo considerando a possibilidade da atualização da leitura do simbólico desde o *Das religiöse Symbol* até o *Dynamics of Faith*, de 1957, é possível compreender que Tillich tinha pelo menos dois propósitos bastante claros: o primeiro era mostrar que a mente humana, independente de qualquer relação mística-teológica, tem a superação da sua

[249] *Der symbolschaffende Akt ist ein Sozialakt, auch wenn er in einem einzelnen zuerst durchbricht.* TILLICH, Paul. *Das religiöse Symbol,* in *Main Works/Haupwerke 4,* pág. 214.
[250] TILLICH, Paul. *Dynamics of Faith,* in *Main Works/Hauptwerke 5,* pág. 250/1.

racionalidade, objetiva e ontológica, mediante o simbólico; o segundo, que decorre do primeiro, é o aparecimento do símbolo na cultura. Isto é, Tillich procura demonstrar que tais símbolos estão na *cultura*, como a bandeira de um estado.[251] Também quer dizer que o símbolo, no seu sentido genérico, fundamenta e dá validade aos símbolos religiosos.[252] Tillich compreende que os símbolos religiosos têm uma singularidade porque apontam não para um "algo" mas para que o transcendente, respondem à *pergunta ontológica* pela revelação, pelo *Ultimate Concern*. Contudo são símbolos, e como tais podem ser a leitura hermenêutica possível tanto dos dados de acesso cognitivo imediato, do que está dado, como a leitura hermenêutica do que não está dado, do que o supera em realidade e sentido. Símbolo, sob pena de redundância, é símbolo. Se há uma impropriedade, o símbolo em si torna-se sem sentido, e se o simbolizado se "deu" a conhecer pelo símbolo, a leitura se dá a partir disso. A "validação" do "conhecimento" simbólico se dá quando este é "reconhecido" pelo humano, de forma individual, mas expresso na cultura, que pergunta pela *preocupação última* em seu estado existencial e cultural, em outras palavras, como *teologia da cultura*.

A aplicação simbólica ao ser humano ou a Deus, por exemplo, acaba por se tornar, provavelmente, no tema central da *correlação*, o ser que pergunta pela *preocupação última.* Também parece claro não ser possível falar do símbolo sem o simbolizado, como diz Tillich. Contudo o nosso objetivo, no traçado da filosofia existencial que está por "detrás" do método da *correlação,* é demonstrar a dimensão existencial do discurso simbólico em Tillich, e sua impossibilidade de fuga na *cultura* e nas condições de existência, que necessariamente perguntam pela revelação.[253]

Tillich, no texto *Das Religiöse Symbol*, procura mostrar que o símbolo não é condição exclusiva de compreensão do universo religioso. Tanto a psicologia profunda (Freud), como a filosofia da vida (Nietzsche), quanto a sociologia (Marx) tiveram que recorrer ao

---

[251] TILLICH, Paul. *Das religiöse Symbol*, in *Main Works/Hauptwerke 4*, pág. 214

[252] *Diese allgemeinen Merkmale des Symbols gelten – wie die Einzelbeispiele – auch für die religiösen Symbole.* TILLICH, Paul. *Das religiöse Symbol*, in *Main Works/Hauptwerke 4*, pág. 214

[253] *But reason is not merely finite. It is true that reason, along with all things and events, is subject to the conditions of existence. It contradicts itself and is threatened with disruption and self-destruction.* […] *An adequate description of the inner conflicts of ontological reason should replace the popular religious and half-popular theological lamentations about reason as such. And it should, at the same time, force reason to acknowledge its own existential predicament out of which the quest for revelation arises.* TIILICH, Paul. *Systematic Theology I*, pág. 82/3

símbolo como possibilidade de legitimidade metodológica.[254] Entretanto nesse caso, o problema simbólico foi a tentativa de esvaziar o simbólico do símbolo, exatamente por tentar compreender o seu "conteúdo". Também é nessa resistência que Tillich é colocado como dialogando com Bultmann.[255]

Isso quer dizer que, para Tillich, o símbolo não pode ser esvaziado na totalidade da compreensão. No caso do materialismo histórico, por exemplo, que tem o símbolo como se fosse ideologia, [256] o que se busca é romper o estado de alienação, e nisto é imprescindível o desvelamento do símbolo. O mesmo é válido para o problema da consciência ou inconsciência (*unbewubt oder bewubt*). Isto é, se a ideologia é símbolo de "falsa consciência", não pode ser símbolo porque não aponta para o simbolizado. Um simbolizado não pode ser "falso" no símbolo. Se o que resta à razão é trazer o símbolo da inconsciência para a consciência, o símbolo deixa de ser símbolo, torna-se conceito. Isso faz do símbolo um "objeto" de manipulação e controle conceitual por parte da razão. Este é o problema quando se estuda a questão simbólica como o que emerge da *consciência* (Grigg), ou *inconsciência* (Dunphy). Essa leitura simbólica tira do símbolo o seu sentido de *ultimacidade*, o que teria sido o mesmo problema da psicologia profunda. Só que nesse caso, o resultado não seria a ruptura com a ideologia, evidentemente, mas o fato dos símbolos serem transformados em sublimações enérgicas, não mais que isso.[257] Tillich toma estes exemplos, mas não deixa de mencionar Cassirer e sua contribuição. [258] Para Tillich, contudo, o problema é a compreensão do mito concebido numa condição idealista da existência, como algo da intelectualidade, tirando do símbolo a sua dimensão simbólica.

Desse modo, o traçado do simbólico em Tillich tem uma aproximação do trabalho de Ricoeur, *o símbolo dá o que pensar*. A preocupação de Ricoeur, entretanto, é o ser como modo de conhecer, e não como modo de estar (Heidegger), e a ontologia é apenas um *movimento da interpretação em que percebemos o ser interpretado.*[259] Essa presença do ser

---

[254] TILLICH, Paul. *Das religiöse Symbol* in *Main Works/Hauptwerke 4*, pág. 215ss
[255] RICOEUR, Paul. *Préface* in DUNPHY, Jocelyn. *Paul TILLICH et le Symbole Religieux*, pág. 12.
[256] TILLICH, Paul. *Das religiöse Symbol*, in *Main Works/Hauptwerke 4*, pág. 215
[257] *Ibid.*, pág. 216
[258] *Ibid.*, pág. 218
[259] RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações*, pág. 20.

na interpretação abre a hermenêutica, e o simbólico passa a ser a possibilidade central do discurso, pelo seu excesso de sentido.

Ao prefaciar o trabalho de Dunphy, Ricoeur como leitor de Tillich, observa que o símbolo se abre como uma peça forjada, principia num lugar de "mistura" e se dá num lugar onde é testado. O lugar da mistura seria a filosofia da religião, e o lugar onde é testado seria o novo enfoque no mito. Com isso, segundo Ricoeur, a religião é dada como fenômeno da cultura, herança de R. Otto e W. Schelling, com a diferença que, em Tillich, o simbólico *participa* da realidade que simboliza e é *insubstituível* (*irremplaçable*).[260] Pouco adiante, sobre o realismo simbólico, Ricoeur diz que o trabalho de Dunphy foi o de compreender o simbólico de Tillich como "fronteira", como célula ou matriz da *correlação.* [261]

Tanto em Ricoeur, quanto em Tillich, há uma temática de *participação.* No primeiro o ser "participa" do simbólico a partir do discurso hermenêutico, no segundo o ser *participa* do simbólico como *teologia da cultura.* Em Heidegger a participação está contida desde sempre no ser que se dá no mundo, *In-der-Welt-sein.* É por essa razão que Tillich se preocupa em estudar a ontologia um pouco mais tarde. Primeiro desenvolveu o seu conceito de existência, que se dá como *teologia da cultura*. Mais tarde, em sua *Teologia Sistemática* e, pouco adiante em *Courage to be,* Tillich se volta para a tentativa de sistematizar a ontologia, certamente impulsionado pela analítica existencial de Heidegger, em *Sein und Zeit*. É a partir destas preocupações que provavelmente o método da *correlação* passa a ser pensado como possibilidade de estrutura de pensamento, que a partir do *simbólico* na *teologia da cultura* mantém as contradições de busca da profundidade do ser. Isto é, a *correlação* é estrutura de pensamento, mas que pergunta pela *preocupação última*, cuja mediação de busca se dá pelo simbólico, demonstrado na cultura humana, que aponta a religião como a profundidade desta mesma cultura. Também é por essa razão que a observação de Dunphy, ao apontar a *correlação* como estrutura, parece estar correta. Estaria correto também o lugar do simbólico em Tillich, como discurso estruturado no

[260] RICOEUR, Paul. *Préface* in DUNPHY, Joscelyn. *Paul Tillich et le Symbole Religieux*, pág. 12
[261] *Jocelyn Dunphy a eu la très bonne idée de choisis le symbole de la "frontière", non seulement comme un exemple du symbole parmi d'autres, mais comme la cellulle ou la matrice d'un parmi méthaphorique et discursif qui pourrait bien soutenir la relation de corrélation elle-même.* RICOEUR, Paul. *Préface* in DUNPHY, Joscelyn. *Paul Tillich et le Symbole Religieux*, pág. 13.

método. Teria faltado nele, em Dunphy, a "validação" do simbólico como elemento da racionalidade. Para ele bastava a possibilidade, como em Ricoeur, de que o ser seja um modo de conhecer.

A religião, que se manifesta como resposta ao ser que pergunta pela revelação, é existencial, portanto *teologia da cultura.* Segundo Higuet:

> *Na época, Tillich definia a religião e a cultura no contexto de uma filosofia do sentido. Este é composto por dois elementos : o conteúdo ou teor do sentido (*Sinngehalt*) e a forma do sentido (*Sinnform*). A religião surge como a orientação para o conteúdo incondicionado do sentido – ao qual, às vezes, damos também o nome de Deus, e que se exprime nas formas condicionadas produzidas pela cultura. Contudo, a essência da religião permanece oculta atrás das aparências fenomenais e das expressões concretas. O conteúdo incondicionado manifesta a sua presença ao atravessar e quebrar as formas, de modo paradoxal.*[262]

A resposta, por conseguinte, se dá mediante os símbolos, que ao mesmo tempo "estão" na cultura, mas a excedem em sentido. O símbolo se distancia dos sinais, em razão da sua reserva de sentido. Isto é, Heidegger está focado no ser como modo de estar, e não poderia "transferir" para o símbolo a possibilidade de um sentido que estivesse para além do próprio símbolo, já que o sentido "está" no ser e não no símbolo. O que resta, em Heidegger, é o *ser-no-mundo* mediado pelos sinais. Tillich procura demonstrar que é possível uma ontologia mediada pelo simbólico, sem que isso se dê como retorno, seja à metafísica, seja ao racionalismo kantiano. Deve-se ter em mente que a religião, para Tillich, sob a ótica do *Ultimate Concern*, dá à cultura a dimensão de profundidade.

O nosso próximo passo será o de refletir um pouco mais apropriadamente sobre o significado de ontologia em Tillich. Como o nosso trabalho tem seguido o caminho inverso, começando com a *teologia da cultura* e o *simbólico*, para depois ser construído o sistema no qual o conteúdo do simbólico possa ser contido, a *correlação*, a pergunta que ainda se faz é sobre o "lugar" onde os símbolos são forjados, conforme a metáfora de Ricoeur.

---

[262] HIGUET, Etienne. *A Teologia "Apologética" da cultura de Paul Tillich: profundidade e superfície na busca do sentido,* in *Correlatio*, http://www.metodista.br/correlatio/num_08/etienne2.php, acessado em 20 de novembro de 2006.

Precisamos compreender como o símbolo se dá na condição, tanto epistemológica, quanto ontológica, como filosofia e teologia, cultura e religião.

2. EPISTEMOLOGIA E ONTOLOGIA: O SIMBÓLICO COMO DISCURSO DA RACIONALIDADE ONTOLÓGICA

a) Epistemologia e Racionalidade Ontológica

De certo modo, as questões ontológicas apontadas na Teologia Sistemática, têm como ponto de inflexão a sistematização de *Sein und Zeit.* Jaspers tentara expressamente negar a ontologia[263], e acabou por criar mecanismos do discurso teológico aplicado à filosofia, como a fé filosófica, por exemplo[264]. Elaborou uma forma de compreensão mediada pela *cifra*[265], uma espécie de redução da unidade a ser decifrada pela fé filosófica, e praticamente recuperou a metafísica com o *uno abrangente.*[266] Sua obra principal de 1932, mostrou-se tardia tanto às elaborações da analítica existencial de Heidegger, quanto à percepção da condição existencial expressa por meio da teologia da cultura de Tillich, tema da conferência de 1919[267], que, por sua vez, tornou-se central na leitura da já mencionada obra de J. Luther Adams. Enquanto Tillich procurava elaborar os parâmetros de uma manifestação existencial por meio da cultura, Heidegger fez a análise da existência pela ontologia. A Teologia Sistemática de Tillich, obra posterior, retoma o discurso apologético da teologia, possibilitando a passagem da *teologia da cultura* para a *correlação,* e desta para a *filosofia da vida,* na última parte. A *correlação* assim pode ser apontada como o método que procura sistematizar uma ontologia, que se manifesta nas condições de existência, e que pode ser observada na cultura. O meio desta manifestação é o simbólico. Ao invés da análise da estrutura do ser, como faria Heidegger, o modo de se entender a ontologia, pela existência, é a (in) compreensão do simbólico, que aponta para a *preocupação última.* De certo modo Tillich, influenciado profundamente pela filosofia da vida, tratou da existência como *teologia da cultura* desde a suas primeiras análises,

---

[263] JASPERS, Karl. *Filosofia da Existência,* pág. 26-28
[264] JASPERS, Karl. *La Fe Filosófica ante la Revelación,* pp. 36-42
[265] JASPERS, Karl. *Filosofia I,* pp. 495ss.; *La Fe Filosofia ante la Revelación,* pp. 143ss.
[266] JASPERS, Karl. *Filosofia da Existência,* pp. 21ss.
[267] TILLICH, Paul. *Über die Idee einer Theologie der Kultur,* in *Main Works/Hauptwerke 2,* pp. 69ss.

retornando ao tema até mesmo no terceiro volume de sua *Sistemática*, conferindo à vida a condição de ambigüidade.

Para Tillich, à rigor, o importante não é a teologia ou a filosofia como campos estáticos, existe o teólogo e o filósofo que fazem a pergunta mediante as condições de existência. A existência, e por conseguinte a pergunta ontológica, só é possível a um ser que seja ente, como o *Dasein* em Heidegger. Isso não quer dizer um retorno à metafísica, na qual é possível emergir a pergunta, mas cuja resposta já está contida, e não vai além de um juízo categórico sintético, como compreendeu Kant ser a metafísica.[268] Este teria sido o avanço de Heidegger em relação a Kant, tendo a existência como ponto de partida do ser que pergunta. A pergunta se dá com a existência, com o ser, não pelo postulado da razão pura. Na metafísica o ser é transformado em ente, para a partir dele ser possível um significado, exatamente porque se busca o conceito limite sobre o que é o ser. Não é possível pensar o ser, sem que o ser se dê como um ente. Esse foi o caminho traçado pela metafísica, e é por isso que Heidegger abandona a tentativa de definição do ser.[269] Em outras palavras, ou parte-se de Heidegger em que a existência é ontologia, e o que pode ser dado como ente é o *Dasein*, ou retorna-se à condição de se dar ao ser como ente, como fizera a metafísica. Ao assumir essa condição o conceito se desloca do ente por sobre a existência, e adquire uma pergunta própria pelo conteúdo, não pelo sentido (Heidegger), nem pelo *Ultimate Concern* (Tillich), porque este já é dado desde sempre. A metafísica, nesse caso, negaria a possibilidade da pergunta ontológica. A pergunta ontológica é *do ser*, se o ser é conceito, a pergunta é pelo conceito mais geral e anterior possível. Ao não ser movida pela pergunta ontológica, e por conseguinte pela indefinição do ser, a metafísica se "contrapõe" à ontologia. Levantar a hipótese de que em Tillich o ser é um ente, é o mesmo que tentar afirmar a sua não superação à metafísica. Ao dar ao ser um conteúdo conceitual, perde-se toda a sua tentativa de fixar o centro de se poder dizer o discurso, que é o *simbólico.* Só na condição de existência pode-se perguntar pelo *Ultimate Concern*, e isso não é retornar à

[268] KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura, Introdução A* V, 3.
[269] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*,§ 1, 2.

consolidação do ser, como ente, que seria o resultado da pergunta, mas o voltar-se para a pergunta mesmo. A pergunta só é possível sob as condições de existência.[270]

Na introdução de sua Teologia Sistemática, quando apresenta o método da *correlação,* temos a impressão de que Tillich coloca o seu método como se fosse apenas para a compreensão da teologia sistemática.[271] De fato, é para a compreensão da teologia sistemática, mas não é exclusivamente um método teológico, é também filosófico. Pouco adiante diz que há uma interdependência mútua entre as perguntas existenciais e as respostas teológicas.[272] O "existencial" nada mais é que filosofia da existência, que permite a pergunta ontológica. Isso quer dizer que o elemento "existencial" é o momento da reconciliação, entre o que seria ideal e o existencial, como tarefa da filosofia. Isto é, ao mesmo tempo reafirma o existencial, mas também aponta para o que está além das estruturas do pensamento. Diz Tillich:

> *Se existência é ser essencial, a razão é real e a realidade racional. Então: "A tarefa da filosofia é compreender o que é; para que é, é Razão... Se a filosofia concebe uma palavra na forma como deveria ser, o mundo para ela passa então a ser prontamente como realizado (...). A tarefa da filosofia não é a de esboçar o mundo ideal. Pelo contrário, nós devemos dizer: a tarefa da filosofia é a "reconciliação com a realidade".*[273]

Mesmo que compreendida como teologia existencial, seria um afastamento do seu sentido de *teologia da cultura.* O propósito de Tillich foi o de demonstrar a religião como profundidade da cultura, como já visto. Tillich afirma que a *correlação*, no que diz respeito ao conhecimento religioso, é a correspondência entre os simbolos religiosos e o que é simbolizado por eles. [274] Noutras palavras, conhecimento e símbolo. Ou seja, as respostas às

---

[270] *Therefore, the quest for a reunion of what is always split in time and space arises <u>out</u> of reason and not in opposition to reason. This quest is the quest for revelation.* TILLICH, Paul. *Systematic Theology I,* pág. 85.
[271] *Ibid.*, pág. 59.
[272] *The method of correlation explains the contents of the Christian Faith through existential questions and theological answers in mutual interdependence.* TILLICH, Paul. *Systematic Theology I,* pág. 60.
[273] *If existence is essential being, reason is real and reality is ra tional. And therefore: 'It is the task of philosophy to understand what is; for what is, is Reason… If philosophy builds a world as it ought to be, such a world can indeed be realized (…). The task of philosophy is 'the reconciliation with reality'.* TILLICH, Paul. *Existential Philosophy,* in *Main Works/Hauptwerke 1,* pág. 358.
[274] *There is a correlation in the sense of correspondence between religious symbols and that which is symbolized by them.* TILLICH, Paul. *Systematic Theology I,* pág. 60

perguntas existenciais são "dadas" pelos símbolos, nas condições de existência.[275] Isso quer dizer que as perguntas e as respostas tanto "satisfazem" a existência, ou a razão, sob a perspectiva ontológica, quanto o pelo quê se pergunta, que se manifesta no símbolo.

A filosofia pergunta, a teologia responde. A filosofia, como existência faz a pergunta inevitável por ser ontológica, a profundidade responde pelo (in)significado do simbólico, que dá ao ser a condição de (in)compreensão da *preocupação última,* do *ser-em-si.*

A questão da pergunta ontológica é o primeiro tema da primeira parte da sua Teologia Sistemática. O subtítulo é a *Razão e a pergunta pela Revelação.*[276] Que "razão"? Que "revelação"? Como se dá a pergunta ontológica? Que tipo de "racionalidade" é possível ser encontrada na pergunta ontológica? Em que sentido o problema simbólico pode ser aproximado destas questões? Como superar a dimensão entitativa numa racionalidade conceitual? O *Dasein* pode perguntar pela profundidade, como sentido, ou apenas do sentido pelo sentido?

Em princípio Tillich apresenta dois conceitos de razão,[277] que acabam se tornando (quase) três[278]: *razão ontológica*, *razão objetiva* e a *razão essencial,* ou a *profundidade da razão* (*the depth of reason*). Por ontológica Tillich compreende a razão que se coloca diante do mundo, e a interpreta a partir da subjetividade. Tal razão compreende e estrutura a realidade.[279] Por outro lado a razão objetiva é a "demonstração" da realidade que se apresenta para a leitura da razão subjetiva.[280] Para Tillich a questão não é encontrar qual é a "melhor" razão, mas antes considerar a natureza e a forma de se pensar o mundo, e nesse caso, tanto uma como a outra são parte integrante do conhecimento humano. O cientista vê o mundo de um jeito, o legislador de outro, [281] o filósofo de um jeito, o teólogo de outro[282] e assim por diante. Ou seja, o problema da razão está no fato de não ter sido, de certo

[275] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I,* pág. 60.
[276] *Reason and the quest for Revelation.* TILLICH, Paul. *Systematic Theology I,* pág. 71ss
[277] *Ibid.,* pág. 71.
[278] *Ibid.,* pág. 72.
[279] *Ibid.,* pág. 72.
[280] *Ibid.,* pág. 72.
[281] *Iibid.,* pág. 77.
[282] *Ibid.,* pág. 22.

modo, superada na dimensão conceitual de quem estrutura a realidade, ou da realidade que se "apresenta" para ser compreendida. Esse teria sido o limite do *ser-no-mundo* de Heidegger.

De qualquer modo, segundo Tillich, a pergunta ontológica não está na razão ontológica, subjetiva, nem na razão objetiva. É nesse caso que Tillich emprega um "terceiro tipo de razão", a razão essencial, ou a profundidade da razão. Precisamos tomar cuidado em não tornar esta razão, de fato, como uma síntese conceitual em uma "outra razão". Não é necessário dizer que Tillich não pretendia uma leitura de uma terceira razão como se fosse parte destacada da subjetiva e da objetiva. Também não tinha por interesse estabelecer a profundidade da razão como dialética. Primeiro porque não seria um resultado conceitual, pois a própria profundidade da razão não pode ser compreendida como um "lugar", à semelhança de Kant, onde "residem" os juízos categóricos[283]. Se fizesse isso, Tillich só estaria repetindo Kant, tornando-o possivelmente mais "abstrato", só que não mais que isso. Por outro lado também, a razão essencial, ou profundidade da razão, não é um "resultado", como síntese, como se fosse algo "para frente". Se fosse síntese, novamente, seria conceitual, pois de dois "tipos" de razão que têm como fundamento da busca da compreensão categorial, o resultado só poderia estar "mais perto" de uma síntese conceitual. Esse teria sido o resultado e limite do trabalho de Heidegger. Na verdade, quase podemos imaginar um triângulo de cabeça para baixo. Não é um completo triângulo, pois num dado momento é como se os catetos só pudessem ser "desenhados" por meio de uma sombra. De repente os catetos parecem que não têm fim, terminam, sem terminar, se encontrando numa espécie de virtualidade. A expressão "encontrar" é conceitual e não serve para apontar para o que se "esconde" pelo simbólico. A questão é que a profundidade da razão não pode ser encontrada, mas "está lá". Não há como ser "alcançada" conceitualmente, e "profundidade", nesse caso, também é simbólica. Tillich diz que a profundidade da razão expressa algo que não é a razão, mas que a precede, e ao mesmo tempo nela, na razão, se manifesta.[284] O lugar de "aparição" da profundidade da razão, é "na" própria razão. Ou seja, quando se "dá conta" da profundidade, já não é profundidade,

---

[283] KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, Introdução *B*,III, A5,B9.
[284] *The depth of reason is the expression of something that is not reason but which precedes reason and is manifest through it.* TILLICH, Paul. *Systematic Theology I* , pág. 79.

mas é a própria razão. É claro que "preceder" ou ser "anterior" também tem um caráter simbólico em Tillich, uma vez que não se trata de "localização" conceitual. A necessária "aparição" poderia assemelhar-se ao *Dasein* de Heidegger. Isto é, para se chegar ao ser, é necessário dar-se de encontro com *Dasein,* o ser que está lançado. Ao tomar "ciência" do ser, não é o ser propriamente dito, mas é o ser que é dado, o *Dasein.* Do mesmo modo, ao tomar-se conta da profundidade da razão, não é a profundidade da razão com a qual se depara, mas é a razão que é dada como "aí". A profundidade da razão é um encontrar-se, necessariamente, com a razão que é dada, subjetiva ou objetiva.

Tillich diz que "lá" poderia residir o ser chamado de "substância", com a contradição entre o fundamento estático e o movimento. Poderia ser o *ser-em-si,* mas que só "aparece" no *logos* do ser, como algo cujo sentido já se busca, mas já não é mais na profundidade da razão. Poderia ainda ser chamado de "fundamento" ou "abismo", o primeiro "aparecendo" em toda e qualquer "manifestação" racional, e o segundo como ilimitado. Uma outra expressão interessante de Tillich seria de chamar a profundidade da razão como "potencialidade infinita do ser e sentido". Ainda, numa expressão quase poética, a profundidade da razão seria "onde" se derrama, se transformam e se atualizam as estruturas racionais da mente e da realidade.[285] Não pode ser um triângulo, numa dialética clássica, porque é um para "baixo" sem limite e que se "volta" para ser lido pela razão. Também não é conceitual porque "lá" não tem nada que possa ser compreendido, senão pelo simbólico, mas apenas como possibilidade de "acesso". E também não é um triângulo pois aponta para o que não pode ser compreendido, e não há condição de se pensar que de fato as contradições acabassem se encontrando em "(des)acordo", e são "suportadas" diante da ameaça da falta de sentido. Nesse caso está-se diante do ser, que na sua profundidade busca pelo *Ultimate Concern,* sem que isso se traduza em elementos conceituais, seja da unidade metafísica dada anteriormente, porque não é isso, seja mediante a racionalidade categorial, porque também não é conceito ou razão pura. Trata-se da profundidade de ser, sem que o excesso de sentido se traduza numa linguagem "mística", como ruptura científica-racional.

[285] *which pours into the rational structures of mind and reality, actualizing and transforming them.* TILLICH, Paul. *Systematic Theology I,* pág. 78.

Isso porque não é um outro tipo de razão, e portanto não tem lugar próprio, pois este lugar é a profundidade do ser, que também não exige que o ser se torne um ente.

b) Racionalidade e Profundidade Ontológica

A elaboração de uma racionalidade, que esteja além da razão, é fundamental para o pensamento de Tillich. Heidegger fez a passagem direta da ontologia à epistemologia, concebendo apenas a possibilidade de busca de sentido do ser. Qualquer possibilidade de conteúdo na compreensão, ocasionaria o debate sobre a condição entitativa do ser. Essa seria a herança católica de Heidegger.[286] Contudo, o problema da crise protestante, já vislumbrava um outro caminho, como uma tentativa de busca do in-significado desde Schleiermacher. Para Heidegger, só resta um superar o conceito pelo viés da existência, qualquer coisa além disso seria apenas um ato de fé, só que *o filósofo não crê.*[287] Uma filosofia sem um conteúdo conceitual parecia insustentável para Heidegger. Tillich encontra um "lugar" para um in-conceito, sem que isso se traduza na perda da condição filosófica do método. Na razão essencial em Tillich estão os elementos da profundidade não conceitual, como a *preocupação última*, ou *o que é sem ambigüidade* e ainda a *teonomia*, por exemplo. A falta de compreensão da natureza desta racionalidade em Tillich acarreta uma incompreensão de algumas elaborações fundamentais de seu pensamento. Pode-se pensar, por exemplo, que a *preocupação última* estaria "à frente", uma espécie de síntese. Essa conclusão é quase inevitável quando se compreende a *correlação* como dialética, no sentido hegeliano. Contudo, o problema da *preocupação última*, é do ser. A *preocupação última* aparece na cultura, nas artes e na literatura, por exemplo, como profundidade do ser, como pergunta por esta profundidade, e pergunta ontológica, portanto do ser. É a pergunta inevitável. Assim, enquanto Heidegger fixa a questão da pergunta como a que emerge em busca de um sentido, o sentido também pode ser compreendido como tendo sido a superação da falta de sentido. Se ainda, a questão fundamental é a falta de sentido, em razão das circunstâncias históricas, já que Tillich compreendeu que todo filósofo está

[286] MACDOWELL, João Augusto A. Amazonas. *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, pp. 5-10.
[287] HEIDEGGER, Martin. *El conceito de tiempo*. Conferência pronunciada na Sociedade Teológica de Marburgo, julho de 1924.

irremediavelmente envolvido pelo seu tempo, a pergunta pelo sentido é a pergunta pela vida sem ambigüidade, é a pergunta pelo sentido que não se encontra apenas no tempo, pois o tempo é o lugar da manifestação da cultura. A pergunta pelo sentido de Heidegger seria símbolo de uma pergunta pelo *Ultimate Concern,* e o *Zeit* teria sido o momento do *kairós,* como ação ontológica em busca de significado.

Nessa direção a afirmação de que para Tillich o ser é um ente, ao contrário de Heidegger, [288] precisa ser analisada com cuidado. A tentativa de estabelecer parâmetros exegéticos no discurso de Tillich, tem os seus limites exatamente por conta do simbólico. Adiante teremos a oportunidade de analisar melhor a questão da possibilidade de se falar do ser como símbolo em Tillich. Por ora basta pensarmos que tanto em Heidegger, quanto em Tillich, não há pergunta sem as condições de existência. Heidegger concebe a *estrutura* da existência, por meio do *Dasein* como possibilidade da pergunta pelo sentido do ser, enquanto que para Tillich, a condição da existência é dada mediante a *teologia da cultura*, e as perguntas implícitas no ser pela *preocupação última.* A pergunta pelo ser, em Heidegger, torna-se uma impossibilidade, pelo fato do ser não poder ser conceituado. A pergunta pelo ser em Tillich, é pergunta pelo *ser-em-si*, pelo *Ultimate Concern,* que também não pode ser conceituado. Ao perguntar diretamente a respeito do ser, Heidegger encontrou o caminho da hermenêutica do sentido, do sentido do ser, o que dá a condição e privilégio sobre o modo de conhecer, que resulta no ser como modo de estar. Ao perguntar pelo *ser-em-si*, em Tillich, o ser não se volta para si, e tem uma natureza ontológica porque é o ser que pergunta nas condições de existência, e que também pergunta pelo ser, só que a pergunta, como qualquer pergunta, mesmo existencial, tem a sua racionalidade própria, que é do ser, na profundidade do ser. A profundidade do ser pergunta (filosofia), pela profundidade da cultura (existência), cuja resposta em profundidade é dada nessa cultura por meio do simbólico (religião). Só o teólogo pode fazer esta pergunta. Em outras palavras, Heidegger não concebe a profundidade do ser como (in)significado do ser, pois ainda pensando o ser metafisicamente, concebe a impossibilidade de acesso ao seu "conteúdo", e o que resta é o ser lançado, e sua relação com o mundo não vai além dos *sinais*. Para Tillich é possível a

[288] MARASCHIN, Jaci. *A linguagem ontológico-existencialista de Tillich,* in *Paul Tillich trinta anos depois,* pág. 74/5.

penetração no conteúdo, sem conteúdo, do ser. Não esvazia o *logos* do *ontos,* mas dá primazia ao *ontos* como sentido, não em busca do *logos* que se perdera, mas ao próprio *ontos* em profundidade. Só pelo fato desta busca, está-se diante da profundidade do ser. Ao deparar-se com o ser dado, ao *Dasein* de Heidegger, só restava perguntar pelo sentido do ser, que se apresenta com o *estar à mão*. Tillich, sem dar ao ser a condição de ente, pergunta pela sua profundidade, e desta profundidade emerge mais do que algo que "esteja à mão", mas exatamente o contrário, o *Ultimate Concern,* na profundidade da razão, o ser humano dado no limite das condições de existência. É ser, mas não metafísico, não é conceituado, mas se dá em existência, e só é possível falar do humano a partir disso.

O problema a ser levantado agora seria exatamente este: a questão do "acesso" à razão profunda. Já vimos que a "profundidade da razão" não tem um *lócus* definido, se o tivesse seria uma razão ao lado de outras. Ela se manifesta na razão, nas condições de existência. Isso não contradiz Heidegger no privilégio do ser. A razão se dá com a existência. Entretanto, a razão nas condições de existência se dá mediante a objetividade conceitual e categorial do 'aí', e qualquer "busca" desta natureza torna o "acesso" à razão essencial uma impossibilidade. Se isso assim fosse, a razão essencial seria um artifício "separado", "abismal" da própria razão e não haveria sentido em se falar sobre ela. É a partir disso que podemos compreender a dimensão do simbólico em Tillich. E é também por essa razão que a profundidade da pergunta ontológica da *preocupação última* adquire o (in)significado, pelo viés do símbolo. O símbolo é a hermenêutica do "acesso" à razão profunda, como discurso estruturado pela *correlação.*

Tillich procura mostrar isso a partir da tentativa de "dissimulação" da razão existencial em superar o seu estado de objetividade mediante o mito e o culto.[289] Se na razão essencial há transparência em relação à sua profundidade, o mito e o culto, nas condições de existência, a torna opaca. O Iluminismo e o Racionalismo, estabeleceram exatamente o contrário: uma leitura da natureza essencial da razão como se fosse um prejuízo à razão objetiva, ao passo que é a razão essencial que se torna transparente nos atos e processos de sua profundidade.

[289] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I*, pág. 80.

[290] Aparentemente poderíamos supor que Tillich estaria apontando o mito e o culto como formas de "conhecimento" da profundidade da razão. Por um lado sim, pelo outro não. Depende o que significam mito e culto. Se mito e culto são tidos como reinos da razão junto a outros, são opacos, tornaram-se insuficientes, não apontam para além e podem ser compreendidos como "irracionais", justamente por se transformarem em uma tentativa de racionalizar o que não pode ser racionalizado. Mito e culto, no universo da razão propriamente dita, não têm sentido. Se por outro lado forem símbolos, serão transparentes na razão essencial porque estariam resguardados da própria razão, que não pode alterar-lhes o sentido. Como símbolos, preservam a sua condição filosófica existencial, a partir do 'aí', e justamente por serem símbolos oferecem à existência uma "fuga" filosófica, e se dão como teológicos.[291]

Para Tillich a incompreensão do *Ultimate Concern* do ser humano se dá quando tal *preocupação última* é "retirada" e deixa de "estar" na profundidade da razão, tornando-se uma leitura a ser discutida conceitualmente em relação aos outros conceitos, portanto perde o caráter de *ultimacidade*. A *ultimacidade* está na impossibilidade de categorização, mas que se tem como aproximação hermenêutica exclusivamente pelos símbolos. É exatamente na condição de *ultimacidade* que a razão, segundo Tillich, pergunta pela revelação.[292] A pergunta é pela "demonstração" do profundo, do que não pode ser apontado como estando "ao lado" de outros. Isso porque a mente é finita, compreendida desde Kant.[293] O que Tillich tenta mostrar é que a razão sob as condições de existência, pergunta pelo que não "pode" ser alcançado por ela. Ao perguntar sobre um "conteúdo" do qual a razão, nas condições de existência não dá conta, seria o mesmo que negar a razão. Essa seria a ameaça à razão. É a ameaça de "desintegração", rompimento, "vocação" a uma limitação às condições da existência, "quebra" com a incompreensão da essência. Só que a ultimacidade da preocupação, apontada pela filosofia da existência na abertura do ser, não pode ser afastada sob pena do ser perder o sentido. A ameaça "retorna", e a pergunta pela

[290] *Enlightenment and rationalism confuse the essential nature of reason with predicament of reason existence. Essentially reason is transparent toward its depth in each of its acts and processes.* TILLICH, Paul. *Systematic Theology I*, pág. 80.
[291] *Ibid*., pág. 81.
[292] *Ibid*., pág. 80.
[293] *Ibid*., pág. 82.

preocupação última que parecia estar resolvida "aparece" outra vez, sem conceito, sem elaboração, sem "resposta", mas "está lá". Tillich diz que: *Sob as condições de existência, os elementos estruturais da razão se movimentam um contra o outro. Embora nunca completamente separados, eles caem em auto-conflitos destrutivos que não podem ser resolvidos com base na razão real.*[294] Tal estrutura só pode ser compreendida pela *correlação.* A "razão real" precisa destruir um deles. Entre o *logos* e o *ontos,* Heidegger praticamente precisou destruir um deles, ou simplesmente abdicou da possibilidade de compreensão do ser. Tillich, para preservar o *ontos,* e tentar penetrar na sua profundidade, concebeu-o como símbolo, cuja profundidade é o *ser-em-si. Deus* é símbolo de Deus, e o *Ultimate Concern* só pode ser referido como símbolo,[295] portanto *teós,* ou *teonomia.*

c) A Pergunta Ontológica como Pergunta pela Revelação

Tillich é muito claro em apontar três situações de polaridade da ameaça auto-destrutiva da razão em condições de existência, que fazem "emergir" a pergunta pela revelação, ou a pergunta ontológica. A questão, para Tillich é a *correlação* entre a razão atualizada, existencial, e a revelação.[296] A tradução para a língua portuguesa de *actual reason,* por razão efetiva na última tradução,[297] praticamente esvaziou o sentido existencial da razão. A atualização, em Tillich, é um termo próprio que indica o "momento" de incidência da existência e ação, o *kairós,* donde emerge a pergunta ontológica. Não é efetiva, no sentido de gerar um efeito de resultado, mas é existencial, sob as condições da ambigüidade da vida.

A primeira contradição, entre a *razão atual* e a *pergunta pela revelação,* é a polaridade das relações estruturais da razão, se autônoma ou heterônoma, que só pode ser "respondida" simbolicamente pela *teonomia*. Teonomia não significa "lei de Deus", porque seria uma

---

[294] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I,* pág. 83. – nossa tradução
[295] CARVALHAES, Cláudio. *Uma crítica das teologias pós-modernas à teologia ontológica de Paul Tillich,* in *Correlatio,* http://www.metodista.br/correlatio/num_03/a_carval.htm, acessado em 25 de setembro de 2006.
[296] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I,* pág. 83.
[297] TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática,* pág. 143, 5ª. edição revista, 2005.

heteronomia.[298] Deus é símbolo, e a teonomia é a pergunta "necessária" pelo *ser-em-si*, pelo mistério. Por um lado a *autonomia* tem a profundidade existencial da pergunta ontológica em afirmar o sentido do ser em liberdade diante do mundo. Por outro lado a *heteronomia*, que também é razão e não a negação dela, seria a imposição do sentido ao ser dado pelo mundo. Isso quer dizer que se o ser construir o mundo, o próprio ser perde o sentido, pois pode dar ao mundo o sentido que "desejar". O ser permaneceria na condição de ensimesmamento, criando a realidade para a qual não sai e não se abre, acabando por impor um sentido que não é sentido, que também deixa de ser sentido ao ser "construído" artificialmente. Por outro lado se o mundo constrói o ser, este é destruído, perde a sua condição de ser e liberdade. Para Tillich essa é a ameaça estrutural da razão, cuja *correlação* só encontra "solução" na pergunta pela revelação na profundidade da razão. A "resposta" é simbólica e emerge da *preocupação última*, a que Tillich chama de *teonomia*. Heidegger encontrara o mesmo problema, ou seja, a condição do *In-der-Welt-sein*, só se daria como independência do ser como sentido. O ser, que antecipadamente, conceitua o mundo, impõe ao mundo um sentido, se for o contrário, o ser perde o sentido. Entre a autonomia e a heteronomia de Heidegger encontra-se a existência, numa relação de não ruptura, nem do ser em relação ao mundo (autonomia), nem do mundo em relação ao ser (heteronomia), porque não é uma questão de compreensão de conteúdo, como se o tal fora dado antes, mas de compreensão do ser diante do mundo, mais precisamente, de hermenêutica ontológica. Para Tillich, então, ao que parece, Heidegger estaria correto em negar tanto a autonomia como a heteronomia, tendo a hermenêutica como pergunta pelo sentido. O problema central é que é possível ir além do sentido, sem que este se perca, e sem que se dê como conteúdo. Em outras palavras, a filosofia existencial não poderia perguntar para além da hermenêutica, porque busca a estrutura do sentido, agora o ser em condições de existência se dá como hermenêutica na *cultura*, e não necessita estar limitado à objetividade dos sinais, por mais ontológicos que estes possam ser considerados quando se dão ao ser. A *cultura*, para Tillich manifesta mais do que isso, em condições de existência, e esta aponta para o simbólico. O simbólico que responderia à questão da autonomia (racionalismo) e heteronomia (metafísica), poderia ser entendido como

[298] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I*, pág. 85.

teonomia. A teonomia só é possível como pergunta pela "revelação",[299] não é uma síntese como se pudesse desvelar o seu conteúdo, porque não tem conteúdo, por não ter "existência", trata-se da *preocupação última.*

O símbolo *teonomia* não pode ser compreendido como se fosse uma outra razão a mais, no resultado da condição do *In-der-Welt-sein* de Heidegger. A teonomia não tem um lugar próprio, porque não é um conceito categorial, é um símbolo da profundidade da razão. A *correlação* suporta uma dialética que não se traduz num resultado, mas é a própria contradição "projetada" da razão como superação da ameaça da razão, que também não é superação, pois não é resultado. É o "campo" simbólico do conflito. Por isso é *razão essencial* ou *profundidade da razão,* expressões sinônimas utilizadas por Tillich.

A segunda situação de polaridade apontada por Tillich, na razão, é a relação do absolutismo contra o relativismo, que se traduz pela necessária condição estática e, ao mesmo tempo, atualização da própria razão. A condição estática impede a desintegração da razão diante da vida, e a condição dinâmica situa a razão no movimento da vida.[300] Por absolutismo, ou polaridade estática, tanto faz ser esta pautada pela tradição ou pela revolução, porque ambos aspiram pela ocupação absoluta da razão: *Isso mostra dois tipos de absolutismos, que não são exclusivos, pois produzem um ao outro.*[301] Um e outro tentam se excluir, mas não podem, pois num dado momento, se o absolutismo da revolução se impor, se "consolida" na tradição e cria o seu oposto. Por essa razão Tillich diz que um supõe o outro. A condição dinâmica, que atualiza a razão, para Tillich corresponde ao absolutismo de tradição e de revolução do elemento da razão estática, respectivamente relativismo positivista ou cínico. O positivista, para Tillich, assume o que está dado sem a aplicação dos critérios absolutos.[302] Por negar e se opor ao absoluto, o relativismo positivista se torna relativo e cativo de seu tempo, de uma época, da existência e não consegue superar o sentido de "grupo". Diz Tillich: *Mais importante do que todos estes, é o positivismo filosófico. Desde a época de David Hume, quando ele acabou por desenvolver novas*

[299] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I,* pág. 85
[300] *Ibid*., pág. 86.
[301] *This shows that the two types of absolutism are not exclusive; they elicit each other.* TILLICH, Paul. *Systematic Theology I*, pág. 87.
[302] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I*, pág. 87.

direções e substituiu os critérios absolutos de reinos vitalícios por testes pragmáticos. A verdade é relativa em relação a um grupo, em uma determinada situação concreta, ou a uma alienação existencial. Tillich não consegue evitar de concluir: *Neste sentido o existencialismo, em sua forma mais recente, concorda com o principio do relativismo pragmático e com as várias formas da Lebensphilosophie ("filosofia da vida") européia em um grau surpreendente.*[303] Isso porque o *existencialismo* se dá na *cultura*, como demonstração da pergunta pelo sentido, mais precisamente pela vida sem ambigüidade, ou ainda pela *preocupação última.* Estas perguntas estão presentes nos filósofos existencialistas, mesmo que eles não estejam conscientes disso.

Também não é possível deixar de pontuar que Tillich aqui está tentando mostrar que uma filosofia da existência não pode ser apenas existencial, no sentido estrito do termo, porque uma razão existencial é limitada a uma condição positiva da existência, e não consegue superar o seu próprio tempo e a realidade da vida. Sem dúvida é uma atualização, mas uma atualização da razão que se desloca do ser, porque perde a sua condição de "ligação" com a tradição e a cultura. Em outras palavras, serve para um momento, mas não mais que isso. No caso, a razão se desintegra do seu absoluto. Uma filosofia da existência necessita suportar a superação da própria existência, senão não tem "lugar" próprio e passa a ser a referência de si mesma. Esta teria sido uma das dificuldades de Heidegger, em *Sein und Zeit.* Heidegger, provavelmente numa perspectiva por demais "científica" em conceber a analítica como se dela não participasse e fosse possível dar ao ser uma condição teórica que afastasse as contradições, teria retirado desta existência exatamente a *ambigüidade da vida.* É também por essa razão que a fórmula *In-der-Welt-sein* de Heidegger, torna-se o *self-world* de Tillich. O *Dasein,* vazio do eu, não possui contradições, mas uma única direção e sentido. Só que também não tem profundidade, é apenas pergunta. Ou seja, Heidegger pela sua tradição metafísica precisava colocar alguma coisa antes da outra, numa linha. Ou há o ser, ou há a razão. A razão seria responsável por dar ao ser a condição de ente, pois a razão só pode conceber conceitos. Não há *correlação* em Heidegger, apenas uma dialética de opostos absolutos, o ser diante do mundo, e cada qual se constrói, razoavelmente de forma

[303] *In this respect the recent forms of existentialism agree with the principles of pragmatic relativism and with some forms of the European Lebensphilosophie ('philosophy of life') to surprising degree.* TILLICH, Paul. *Systematic Theology I*, pág. 88.

independente, para que possam ter sentido. Em Tillich as contradições não são apenas suportadas, formam o elemento central de seu sistema, como apontou Ricoeur.[304] As contradições são apresentadas como possibilidade da profundidade, sem que necessitem ser resolvidas, pois não são "reinos" uns ao lado de outros, como de certo modo imposto por um conhecimento controlador.[305] Daí a *teologia da cultura,* o lugar das contradições. Daí também a *correlação* o método das contradições de elementos não absolutos, nem estáticos, que podem perguntar pela profundidade, sem que os elementos em contradição se transformem em uma outra "coisa", resolvida como síntese. A síntese seria o fim, a "morte" da pergunta.

Criticismo é o símbolo que Tillich utiliza como "suporte" da razão essencial na *correlação* entre o absolutismo e o relativismo, um conceito retomado a partir de Kant, mas num olhar em perspectiva. Se de certa forma o relativismo é uma razão "para fora", pois "situa" o sentido na atualização da vida, cabe à razão estática, absoluta, "esvaziar" o seu conteúdo, de tradição e revolução, reduzindo-o à "forma pura". O "esvaziamento" é a necessidade diante da ameaça absolutista, que desintegra a razão em meio à vida, e perde a sua condição de existência. De certo modo supera a existência, ou o "momento dado", ou o que é simplesmente "dado", mas perde a vida como atualização. A "forma pura" é o *criticismo,* símbolo que admite ao mesmo tempo o que é absoluto e o que é concreto: *Então, tanto no mundo antigo quanto no moderno, a crítica foi incapaz de superar o conflito entre o absolutismo e o relativismo. Só o que é absoluto e ao mesmo tempo concreto pode superar este conflito. Só a revelação pode fazer isso.*[306]

A terceira relação de polaridade apontada por Tillich é o *formalismo* contra o *emocionalismo.*[307] O elemento formal na ameaça desintegradora da razão, aparece nas funções cognitiva e legal da razão, e o elemento emocional na estética e comunitária. Por um lado a função cognitiva se apresenta como monopolizadora da realidade, como se tudo

---

[304] RICOEUR, Paul. *Préface,* in DUNPHY, Jocelyn. *Paul Tillich et le symbole religieux,* pág. 14.
[305] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I,* pág. 99.
[306] *Therefore, in the ancient as well as in de modern world, criticism was unable to overcome the conflict between absolutism and relativism. Only that which is absolute and concrete at the same time can overcome this conflict. Only revelation can do it.* TILLICH, Paul. *Systematic Theology I,* pág. 89. – tradução nossa
[307] *Ibid*., pág. 89ss

pudesse ser reduzido a conceitos. A monopolização desses implica num controle, reinvidica uma unidade. Por outro lado, a estética, manifestada por exemplo na arte, des-prestigia o conteúdo e a forma, dos quais necessita, pois não há arte sem conteúdo ou sem forma. Nesse caso, nem um nem outro podem "resolver" o problema do formalismo e do emocionalismo da razão. Segundo Tillich: *A função cognitiva, destituída de seu elemento estético, torna-se separada desta e perde o seu elemento cognitivo. Na razão essencial estes dois elementos estão unidos em vários graus, refletidos em funções históricas e ontológicas por um lado e romances psicológicos e poesia metafísica por outro.*[308]

Esta "solução" apontada por Tillich, segundo ele mesmo, pode ser demonstrada na mitologia, como nascimento do cognitivo e estético, separação e retorno. Este exemplo, utilizado por Tillich, pode ser compreendido como o resultado das discussões acima, quando foi colocado o problema da razão subjetiva e objetiva, e a superação em busca do *ser-em-si*, na razão profunda. Ou seja, a dimensão do simbólico, como superação do conceitual, já que este "coisifica" tudo, inclusive o ser.

Na mesma direção, no que diz respeito ao formalismo e o emocionalismo, Tillich fala da razão legal, que pretende impor uma estrutura social, pelos sistemas de poder, e ameaça a razão comunitária, onde se espraia a vida, tanto social quanto pessoal. A resposta comunitária, em tensão com a razão legal, segundo Tillich, quase sempre perde a noção de sistema e organização social, tornando-se, via de regra, explosiva e catastrófica. Por fim, Tillich menciona as funções de *compreender* e *estruturar* a realidade, ou seja, o problema da teoria e da prática. Também nesse caso estão presentes as ameaças desintegradoras da razão. A profundidade da razão é capaz de unir o culto, enquanto estrutura (prática) e o mito enquanto compreensão (teoria), por exemplo. Diz Tillich: *O culto inclui o mito como base sobre o qual são expressos os atos divino-humanos, e o mito inclui o culto que é a expressão imaginária.*[309] Não é necessário recuperarmos aqui que, para que o culto e o mito

---

[308] *The cognitive function, deprived of its aesthetic element, is separated from the aesthetic function, deprived of its cognitive element. In essential reason these two elements are united inn various degrees, as reflected in functions like historical and ontological intuition, on the one hand, psychological novels and metaphysical poetry, on the other hand.* TILLICH, Paul. *Systematic Theology I*, pág. 91.

[309] *Cult includes the myth on the basis of which it acts out the divine-human drama, and myth includes the cult of which it is the imaginary expression.* Paul TILLICH. *Systematic Theology I*, pág. 92.

tenham sentido, não devem ser colocados como se fosse "algo" ao lado de outras realidades, mas é uma relação simbólica. Podem ser "compreendidos" pela profundidade da razão, onde emerge a resposta à pergunta ontológica pela revelação.

Em todos estes casos, como forma de ligar a *atualidade da razão* à existência, Tillich recorre à construção cultural como busca de 'solução' deste conflito: o conflito entre *autonomia* e *heteronomia* é histórico, [310] e que pode ser exemplificado no debate filosófico no ocidente.[311] O *relativismo* contra o *absolutismo* aparecem na construção social e política, cujo debate tem o seu lugar também no pensamento ocidental, defesa de um, defesa de outro.[312] O *formalismo* contra o *emocionalismo*, também está presente, por exemplo, no direito positivo e nas artes.[313] Mesmo quando solicitado a pensar sobre o seu método teológico, Tillich começa com a cultura, mais precisamente *teologia da cultura*, ou existência, [314], depois te ter iniciado a discussão sobre o simbólico.[315] como modo da pergunta pela revelação. A tentativa de responder sobre as condições de seus próprios limites existenciais, em *On the boundary*,[316] é um discurso sobre a estrutura da *correlação*, que nas condições de existência, *teologia da cultura*, busca o sentido nas "fronteiras", ou no simbólico do limite.

O que Tillich está querendo reafirmar é que teologia e filosofia perguntam pelo ser sob perspectivas diferentes nas condições da existência, [317] pois a vida é *ambígua*.[318] Há uma função cognitiva que a teologia precisa considerar, mas há também, simbolicamente, a *profundidade da razão* que permite a "solução" não desintegradora da razão, e "lá" reside o *fundamento do ser*. A polarização na ameaça desintegradora da razão é que faz "emergir" a pergunta pela revelação. Sem isso, não há uma pergunta ontológica. Diz Tillich:

---

[310] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I*, pág. 84.
[311] *Ibid*., pág. 85.
[312] *Ibid*., pág. 88.
[313] *Ibid*., pág. 90.
[314] TILLICH, Paul. *Philosophical Background of my Theology*, in *Main Works/Hauptwerke 1*, pág. 419.
[315] *Ibid.*, pág. 416.
[316] TILLICH, Paul. *The Interpretation of History*, pp. 3-73
[317] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I*, pág. 18.
[318] *Idem*, *III*, pp. 11-31.

> *A teologia sistemática deve considerar de forma especial a função cognitiva da razão ontológica, quando elabora o conceito de revelação, pois a revelação é manifestação do fundamento do ser para o conhecimento humano. A teologia, enquanto teologia, não pode produzir uma epistemologia própria e deve se referir às características da razão cognitiva que sejam relevantes para o caráter cognitivo da revelação. Em particular, a teologia deve dar uma descrição da razão cognitiva sob as condições de existência. [...] uma vez que é a estrutura polar da razão cognitiva, que ocasiona os conflitos existenciais possíveis e direciona para a pergunta pela revelação.* [319]

Assim, a *correlação* são as dimensões da possibilidade, filosófica e teológica, que acaba perguntando pela superação da razão, tanto objetiva, quanto subjetiva. A teologia pergunta, mas sob as condições de existência, como faz a filosofia. Contudo a razão, nas condições da existência, encontra-se ameaçada de desintegração, cuja "solução" está na sua profundidade. Isso quer dizer que a *correlação,* partindo da filosofia e da teologia, permite a "conjugação" dos elementos desintegradores da razão na dimensão da razão profunda. Isso só é possível pelo simbólico. Em outras palavras, a elaboração de Tillich de que a pergunta é filosófica e a resposta é teológica, não estabelece nenhum privilégio de uma em relação à outra. Isso é, nem o perguntar e nem o responder, têm o privilégio de ser o mais significativo entre si. Uma e outra são insuficientes. Nesse caso, o simbólico é uma espécie de "resultado" das duas. Para a filosofia o "simbólico" é a "resposta" que pode refletir, de certo modo, a sua estrutura. Para a teologia, o "simbólico" é o que não tem "racionalidade objetiva", é o conteúdo à qual a estrutura não dá conta de responder. Assim, Heidegger ao pensar na *estrutura* do ser, talvez não tenha ido além da condição da existência humana, não no sentido ontológico, mas mais provavelmente das condições históricas de seu tempo, o drama do in-significado e da ausência de sentido da vida, num momento quando este sentido deveria ser reafirmado.[320] A analítica existencial estava, desde o início, impossibilitada de ir além da estrutura. É por essa razão que Tillich não nega Heidegger, contudo o considera insuficiente.

Se a profundidade da razão, ou a razão essencial, é o "lugar" de encontro das ameaças desintegradoras; se a *correlação* é a relação, não como síntese conceitual no suporte de

---

[319] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I*, pág. 94.
[320] TILLICH, Paul. *Philosophical Background of my Theology*, in *Main Works/Hauptwerke 1*, pág. 418.

"solução" das ameaças desintegradoras, mas o seu "fundamento", onde está "situada" a *preocupação última*, então o simbólico é a possibilidade lógica do resultado desta "solução" em *correlação*, quando o sistema "adquire" a sua estrutura intrínseca, e pode ser compreendido como "racional" mesmo em superação ao conceitual. Isso quer dizer que o símbolo significa o "acesso", tanto racional quanto não-racional, através do qual o ser humano "alcança" a "solução" em *participação.*

3. ONTOLOGIA E EXISTÊNCIA: A PERGUNTA E A CONDIÇÃO ONTOLÓGICA BÁSICA

a) Correlação e Existência

Até o momento foi possível situar o simbólico como central no discurso de Tillich. Ao mesmo tempo em que foi possível apontar a *correlação* como suporte, método que admite as contradições e só pode ser compreendido por meio delas. Para isso foi necessário encontrar um lugar, também não conceitual, a partir do qual o discurso do simbólico também pudesse ser possível. O lugar, para Tillich, é a profundidade da razão, onde o símbolo participa do ser, e onde também não reside um conteúdo, mas a pergunta pela revelação. Esta pergunta não está dada de antemão, portanto não é metafísica, no sentido clássico. É ontológica, porque está enraizada no ser, e é existencial, porque emerge nas condições de existência. Por ser ontológica e existencial, não tem conteúdo, e pode fazer a 'leitura' da profundidade do ser. Não há, pois, a necessidade de se pensar na impossibilidade de compreensão do ser mesmo, pois o ser sob a ótica conceitual não pode ser acessível, como bem apontou Heidegger. Também não há a necessidade de se pensar apenas na estrutura do ser, como teria sido o limite de Heidegger.

A questão seria agora a de tentar compreender se o método da *correlação* também se aplicaria além da racionalidade ontológica. Bem, se a *correlação* não puder avançar na compreensão da existência, Tillich teria nada mais do que conseguido criar de forma arbitrária um novo discurso da subjetividade, optando nitidamente por um discurso essencialista. Como método, parece evidente que a *correlação* não pode se dar como algo

possível apenas como discurso de profundidade, mas para a sua "validação" precisa avançar no debate sobre a existência, sob pena da pergunta ontológica, não ser ontológica.

Os temas que deverão nortear a nossa reflexão dizem respeito à pergunta ontológica pelo sentido (Heidegger) ou pela revelação (Tillich); o sentido do *In-der-Welt-sein* (Heidegger) com o *self-world* (Tillich), e as leituras de tempo, *Zeit* (Heidegger) e o *kairós* (Tillich). Estes temas já apareceram anteriormente, e como formam uma rede na ontologia, será quase impossível deixar de entrecortá-los, uns em relação aos outros, apesar do esforço de sistematização.

Tanto Heidegger, quanto Tillich, têm a pergunta ontológica como possibilidade de convergência. Heidegger pergunta pelo sentido do ser, e diante da incompreensão do que seja ser, busca-se o "é" do ser. A pergunta do que "é" é a busca do sentido do que poderia ser. É a abertura para a compreensão. Compreensão sem conteúdo, não conceitual que se esgota na pergunta e que está enraizada no ser, portanto, é pergunta ontológica. A pergunta não pergunta pelo conteúdo, porque o conteúdo é inacessível, uma vez que o ser não é um ente.

Começar pela pergunta ontológica, significa pensar a questão do ser. Heidegger ao fazer a passagem direta do ser para a existência, causou um rompimento entre a ontologia e a epistemologia. Para que tal salto fosse possível, o ser não poderia ser considerado um ente, pois esse havia sido o discurso e o problema central do pensamento até então. Pois bem, ao que parece há somente duas opções, ou o ser é um ente, e esse é o discurso metafísico, ou o ser não é um ente, e esse é o discurso ontológico. Ao se afirmar que em Tillich que o ser é um ente, está-se reafirmando a condição metafísica. Tillich então, mediante isso, se distanciaria de Heidegger, ou melhor, acabaria num retrocesso.

A superação da epistemologia também está claramente presente em Tillich. A forma encontrada também é o problema da existência, e isso em seus primeiros escritos, antes mesmo da sistematização ontológica do *Sein und Zeit* e da *Sistemática*, quando nesta, finalmente, torna-se possível organizar o pensamento ontológico pelo viés da *teologia da*

cultura. Se para Tillich a *teologia da cultura* é existência, mediada pelo simbólico, o ser só tem sentido na relação *eu-mundo,* e só a *correlação* é capaz de opor esta relação, sem síntese, e sustentar as *ambigüidades da vida.*

Como Tillich observava a metafísica? Que propostas de superação antes da sistematização ontológica propunha como possibilidade de leitura da existência? Que forma de análise poderia dar ao ser uma condição não entitativa, em superação ao racionalismo medieval? Creio que estas são as questões principais do *Die religiöse Lage der Gegenwart*[321], de 1926, um ano antes da publicação de *Sein und Zeit.* A tradução para o francês inclui a expressão "tempo" – *La situation religieuse du temps présent*[322], já que a preocupação de Tillich foi o de estabelecer uma análise da religião diante do presente existencial.

O objetivo do texto não é com a ontologia, mas a análise histórica sob a perspectiva do *kairós,* o tempo como ação, na tentativa de superação do discurso burguês. Em princípio, o que Tillich possui, e que chega mais próximo de sua *teologia da cultura,* é a filosofia da vida, que dá impulsão à realidade, [323] em superação à objetividade, cuja abstração chegara no limite pelo racionalismo científico, expresso pela matemática, biologia, medicina, psicologia e sociologia, na tentativa de responder ao sofrimento imediato da existência dada (*Dasein*).[324] Tal limite se traduziu na individualidade.[325] É claro que aqui reside, basicamente, o problema da relação entre essência e existência, que teria sido abandonado pela filosofia da existência à época, segundo Tillich. Num desdobramento disso, a filosofia existencial, de certo modo, teria ficado cativa do discurso burguês, uma vez que a filosofia sempre reflete a expressão da sua própria época.[326] Desse modo, a condição solitária do ser lançado no mundo, de Heidegger, diante da morte, seria uma expressão da busca de compreensão do drama existencial. O ser só tem um sentido, que se dá no tempo, que é o ser para a morte. O tempo é a condição trágica, que dá sentido ao ser. É por essa razão que,

---

[321] TILLICH, Paul. *Die religiöse Lage der Gegenwart,* in *Main Works/Hauptwerke 5,* pág.27ss.
[322] TILLICH, Paul. *La situation religieuse du temps présent* in *La dimension religieuse de la culture,* pág. 165ss.
[323] *Ibid.,* pág. 179.
[324] TILLICH, Paul. *Die religiöse Lage der Gegenwart,* in *Main Works/Hauptwerke 5,* pág. 39.
[325] TILLICH, Paul. *La situation religieuse du temps présent* in *La dimension religieuse de la culture,* pág. 182.
[326] *Ibid.,* pág. 185.

logo após uma tentativa de sistematização ontológica no primeiro volume da *Sistemática,* em 1951, Tillich reencontra a temática do ser e da existência em *Coragem de ser,* em 1952. Isto é, enquanto a elaboração de Heidegger só tinha um caminho, o de apontar o ser para a morte, em Tillich sua ontologia permitia o enfrentamento da angústia, em decorrência do ser estar ameaçado pelo não-ser. Assim Tillich é capaz de separar uma "atitude existencial" do existencialismo corrente, e expressa isso por uma *teologia da cultura*, que se dá nas condições de existência[327] e que tem uma natureza de participação e é também profética. O existencialismo seria uma forma de pensamento, dera-se primeiramente como ponto de vista, e estava presente como temática em todo o pensamento ocidental.[328] Transformara-se em *revolta*, pela ameaça da coisificação do humano como objeto do racionalismo científico.[329] O resultado final do existencialismo fora o desespero,[330] do qual não conseguira sair por causa da insignificação do ser.[331] Até mesmo a idéia de uma analítica existencial, como propõe Heidegger, é um rompimento com o humano, como se este se desse em condições de existência, mas não tivesse vida, manifestada pelas suas ambigüidades. Não é preciso reafirmar aqui que a ontologia do ser para a morte, de Heidegger, tem um sentido trágico.

A temática e preocupação de Tillich a respeito da insignificação do ser é anterior à filosofia ter assumido sistematicamente a insignificação, que aparece como tema central de *Ser e Tempo*. Em 1926 Tillich, profeticamente, procura demonstrar que o caminho da filosofia da existência não deveria ser trilhado pelo excesso de racionalização do discurso burguês,[332] mesmo que isso significasse uma impossibilidade racional do ser, o que acabou sendo assumido por Heidegger. Isto é, ao não conseguir dar ao ser um significado, Heidegger assumiu a insignificação para poder discursar sobre o sentido. O problema é que a insignificação já fora estabelecida como base ontológica, pelo viés da *cultura.* As condições de existência teriam sido assim o assentamento da analítica existencial e os resultados de *Ser e Tempo* não poderiam ser outros. Para Tillich, a existência deveria encontrar o seu

---

[327] TILLICH, Paul. *The Courage to Be*, pág. 124.
[328] *Ibid*.. 126ss.
[329] *Ibid.*, pág. 137.
[330] *Ibid.*, pág. 139.
[331] *Ibid.*, pág. 140.
[332] TILLICH, Paul. *La situation religieuse du temps présent* in *La dimension religieuse de la culture*, pág. 185.

sentido pela *teologia da cultura,* a partir da qual o ser humano, nas condições de existência, pode perguntar pela sua *preocupação última.* A existência não é o lugar da pergunta do sentido, diante do in-significado (Heidegger), mas é o lugar da pergunta pelo "significado" que se encontra na *preocupação última.* O caminho do conteúdo e compreensão do ser havia sido percorrido pela metafísica, segundo Tillich.[333] Justamente por essa razão se tornara insuficiente, pois não é possível pensar no ser se não for mediante as condições de existência, cujo tema se desenvolve a partir de uma metafísica da história,[334] onde os símbolos do condicionado apontam para o incondicionado.[335] Desse modo o problema metafísico acaba por se transformar num problema temático de relação e hermenêutica do próprio ser. Por elaborar um discurso a partir da existência, Heidegger teria simplesmente eliminado qualquer possibilidade de compreensão do ser, podendo refletir neste apenas a partir de sua estrutura. Isso evidentemente exclui a profundidade da religião. Torna-se impossível, por exemplo em Heidegger, levantar os problemas dos dramas humanos apontados pela história e pela cultura, pelo menos no *Sein und Zeit,* e isso não seria estranho numa analítica existencial, a não ser que Heidegger estivesse assumindo uma postura "científica" ao tentar entender a possibilidade de análise em distanciamento do objeto. Do mesmo modo que o problema da história e cultura, o *demônico,* como simbólico da injustiça estrutural social, apontado em Tillich mesmo antes de *Ser e Tempo,*[336] tem esta leitura de insuficiência em Heidegger. Também é por esta razão que poderia pairar sobre o pensamento de Heidegger uma alienação, tomada aqui sob a forma apresentada por Kangas, como ausência de alteridade, em seu envolvimento com o Nacional Socialismo.[337] Isto é, o próprio discurso de Heidegger seria alienador, não os resultados de seu trabalho, mas a sua natureza hermenêutica teria colocado o *ser-no-mundo,* mas não o *ser* na vida, tarefa central no pensamento de Tillich, até por ser um desdobramento da *filosofia da vida.*

Em Heidegger não é apenas o ser que carece de conceito, mas qualquer outro conceito que pudesse ser dado além da objetivação, como os símbolos, por exemplo. Qualquer elemento

---

[333] TILLICH, Paul. *La situation religieuse du temps présent* in *La dimension religieuse de la culture,* pág. 189.
[334] *Ibid.,* pág. 189.
[335] *Ibid.,* pág. 190.
[336] TILLICH, Paul. *Le démonique* in *La dimension religieuse de la culture,* pág. 147ss.
[337] KANGAS, Willian. *In the Proximity of Guilt and Danger - Karl Rahner as Heidegger's other,* in *Philosophy Today,* fall 2000; 44,3, pág. 260/1.

que pudesse ultrapassar os limites do *In-der-Welt-sein* não tem sentido, pois além desse não se tem o que perguntar, nem mesmo pelo ser, que seria o mais próximo e o mais distante.[338] Para Tillich, contudo, o tempo não é apenas o momento ontológico quando se dá o ser (*Zeit*), mas é o momento da decisão e ação do ser no tempo (*kairós*),[339] e na história.[340] Em outras palavras, o que se pode analisar a partir de uma interpretação da história, não é a possibilidade de uma análise do ser, mas a construção simbólica que sempre apontou para o incondicional,[341] e por apontar já se dá como participação do ser com o incondicionado.[342] Se o divino se dá como participação na profundidade do ser, então o ser, profundidade do ser e pergunta pelo incondicional, se dá como pergunta e resposta, ao que Tillich chamaria posteriormente de *correlação*. Assim o demônico seria exatamente essa condição de separação existencial, de forma abismal, assumindo para si a totalidade em dependência de si mesmo.[343] O demônico ocupa o lugar da in-significação, tornando-se absoluto.

Novamente, a questão então de se pensar em Tillich sob a suspeita de ter transformado o ser num ente, necessita ser tomada, portanto, com muita cautela. Primeiro porque a pergunta voltaria a ser pelo ser, própria da metafísica, depois porque não haveria outro caminho, senão o de se pensar no ser mesmo como tema e validação do discurso, onde não se pergunta pela *preocupação última*. Entretanto, para Tillich, não tem sido este o caminho da existência humana na temática histórica da religião, que aparece como substância da cultura[344], presente nas expressões da arte[345] e literatura[346].

b) Ser-no-mundo (Heidegger) e Eu-mundo (Tillich)

Ora, Tillich vai se preocupar com uma sistematização ontológica mas de forma tardia, no primeiro volume da *Sistemática*, provavelmente motivado por *Sein und Zeit*, até como demonstração de que o seu conceito de existência como cultura e método, a *correlação*,

[338] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 2.
[339] TILLICH, Paul. *The Interpretation of History*, pág. 129ss.
[340] *Ibid.*, pág. 136ss.
[341] TILLICH, Paul. *Le démonique* in *La dimension religieuse de la culture*, pág. 125.
[342] *Ibid.*, pág. 128.
[343] *Ibid.*, pág. 129.
[344] TILLICH, Paul. *The Interpretation of History*, pág. 50.
[345] TILLICH, Paul. *La situation religieuse du temps présent* in *La dimension religieuse de la culture*, pág. 190.
[346] *Ibid.*, pág. 194.

tem uma leitura de profundidade a partir da pergunta ontológica. Contudo a existência, para Tillich, se dará sempre e primeiramente como *teologia da cultura,* quando o ser humano pergunta pela revelação nas condições de existência, que é vida, o que pode ser compreendido através das manifestações simbólicas demonstradas na história. Sob este conceito de *teologia da cultura,* tal temática perpassaria toda obra de Tillich. [347] Nessa direção, a impossibilidade de se conceituar o ser também está presente em Tillich, pois o ser transcende tanto a objetividade como a subjetividade, que por sua vez se encontram no *ser-em-si.*[348] A questão ontológica central, contudo, é a forma de manifestação do ser. Isto é, em Heidegger, temos o problema existencial do ser como analítica que pergunta pelo sentido, e em Tillich o existencial que se dá na relação *eu-mundo,* história e cultura, como pergunta pela revelação, ou *preocupação última.* Enquanto o mundo em Heidegger tem o sentido ontológico de "lugar" do ser lançado, mesmo considerado este "lugar" como ontológico, em Tillich o que há é uma construção histórica e cultural. Enquanto a partir do mundo, e somente quando o ser se dá nele, o *Dasein* é que torna possível a hermenêutica do sentido pelos sinais, que se esgotam neles mesmos, em Tillich é o partir do mundo que a existência pode perguntar pelo *ser-em-si,* e é o que histórica e culturalmente tem sido demonstrado nas manifestações artísticas, literárias e símbolos religiosos, por exemplo, como o não limite mediante o simbólico. Só a teologia pode superar a objetividade dos sinais, e avançar na "compreensão" do simbólico, que não se esgota em sentido, daí *teologia da cultura.* Se por um lado o sentido do ser em Heidegger impõe uma direção única, como linearidade e direção na abertura do ser, para Tillich não há linearidade, mas dialética, mas não como solução e também sem abismo, que se situa na profundidade do ser e do não-ser. Se a totalidade do ser, para Heidegger, se dá como *Cura,* de forma quase incidental de tal modo que não venha esta a ocupar o primado ôntico-ontológico do *Dasein,* a *preocupação última* em Tillich se traduz numa totalidade simbólica de busca, presente não na estrutura ontológica, mas como estrutura estruturante, histórica e cultural. Se para Heidegger a condição do *ser-no-mundo* é indissolúvel, como forma de apreensão da *manualidade,* expressa nos signos, para Tillich o eu, centrado e histórico, se dá no mundo como cultura e existência, como forma de pergunta pelo *ser-em-si,* no in-significado do

[347] CLAYTON, John Powell. *The Concept of Correlation: Paul Tillich and the possibility of mediating theology*, pág. 22
[348] TILLICH, Paul. *The Courage to Be*, pág. 25.

simbólico. Desse modo a *manualidade* não é apenas um conceito do que é dado, mas do que historicamente é desenvolvido na cultura, sob a perspectiva do *Ultimate Concern.*

Assim, a partir de qualquer ponto, o que está em discussão é o *ser-no-mundo* de Heidegger ou a relação *eu-mundo* de Tillich. A questão da pergunta ontológica, não tem o sentido de anterioridade, ou é o *Dasein* que pergunta pelo sentido, e o faz como ente nas condições de existência, ou é o *eu profundo* (*self*), que nas condições de existência também pergunta, só que não apenas pelo sentido, mas pelo *ultimate concern*, pela revelação, sob a possibilidade da *razão profunda.* Tanto num, como noutro, nas condições de existência, se dá o *ser-no-mundo* ou o *eu-mundo.*

Em Tillich, o esboço da relação *eu-mundo,* é anterior a *Ser e Tempo.* Trata-se do três pontos fundamentais, no subtítulo *Die Überwindung des Religionsbegriff,* de 1922.[349] A tradução de *Überwindung,* como "conquista", como optou a tradução para o inglês,[350] deve ter a conotação de superação de um conceito de religião, por intermédio da própria filosofia da religião. Ou seja, a filosofia "conquista", se opõe, a partir de um novo conceito de religião, ou, com outras palavras, supera um conceito antigo, tendo como fundante um "eu", centrado,[351] diante de um "mundo"[352], portanto subjetividade objetividade, que se dão como *teologia da cultura.*[353]

Tillich já elaborara os fundamentos de uma idéia de teologia da cultura,[354] três anos antes. O que ele procurou demonstrar posteriormente, foi a leitura de uma filosofia da religião com base na existência, tendo esta como manifestada na cultura. Do mesmo modo que Heidegger faria posteriormente em *Sein und Zeit.* Em *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie,* Tillich buscava uma forma de conhecimento que superasse a antiga metafísica, e ao mesmo tempo não fosse conceitual. Quando Tillich trata do *eu* sob as condições de existência, menciona alguns temas que serão fundamentais

[349] TILLICH, Paul. *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie,* in *Main Works/Hautpwerke*, vol. 4, pág. 72-90.
[350] TILLICH, Paul. *What is Religion?* pág. 122ss.
[351] *Ibid.*, pág. 138.
[352] *Ibid.*, pág. 140.
[353] *Ibid.*, pág. 142.
[354] TILLICH, Paul. *Über die Idee einer Theologie der Kultur*, 1919.

para a formulação de sua ontologia na *Sistemática*: incondicionado, superação da relação sujeito-objeto, participação, autocentralidade do eu, por exemplo. Tillich encontra no incondicionado um paradoxo: apesar de ser incondicionado, há a necessidade de se transformá-lo num objeto, para que se possa pensar sobre ele, contudo o objeto não dá conta de limitar o incondicionado.[355] Isso é o mesmo que afirmar que o discurso sobre o incondicionado independe de ser pensado como religioso ou não.[356] A certeza do eu, só se dá diante da certeza do incondicionado. Isso porque se não houvesse a condição de superação em incondicionalidade, não se poderia falar do *eu* em liberdade de espírito.[357] O símbolo "graça" é a irrupção do incondicional,[358] que está presente na cultura. De qualquer modo, mesmo que a afirmação sobre a certeza do eu, como derivada da certeza do incondicionado, pareça de sustentação precária, torna-se importante pelo menos como apontamento de que a temática já estava presente em Tillich, que se preocupava com uma *teologia* que fosse *cultura,* ou seja, dada nas condições de existência.

A condição de *mundo* é que dá o diante-de existencial, e que fundamenta a *teologia da cultura.* Embora o *eu-mundo* possa ter semelhança com o *ser-no-mundo* de Heidegger, Tillich quer propor uma *participação* do *eu* no *mundo,* para que, de alguma forma, seja possível uma hermenêutica. Provavelmente a expressão "epistemologia" não seja adequada, e é possível compreender que Tillich já colocara elementos fundamentais de uma hermenêutica ontológica. Esta hermenêutica, em Heidegger e em Tillich têm apontamentos comuns. Se para Heidegger é o ser que não pode ser coisificado, mantendo-se indefinido, para Tillich é o *eu* que não pode identificado como "coisa", [359] por ser portador de individualidade e subjetividade. Se há uma espécie de "unidade decorrente", *Ultimate Concern* e *Sorge*, também há uma diferença já que em Tillich não é possível separar religião de cultura onde a *preocupação última* emerge como sentido. Isto é, a cultura não pode estar dissociada da religião, e vice-versa. Em Heidegger, embora haja uma tentativa de não separar o ser do mundo, de certo modo o ser já terá que ser dado para possibilitar uma relação do que lhe é disponibilizado no *estar à mão*. O que há, é uma tentativa de

[355] TILLICH, Paul. *What is Religion?* pág. 139.
[356] *Ibid.,* pág. 137.
[357] *Ibid.,* pág. 143.
[358] *Ibid.,* pág. 140.
[359] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I,* pág. 172.

explicar, ontologicamente, a relação do *Dasein* com as coisas que não têm o modo de ser do *Dasein*, sem que este se desse também como coisa. Se o *Dasein* está antes da intencionalidade, por essa razão é ontologia, e não estrutura fenomenológica, mas pergunta ontológica, em Tillich a intencionalidade também ocorre com a existência, e não há necessidade de se esvaziar o *eu* da pessoalidade para afastá-lo de ser "coisa", como também não é preciso fazer o mesmo para que a pergunta seja ontológica e vazia de conteúdo, pois o *eu* pergunta, e é pergunta ontológica, nas condições de existência. Nos dois casos, não há coisificação, não há conteúdo na pergunta, e por conseguinte há ontologia, como pergunta e abertura, e há "unidade" indissolúvel, ou entre o *ser* que se dá no *mundo,* ou entre o *eu* que se coloca diante do *mundo.* De certo modo o problema encontrado em Heidegger, no justificar a relação do *ser-no-mundo* como uma unidade, também aparece em Tillich. Entretanto em Tillich há a possibilidade de se pensar na *participação* em razão da mediação simbólica, e na historicidade como construção cultural, donde emerge a hermenêutica da cultura, em busca do *Ultimate Concern*, por essa razão, *eu*. Para Tillich, antes de qualquer coisa, o novo conceito de religião deveria tratar, não da ruptura entre Deus e o mundo, mas da aproximação de fundamento: *a realidade de Deus se funda na realidade do mundo*.[360] É neste ponto que a totalidade da *Cura* se mostra como conceito aproximado da *preocupação última*. É que tanto Tillich, quanto Heidegger, precisam justificar a possibilidade da relação existencial com o que não tem existência (Tillich), ou não têm o modo de ser do *Dasein* (Heidegger), e o resultado acaba sendo o mesmo. Enquanto Heidegger se preocupa basicamente com o que *está à mão*, Tillich se volta para a profundidade cultural. É por essa razão que o conceito de religião em *Ser e Tempo* se encontra praticamente perdido. A questão não é apenas teológica, como sistematização do pensamento religioso no debate entre a metafísica, o racionalismo e a fenomenologia na superação em direção à ontologia, mas com o religioso propriamente dito. Tillich e Heidegger propõem a hermenêutica como novo momento. No caso de Tillich, ao invés da relação se dar por ontologia e hermenêutica, o que há é ontologia, hermenêutica e profundidade da religião que se manifestam na cultura. Trata-se assim também de hermenêutica, só que do simbólico, da profundidade do ser, da ultimacidade, ou *teonomia*, ou ainda *preocupação última.* Não é pelo fato de ser o *eu* e o *mundo*, que necessariamente a hermenêutica deveria eclodir na objetividade, porque

[360] TILLICH, Paul. *What is Religion?* pág. 140.

é justamente isso que não é. Tillich chega a afirmar que, definitivamente, deve-se afastar qualquer objetividade.[361] Também não é uma teorização, embora seja possível nas condições de existência dar-se apenas com a objetividade. [362] Também isso não é problema, porque *Deus, em princípio, não existe.*[363]

Sob a perspectiva do *eu-mundo,* faltava a Tillich a questão da manifestação e da pergunta ontológica que faz emergir a realidade de Deus, na realidade do mundo. Esse, na verdade, passa a ser o conceito de *teologia da cultura*: *Sob o domínio do conceito de religião, a religião se funda na cultura, seja como uma função cultural separada, ou como uma síntese de todas as funções culturais.*[364] É por essa razão que Tillich não vê possibilidade de sua hermenêutica eclodir numa objetividade como resultado da relação *eu-mundo*, pois essa não é a natureza da cultura, que se mostra, na verdade, como religiosa em razão da pergunta pela profundidade. Se voltarmos à hermenêutica de Heidegger, o ser praticamente se dá em solidão diante de um mundo que o ameaça. O ser se dá sem "saída". A *Cura* seria essa totalidade não resolvida, como estrutura que não permite ao *Dasein* ser um eterno agora, que mediante a *Angst*, permite a sempre dinâmica do encontro, e dá a possibilidade ao *Dasein* de se dar diante dos que não têm o seu modo de ser. Desse modo, uma certa "totalidade" em Tillich não pode se mostrar estranha, e o problema passa a ser mais da fixação do limite de totalidade, se é o tempo, ou se é a profundidade. A temática tempo (*Zeit*) poderia ser pensada sob a perspectiva do in-significado, uma vez que o ser lançado, em Heidegger, é para a morte. Agora, Tillich tem como referência de leitura a religião como profundidade da cultura, e a apresentação histórica da cultura, por meio não religioso, demonstra o religioso nela contido, ou a *preocupação última,* pergunta ontológica em condições de existência. A construção da memória, como o lugar amplo do registro coletivo[365], apesar de ser um tema tardio, já estaria presente no sistema de Tillich, pelo viés da *teologia da cultura*, de certo modo tanto objetivada, como irrupção do incondicional. [366]

---

[361] TILLICH, Paul. *What is Religion?* pág. 140.
[362] *Ibid.*, pág. 141/2
[363] *Ibid.*, pág. 142.
[364] *Under domination by the concept of religion, religion is founded upon culture, either as a separate cultural function or as the synthesis of the cultural functions.* TILLICH, Paul. *What is Religion?* pág. 142.
[365] LE GOFF, Jacques. *Historia e Memória*, principalmente o capítulo *Documento/Monumento*, pp. 525-541.
[366] TILLICH, Paul. *What is Religion?* pág. 145.

A *teologia da cultura* não se apresenta como heteronomia, do mesmo modo que o *eu* no mundo não se traduz numa autonomia. É por essa razão, que o quarto conceito de religião, como superação do discurso empírico-indutivo, ou da ciência metafísica dedutiva, ou ainda da combinação de ambas,[367] eclode na liberdade do espírito.[368] Esta liberdade é um protesto contra a objetivação e assume três formas típicas: misticismo, predestinação e graça.[369] Por misticismo, Tillich entende o envolvimento do "objeto", tanto pelo cientista, como pelo filósofo, mesmo quando não se dão conta disso,[370] e se compreende por ser uma questão ontológica existencial.[371] Por predestinação entende-se o caráter salvífico, do indivíduo ou da humanidade, para Deus.[372], e por graça a irrupção do incondicionado na história.[373] São termos teológicos, com os quais o teólogo precisa lidar sob a tradição cristã,[374] mas *sob o domínio do conceito de religião,* expressão bastante utilizada por Tillich. Necessitam ser compreendidos como símbolos que se apresentam na *cultura* em busca da pergunta da existência pela *vida sem ambigüidade.*

c) A Teologia da Cultura como Discurso do Cotidiano

Se o caminho que estamos traçando estiver correto, podemos compreender que os temas principais da filosofia da existência estão presentes em Tillich. Do mesmo modo que em Heidegger, podendo até ser anterior a este. Tillich introduz termos comuns para expressar os fundamentos de sua *teologia da cultura* isso porque a vida comum aponta para o incondicional. Uma *teologia da cultura,* não poderia ser pensada de forma diferente, pois o cotidiano expressa o religioso. Também parece ser por essa razão que Tillich, constantemente, sempre analisa os termos e suas expressões ao longo da história. Isso não é por acaso, e também não seria uma tentativa de buscar fundamentação e interpretes para a validação do seu discurso, mas é a construção histórica da cultura. Em cada pensador, um *kairós.*

---

[367] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I,* pág. 8.
[368] TILLICH, Paul. *What is Religion?* pág. 145.
[369] *Ibid.,* pág. 146.
[370] TILLICH, Paul. *Systematic Theology, I,* pág.9
[371] *Ibid.,* pág.21.
[372] TILLICH, Paul. *What is Religion?* pág. 146.
[373] *Ibid.,* pág. 146.
[374] TILLICH, Paul. *Systematic Theology, I,* pág.9

Desse modo, é possível que o discurso da linguagem do cotidiano para expressar a profundidade de temas na filosofia e na teologia, tenha sido inaugurado por Tillich. Ao invés de buscar o excesso de sentido, como acabou por fazer Nietzsche, preferiu a leitura do simbólico a partir do discurso comum. Embora isso pareça irrelevante, a linguagem em Tillich é sinal de uma elaboração filosófica própria. Ao se afirmar portanto que em Tillich encontramos uma filosofia da existência indefinida como *background*, é preciso fazer essa afirmação com muito cuidado. Será necessário compreender primeiro o que Tillich está querendo dizer com *teologia da cultura*, e quando elabora a sua *Teologia Sistemática,* é teologia porque há uma demonstração de que a pergunta pelo incondicional está presente na cultura, e que pode ser sistematizada, "onde" não se perdem a ontologia, a existência, a cultura, nem a *preocupação última.* Desse modo é também apologética, mas não como rompimento, nem como domínio que deixa o ser cativo da metafísica ou do racionalismo, mas também não deixa de ter o seu próprio centro "epistemológico", pelo viés do simbólico. O simbólico, por não "estar" no conceito, não é dado "antes", como na metafísica, nem no racionalismo, como nas categorias kantianas, mas é dado nas condições de existência. Não se perde a ontologia, em razão de sua "epistemologia", porque de certa forma, o simbólico vem "depois". É por essa razão que Tillich afirma que a relação *eu-mundo* é básica para a compreensão da existência humana.

Quanto ao método, não havia nada até então que pudesse dar sustentação a essa proposta que vincula existência, cultura e religião, e é por essa razão que Tillich elabora a *correlação.* Isto é, pensar existência e filosofia tão somente, seria um caminho mais curto, como acabou sendo feito por Heidegger no ser lançado, portanto ontologia e existência. Para compreender a religião como cultura, sem que aquela se dê sob suspeita de ser insustentável, seria necessário validar tanto a teologia como a filosofia, ambas em *correlação.* Só a teologia, ou seria metafísica, ou teria que se aproximar do científico pelo viés do racionalismo da objetividade dogmática, ou ainda seria simplesmente seria mística. Em todos estes casos a teologia "esquece" de seu evento existencial, portanto histórico, influenciando a cultura e estruturando a linguagem comum.[375] Como acabou fazendo

[375] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I*, pág. 21.

Heidegger, e mesmo que o ser para ele não fosse por ele objetivamente conceituado, a realidade num dado momento precisou ser tomada, como o "lugar" da emergência do ser. Isto é, pelo menos de forma introdutória, para Tillich, a filosofia dá a realidade como objeto.[376] Só a filosofia, por outro lado, não poderia ir além das estruturas. No caso, da filosofia da existência, na analítica existencial de Heidegger, a análise se deu sobre a estrutura do ser e a "realidade" onde o ser se dá.[377] Isto é, passou a ser a pergunta sobre a existência, e não sobre o ser, que no máximo só poderia ser pensado como o portador do sentido. A pergunta ontológica, do ser, não é apenas filosófica porque precisa ir além. É também teológica, como pergunta pela profundidade. Não é uma filosofia que constrói um conceito de teologia, e não é uma teologia que constrói um conceito de filosofia. Ambas se constroem, exatamente por serem "paralelas". Não é uma questão de intersecção, em que ambas acabam se sobrepondo. Teologia e Filosofia perguntam sob perspectivas diferentes,[378] e por isso respondem de forma diferente. [379] Nas condições de existência, quando a existência assume a condição de vida, história e cultura, o teólogo ou o filósofo, não a teologia ou a filosofia, podem entrecortar os temas. O teólogo, em condições de existência, se relaciona com paixão com o seu "objeto", pela *preocupação última* na pergunta pelo novo ser,[380] enquanto o filósofo, também em condições de existência, procura distanciamento de seu objeto, analisando as estruturas da realidade na identidade do *logos* que está na realidade no todo e dentro dele, e com isso descreve as categorias que se limitam à realidade.[381] Filosofia e Teologia não são conflitantes, como se pudesse escolher qual possui a "verdade", porque não possuem base comum. Uma pergunta que tentasse apontar para a proeminência da teologia ou da filosofia, como aquela que encontra a verdade, seria um equívoco no pensamento de Tillich.[382] Heidegger, segundo Loparik, teria chegado à mesma conclusão: a teologia trata do ser e a filosofia do que é positivo.[383] Quando há um conflito entre teólogos e filósofos, tratam-se na verdade de dois filósofos,

---

[376] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I*, pág. 18.
[377] *Ibid.*, pág. 21.
[378] *Ibid.*, pág. 26.
[379] *Ibid.*, pág. 22.
[380] *Ibid.*, pág. 24/5
[381] *Ibid.*, pág. 24/5
[382] SILVA, Jessé Pereira da. *Quem está certa, teologia ou filosofia?* In *Correlatio*, http://www.metodista.br/correlatio/num_09/silva1.php, acessado em 11 de dezembro de 2006.
[383] LOPARIC, Zeljko. *Heidegger Réu – um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*, pág. 166.

sendo um deles, por acaso, teólogo.[384] Este é o fundamento da *correlação*: uma tentativa de superação da metafísica que aponta que uma filosofia se consolida numa teologia, numa espécie de linearidade. Tillich não apenas fez uma proposta de superação epistemológica, mas de sustentação de método, e a *correlação* se propõe a evitar o domínio de uma sobre a outra, exatamente porque não são tangentes. Nas condições de existência, o teólogo e o filósofo necessitam tanto da filosofia quanto da teologia de forma integral, uma como *substância* e a outra como *estrutura,* ou, *religião* e *cultura,* substância e forma, daí *teologia da cultura.* Em outras palavras, teologia e filosofia não se "encontram" na cultura, como se a cultura fosse a forma final. Se dão na cultura, como existência do *eu-mundo,* e emergem pela pergunta do ser, por essa razão são perguntas ontológicas.

d) Elementos Ontológicos Básicos e a Correlação

Para Tillich são três os elementos ontológicos: individualização e participação, dinâmica e forma, liberdade e destino. A questão de individualização e participação, tem a sua proximidade com o debate que Heidegger elabora a respeito da *Identidade e Diferença.* Naquele texto, Heidegger questiona a falta de consideração que teria sido dada pela metafísica, no que diz respeito à diferença, e teria encontrado a resposta, na medida que pensara tratar-se de identidade. [385] Primeiramente, ao se pensar o que seria ser, o ente elege a diferença, caso contrário nada poderia pensar. Nesse caso, o ser permanece oculto, ao mesmo tempo que se desoculta, [386] pois mostra-se o ser como o que lhe *é* próprio.[387] Para Heidegger, a metafísica chega assim a uma impossibilidade do ser, e a idéia de *Deus* estaria apenas na diferença, como diferença da diferença.[388] A essa condição, Heidegger chama de *de-cisão.*

A questão em Tillich não é o desvelamento entitativo do *ser-em-si,* condição do ser que pergunta pelo *ser-em-si* , pergunta pela profundidade do ser. A pergunta para Tillich, *o que é o ser-em-si,* apenas como objeto de conhecimento e apreensão, é tão estranha quanto a

[384] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I*, pág. 26.
[385] HEIDEGGER, Martin. *Identidade e Diferença,* in *Os Pensadores,* pág. 189.
[386] *Ibid.*, pág. 196.
[387] *Ibid.*, pág. 197.
[388] *Ibid.*, pág. 199.

possibilidade conceitual de Deus em Heidegger. Tillich está mais preocupado em compreender uma ontologia que se "dá junto" à relação *eu-mundo.* No *eu-mundo* se dá a existência, e nessa condição emerge a pergunta pela revelação. Deus não está "atrás" como fundamento, nem "`a frente" como síntese. *Deus é a resposta da questão implícita no ser,* trata-se de uma relação de ser para ser, não necessariamente uma resposta da pergunta pela condição entitativa do ser, que termina na *diferença.* A questão é, primeiramente, ontológica. É por essa razão que Tillich inicia a discussão sobre os elementos ontológicos, a partir da *individualização* e da *participação.* Uma coisa é tentar compreender Deus e torná-lo existente, e assim negá-lo, outra coisa é a condição do ser humano que se dá em um mundo, como indivíduo e com o qual interage. Uma coisa é colocar Deus como fundamento e ser, outra coisa é a pergunta do ser humano pela *preocupação última.* Enquanto Heidegger pergunta pelo Deus metafísico, e não encontra nada, além do ser que é: *Deus é, mas não existe*;[389] Tillich pergunta pela *preocupação última,* respondida na história do existência humana, pelo símbolo do Novo Ser. Desse modo, para dizer que *Deus não existe,* Tillich não se volta para o questionamento do fundamento, mas se volta para a pergunta pela revelação, que se dá nas condições de existência. Enquanto o *Deus não existe* de Heidegger se dá como insuficiência no esgotamento da metafísica,[390] em Tillich o *Deus não existe* tem um excesso de sentido, exatamente pelo mesmo motivo. Nessa condição de existência, e possibilidade de pergunta pelo "excesso" da *preocupação última,* na relação *eu-mundo,* o ser humano é individualização e participação. Como individualização, se dá como pessoa e comunhão. Como participação, se dá como tendo o mundo do qual participa. Só é possível chegar ao "excesso" de sentido pelo simbólico, e só a *correlação* dá conta disso. A "diferença" não é resolvida na base conceitual, pois tal "diferença" está presente desde os primórdios no pensamento ocidental.[391] *Identidade* e *Diferença* são os conceituais ontológicos, mas na condição de existência só se pode falar em *individualidade* e *participação.* É a partir disso que se pode ter a *pergunta* nas *condições de existência,* porque leva-se em consideração a relação *eu-mundo.*

---

[389] HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica*? in *Os Pensadores,* pág. 83.
[390] *Ibid.,* pág. 79.
[391] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I,* pág. 174.

Em outras palavras, Heidegger teria tentado uma ontologia, pelo postulado metafísico, na relação da filosofia e da teologia. Neste diálogo, havia uma impossibilidade de se ter uma e outra ao mesmo tempo, já desde Kant, quando Deus acabou por ser concebido apenas como uma idéia.[392] No aspecto *estrutural* do pensamento não há espaço para Deus. A conclusão de Heidegger é a mesma, só que ao invés de ser a razão pura, trata-se de ontologia. Nos dois casos, segundo Tillich, a filosofia teria cumprido o seu papel como aquela que pergunta pela *estrutura totalizante* do pensamento, a partir da qual possa ser explicado. Contudo, também nos dois casos, o problema é a ruptura, ou da razão diante dos fenômenos, daí *filosofia transcendental* em Kant, com a abertura do ser humano que pergunta, ou é o *ser-no-mundo* diante dos sinais (*Zeichen*), e o limite continua sendo o mesmo, isto é, a impossibilidade de se alcançar o ente do ser diante da diferença. Isso explica, no máximo, os limites da *filosofia* e a base pela qual elabora a sua pergunta: *Filosofia é a ciência das funções do significado de suas categorias.*[393] Agora, a filosofia (existencial) encontra este significado no afloramento de sua relação com o próprio significado,[394] e nas condições de existência se depara com a *ultimacidade* e com a *essencialidade*, que está presente em toda e qualquer ação significativa.[395] Nisto reside, segundo Tillich, o caráter religioso da religião, e a sistematização da religião só pode ser alcançada com um método que dê conta de tentar superar os limites das estruturas do pensamento. Este método seria a *correlação* que, *...faz uma análise da situação humana a partir das perguntas que emergem das questões existenciais, e demonstra que os símbolos usados na mensagem cristã são respostas a estas questões.*[396]

Tillich menciona também a *Dinâmica* e a *Forma* como elementos ontológicos. De certo modo, para Tillich, a *dinâmica* e a *forma* apontam para a profundidade do que não pode ser conceituado. A forma pergunta pelo que "é", e ao fazer isso possibilita a pergunta pelo conteúdo. O conteúdo se mostra como "essência" da forma, pois todo o ser tem forma.[397] O

---

[392] KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura,* divisão segunda, livro segundo, capítulo III.
[393] TILLICH, Paul. *The Philosophy of Religion,* in *What is Religion?,* pág. 41.
[394] *Ibid.,* pág. 42.
[395] *Ibid.,* pág. 43.
[396] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I,* pág. 62.
[397] *Ibid.,* pág. 178.

conteúdo está presente na forma, pois não existe forma sem conteúdo.[398] Mas a pergunta "o que é", [399] não pode ser respondia em termos de forma, como se pudesse ser o instante em um momento. A pergunta precisa ser respondida para além do que é, ou do que não é, mas a potencialidade acompanha a atualização da forma.[400] Trata-se, segundo Tillich do *me on,* que contrasta com o *não-ser* puro, que ameaça o ser e que é enfrentado com a *coragem de ser,* como veremos logo abaixo. É o *não-ser*. É ser, mas pelo seu *não,* porque é potencialidade. Está "próximo" do ser, mas é o seu não, porque *não-é.* É por essa razão que não é possível compreender objetivamente "o que é", porque trata-se, de certo modo de um sendo que nunca será, mas que é, pelo seu não. Se não pode ser mencionado, só pode ser compreendido pelo *simbólico.* Isto é, que determinados "conceitos" de compreensão da profundidade do ser, podem ser tomados de fato como conceitos num sentido metafísico. São símbolos de profundidade.[401] *Dinâmica* e *forma* são polaridades, e não uma forma com o conteúdo. A forma estabelece um "sentido" do que seja, mas a dinâmica destrói o que é da forma, e atualiza a própria forma, que tenta "conter" a dinâmica. Só a *correlação* é capaz de sustentar a possibilidade, mediada pelo simbólico, já que dinâmica e forma se encontram nos *atos morais e culturais do homem.*[402]

A *dinâmica* e a *forma* nas condições de existência, relação *eu-mundo*, se dão como *vitalidade* e *intencionalidade.*[403] Isto é, o ser humano é dotado de vitalidade, que lhe dá uma condição de abertura para toda e qualquer direção, sem que isso possa ser limitado pela forma. Está condicionada pela *intencionalidade,* que lhe permite compreender e estruturar a realidade. O elemento dinâmico está em sua vitalidade, e a forma é atualizada na compreensão da realidade, pela razão subjetiva. Desse modo Tillich estava apontando para a impossibilidade conceitual, até mesmo do ser, se não for considerado o vir-a-ser.[404] Só que o vir-a-ser, não é o ser. Isso só seria possível mediante o conceito de identidade, só que isso seria o mesmo que sacrificar o processo.[405] O ser portanto, não pode ser conceito,

---

[398] TILLICH, Paul. *Systematic Theology,* pág. 178.
[399] *Ibid.,* pág. 179.
[400] *Ibid.,* pág. 179.
[401] *Ibid.,* pág. 179.
[402] *Ibid.,* pág. 180.
[403] *Ibid.,* pág. 180.
[404] *Ibid.,* pág. 181.
[405] *Ibid.,* pág. 181

não apenas por causa do abismo, que Heidegger aponta com tanto insistência, mas por causa da impossibilidade de se fixar "um momento" do ser. Isso seria o mesmo que impor uma totalidade, compreendendo-a como momento, não como processo. A *correlação* teria a condição de construir construindo, um já estar incluído que torna sem necessidades um "momento" quando a estrutura filosófica se "consolida" como edifício final, para abrigar a teologia como conteúdo. A *dinâmica* e a *forma* não permitem isso, por isso se dão como polaridades, e a profundidade emerge mediante o simbólico. O conteúdo e a forma, como conceitos, recrudescem. O limite torna-se o abismo.

O terceiro e último elemento ontológico, para Tillich, é a polaridade *liberdade e destino*. Tanto Tillich, quanto Heidegger, afastam-se da liberdade como sendo algo em relação a algo. Heidegger a relaciona como demonstração da verdade,[406] quando o ser demonstra o desvelamento do ente, e se torna assim em abertura. [407] Heidegger faz isso porque o seu conceito de verdade, conforme vimos, não está na relação de conteúdo do que é certo ou errado, mas na possibilidade de desvelamento. Nesse caso, a liberdade se dá como desvelamento da verdade, na forma como se dá, aparece. Tillich não entende essa linearidade, e coloca a liberdade em polaridade com o destino, isso porque a liberdade é experimentada em condições de existência,[408] e o ser humano assim se constitui porque é um ser em liberdade.[409] De qualquer modo, Heidegger e Tillich situam a liberdade num "antes", como ontológica. Contudo, Heidegger não estabelece uma polaridade, mas uma aparição, um desvelamento: quando o ser se dá, já "está" em liberdade. A liberdade, assim, não tem conteúdo. Por essa perspectiva, qualquer oposição se daria como negação absoluta, o que não é o caso de Tillich. A *correlação* permite polaridades incluídas e separadas desde sempre, mas que não têm conteúdo, porque não são conceituais. De certo modo, uma oposição conceitual destrói a outra. Ao passo que se compreendidos dentro de polaridades, não como se uma estivesse "à frente" de outra, mas "dentro" sendo "outra", podem transcender o ser sem destruí-lo.[410] A liberdade em Tillich, também não tem conteúdo, mas

---

[406] HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*, in *Os Pensadores*, pág. 163.
[407] *Ibid.*, pág. 162.
[408] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I*, pág. 184.
[409] *Ibid.*, pág. 182.
[410] *Ibid.*, pág. 182.

é experimentada como deliberação, decisão e responsabilidade.[411] Estes "atos" não anulam a liberdade, são decorrentes dela pela própria condição de existência, e ao mesmo tempo relacionam o ser humano com a *cultura,* porque, ao ser humano é dada a condição do *eu* e do *mundo*.[412] O destino não é oposto da liberdade, porque se assim o fosse a destruiria. O destino é a condição limitadora da liberdade, para que a liberdade seja liberdade. Não há liberdade sem destino. O destino não confronta a liberdade desde o "agora", por essa razão não o destrói, mas é escatológico, sinalizando os seus limites[413], e não se opondo à sua "vontade". A *correlação* estabelece essa polaridade. Não é uma dialética que busca uma síntese, entre liberdade e destino, porque não são conceituais, mas ontológicos, e não estão separados desde o início. Também não há a necessidade de, para preservar o seu caráter ontológico, romper com a polaridade para dar um *sentido* à verdade, como fizera Heidegger. Isso poderia resolver o problema metafísico conceitual de liberdade, mas teria que limitar a liberdade à existência, ao que é dado, como verdade que se desvela na liberdade, apesar de "desvelamento" e "verdade" serem a mesma coisa.[414] Essa condição, em Heidegger, se limita à manifestação, mas não permite a pergunta pela profundidade. Esta profundidade pode ser compreendida analogamente, pela espontaneidade, na polaridade com a lei, mais precisamente na natureza, que possuem "leis" próprias, mas que não destroem a espontaneidade.

e) Ser, Finitude e Não-Ser

A *correlação,* contudo, pode ser melhor compreendida quando Tillich reflete a questão do ser e da finitude. Este tema traz a fundamentação ontológica, a partir da sua raiz, e basicamente se traduz no tema central de *Sein und Zeit.* Heidegger havia estabelecido a possibilidade ontológica para conceber os limites do ser. O primeiro limite seria a impossibilidade de se dar acesso ao ser. De certo modo o ser é mudo, e só pode "dizer" algo quando pergunta pelo sentido, já como ser dado. O outro limite é o tempo, o *Zeit,* instante do desvelamento do ser em verdade e liberdade, e se dá como ser para a morte. Ser e

[411] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I,* pág. 184.
[412] *Ibid.*, pág. 185.
[413] *Ibid.*, pág. 185.
[414] HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade,* in *Os Pensadores,* pág. 163.

finitude são temas fundamentais da ontologia, e a partir deles é que se dá a compreensão. Esse teria sido o avanço proposto por Heidegger. Voltar à antiga epistemologia, seria retornar ao ente e a forma de compreensão já não seria ontológica, pelo menos não como fora apresentada pela filosofia da existência.

Tillich, ao abrir o capítulo *Being and the question of God,* [415] é claro em tentar afastar logo no início a primazia da questão epistemológica sobre o ser. Sua preocupação é ontológica, com o ser, e a expressão de que *Deus é a resposta à questão implícita no ser,* precisa ser tomada pelo caminho já percorrido da *teologia da cultura,* quando a expressão *Deus* se torna um símbolo que aparece na *cultura* como profundidade. Não é *Deus* no sentido metafísico, nem no sentido racionalista, objetivado, é *Deus* sob a ótica da *correlação,* um já estar em pergunta que é resposta, e a *resposta implícita* tem a ver com ontologia como pergunta. O símbolo não tem um "conteúdo", mas é uma expressão de busca; a pergunta é ontológica e o "conteúdo" desta pergunta é a *preocupação última,* que não tem "conteúdo", pelo menos sob a ótica conceitual.

Para Tillich, a questão ontológica só pode ser colocada sob a ótica de um *choque metafísico,* isso porque torna-se necessário não apenas perguntar pelo ser, mas também precisa perguntar pelo *não-ser.*[416] A questão é levantada, segundo Tillich, desde Parmênides[417] que teria colocado de certa forma o *não-ser* "ao lado" do ser.[418] Foi o que deu a Tillich a condição de pensar o *não-ser* como ontológico, como "junto" ao ser. A questão parece ser ambígua, como tensão, não apenas contraditória entre *ser* e *não-ser*. Então: como "colocar" o *ser* "ao lado" do *não-ser* numa ontologia? Parece ser uma contradição, já que na ontologia, o *logos* é o *ontos*, ou o ser. Admitir um *não-ser* seria o mesmo que romper com a ontologia. Contudo, o problema levantado por Tillich tem uma natureza diferente. O ser, que existe, precisaria encontrar um lugar para o *não-ser,* que não fosse "junto" com a existência, pois seria o mesmo que negar a própria existência. A impossibilidade se daria se a reflexão se desse numa certa linearidade, a mesma encontrada

[415] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I,* pág. 163ss.
[416] *Ibid.,* pág. 163.
[417] TILLICH, Paul. *The Courage do be,* pág. 31.
[418] TILLICH, Paul. *Philosophical Background of my Theology* in *Main Works/Hauptwerke 1,* pág. 413.

por Aristóteles em relação ao *não-ser*, diante da ausência de substância, qualidade e quantidade, dentre outros sentidos próprios do ser.[419] Ao que parece, estudar a analítica existencial de Heidegger implica numa certa linearidade de ser e sentido. Contudo, ao dar-se na existência, como *Dasein*, o ser para a morte, que é o *não-ser*, e que se traduz em ameaça, se dá junto ao ser. Para Tillich, não importa se o termo *não-ser* é interpretado em forma de vida, processo ou vir-a-ser, pois de qualquer maneira, o *não-ser* é tão fundamental quanto o ser.[420] *O não-ser ameaça a auto-afirmação "ôntica" do ser humano.*[421] Então o que movimentaria o ser, não é o sentido como pergunta pela falta de sentido, propriamente dito, mas a angústia diante da ameaça do *não-ser.* [422] Disso emerge a pergunta pela revelação.

Heidegger aponta as questões centrais que possibilitam, ou impossibilitam, o pensar sobre o ser. Impossibilitam pela universalidade[423], indefinição[424] e evidência.[425] Contudo, as primeiras qualidades, universalidade e indefinição não contradizem a sua evidência, e nisto está a sua possibilidade. Assim o ser deve ser tomado como um fato. Se o ser é universal e indefinível, mas evidente, o que resta, então, é colocar a questão do seu sentido.[426] O importante para Heidegger é que o *Dasein* é o limite ôntico-ontológico. É ôntico porque seria o "último" o mais "próximo"[427] do ser, como uma "coisa", mais precisamente o último ente que sendo ser, pode ser refletido em sua estrutura, uma vez que é *ser, sendo.*[428] Nessa condição de "pertença",[429] sendo o próprio ser, mas que pode perguntar pelo seu sentido, o *Dasein* é ontológico.[430] Heidegger não considera o *não-ser* como ontico-ontológico, de forma explícita. Ao "lado" do ser não existe um *não-ser*. Se o ser não é um ente, por conseguinte não pode ser definido devido à sua universalidade, apontar um *não-*

[419] ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, 1089a,5.
[420] TILLICH, Paul. *The Courage to Be*, pág. 32.
[421] *Nonbeing threatens man's ontic self-affirmation, relatively in terms of fate, absolutely in terms of death. Ibid.*, pág. 41.
[422] TILLICH Paul. *The Nature and the Significance of Existentialist Thought,* in *Main Works/Hauptwerke, 1* pág. 406/407
[423] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 1, 1
[424] *Ibid.*, § 1, 2.
[425] *Ibid*., § 1, 3.
[426] *Ibid*., § 2
[427] *Ibid*., § 5, 14
[428] *Ibid*., § 4, 10.
[429] *Ibid*., § 5, 14.
[430] *Ibid.*, § 3.

ser seria um absurdo, seria o *não* do que *não-é.* O "que é" é o ser enquanto "dado". Nesse caso não seria possível conceber um *não-ser-aí,* pois negaria a sua existencialidade. O *não-ser* para Heidegger não pode ser compreendido como ôntico-ontológico. A questão do ser *até o seu fim,*[431] é a condição do *ser-para-a-morte*. O *não-ser* seria assim a "direção do fim" para o qual o *Dasein* se deslocaria, cujo "limite" é o *ser-para-a-morte.* Nisto há um certo avanço, segundo Tillich: quando o *não-ser* é analisado a partir do centro do pensamento ontológico.[432] Isto é, o ser ontológico "possui" na sua ontologia o *ser-para-a-morte.* Isso é o mesmo que afirmar que *ser* e *não-ser* são igualmente ontológicos. Trata-se da ameaça ontológica. No caso, colocar *ser* e *não-ser,* considerando que este é *ser* sendo *não,* poderia implicar numa dualidade ontológica como se o *ser* pudesse ser dividido numa negatividade, ou seja, *o que é, é,* e *o que não é, não é.* Isso seria uma repetição de Parmênides e seu abismo. Por outro lado também, a ameaça de monismo do ser em Tillich poderia ser absolutamente fatal para a sua filosofia da existência. Ao mesmo tempo em que seria necessária a preservação da tensão ontológica, também não poderia haver uma ruptura entre *ser* e *não-ser* como se fossem "entidades" abismais, pois daí o *não-ser,* não poderia ser *não-ser* pois não estaria dialeticamente dependente do *ser*. O ser continua sendo o *logos* do não-*ser,*[433] basicamente por dois motivos: primeiro porque uma afirmação implica numa negação, depois porque o *não-ser* obtém do ser as qualidades que nega, que são as diferentes formas de angústia. [434] Para Heidegger, a impossibilidade de conceituar o ser é que faz emergir a pergunta pelo sentido. O sentido é um só, e a pergunta não tem conteúdo. Para Tillich, não é necessário um "conteúdo" para se estabelecer uma dialética ontológica, entre o *ser* e o seu *não.* Enquanto Heidegger afirma que o "é" indica sentido, para Tillich o "é" indica o "não-é", e antes da pergunta se dar como sentido, se dá como ameaça. A ameaça, no caso, é símbolo ontológico, na mesma leitura que a *Angst* de Heidegger, não é psicológica ou sociológica.[435] Em Heidegger o que se estabelece como fundamento é a falta de sentido. Tillich não deseja encontrar apenas uma direção de sentido como pergunta ontológica, pois o sentido acaba por se esgotar na existência, mais precisamente no tempo, no ser para morte. Contudo, se a pergunta não for pelo sentido, mas pelo *ser mesmo* em sua

[431] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 46.
[432] TILLICH, Paul. *The Courage to Be*, pág. 33.
[433] *Ibid.*, pág. 40.
[434] *Ibid.*, pág. 40.
[435] *Ibid.*, pág. 34.

ameaça desintegradora, o debate se volta para o ser, não em busca de conteúdo, porque isso é o que faria a filosofia ao tentar encontrar o *logos,* mas o *não-ser* ao "lado" como ameaça, já que não se constitui em sentido, então é profundidade, onde se "encontra" a vida sem ambigüidade.

Em Tillich não existem apenas duas opções: a busca do sentido, do que está para "fora" do ser, ou a busca pelo *logos* do ser. Estas duas únicas opções em Heidegger são próprias da pergunta da filosofia: ou é a estrutura conceitual do ser, ou é a estrutura da totalidade do ser. Na estrutura conceitual, tem-se uma certa contenção, que se chama ser cujo conteúdo não se acessa, e na estrutura da totalidade tem-se a *Cura.* Assim, ser e finitude. De certo modo tudo é estrutura, isso porque o *não-ser* não é concebido como estando "ao lado" do ser. O resultado, para Tillich, seria exatamente o oposto, enquanto a pergunta pelo sentido eclode no não significado do ser para a morte. O ser, diante do *não-ser,* se dá "consciente" da sua finitude.[436] A morte é um fim, a finidade não. Esta é tanto ameaça de morte, quanto ameaça do destino.[437] Se o sentido do ser for a morte como "totalidade" da finitude, eclode para algo "fora" do ser, que é o tempo.

A solução que Tillich encontra para tentar resolver o problema, embora reconheça a dificuldade conceitual do *não-ser,* é uma afirmação com base numa metáfora: *o ser "abraça" a si mesmo e o não ser. O ser tem o não-ser "dentro de" si mesmo, como o que está eternamente presente e eternamente superado no processo de vida.*[438] Isto é *correlação,* um já estar contido e separado, que se expressa pelo simbólico. Ou seja, isso não importaria necessariamente num rompimento do *não-ser* como sendo o aspecto negativo do ser. O *não-ser* é a pergunta que antecede o *ser*, como ameaça ao *ser.*[439] O *não-ser* assim está "dentro" do ser como pergunta pelo próprio sentido do ser. O *não-ser* não é outro ser, e o estar "dentro", não sendo "outro", e ao mesmo tempo não sendo o *ser mesmo,* sendo, só pode ser compreendido pela *correlação*. Pergunta e resposta implícita, acontecem

---

[436] TILLICH, Paul. *The Courage to Be,* pág. 35/6.
[437] *Ibid.*, pág. 36.
[438] *If one is asked how nonbeing is related to being-itself, one can only answer metaphorical : being has nonbeing "within" itself as that which is eternally present and eternally overcome in the process of the divine life.* TILLICH, Paul. *The Courage to Be,* pág. 34.
[439] Paul TILLICH. *The Nature and the Significance of Existentialist Thought,* in *Main Works/Hauptwerke 1,* pág. 407

juntas, a resposta não se dá antes da pergunta como totalidade anterior (teologia), e não se dá depois como in-significado (filosofia). Estão em *correlação*: há uma totalidade filosófica e uma totalidade teológica.

Desse modo, segundo Tillich, o *ser* conquista o *não-ser*, com a *coragem de ser*. A coragem diante da finitude, faz o ser se voltar à própria profundidade, contra a força desintegradora do *não-ser*, transforma-se em busca ao *ser-em-si*. É por essa razão que na *Sistemática*, Tillich trata do problema do *ser* e do *não-ser* como parte do ser e da finitude.[440]

Finitude é existência, mas não significa impossibilidade do ser perguntar pela sua profundidade, pois é exatamente diante da finitude que o ser humano, ameaçado pelo *não-ser*, rompe os limites e pergunta pelo que está além da sua própria finitude. A finitude é a condição de existência, e só nessa condição é que o ser humano pode perguntar. Ao perguntar pela profundidade do ser, o que se busca é uma forma de essência, não como conteúdo, mas como profundidade do ser.

Para Tillich, essência e existência, seriam o centro, tanto do pensamento teológico, quanto da antropologia, [441] e estaria na discussão filosófica, sendo, obviamente, o problema central da filosofia da existência, o seu próprio *logos*.[442] A filosofia da existência não compreendeu o ser humano a partir da essência pois esta não poderia ser objeto da elaboração cognitiva. Por existência, Tillich entende a questão central da realidade imediatamente experimentada, imediatamente dada, a partir da qual emerge a pergunta pela *preocupação última*, demonstrada na construção cultural, mediante o simbólico.

O primado da existência teria sido o passo fundamental para a formulação da filosofia da existência, que recebeu o seu impulso por meio da filosofia da vida. Ou seja, se a filosofia da vida é uma superação da objetividade, num sentido lato, pois a vida não pode ser contida cognitivamente, também possibilitou um sentido estrito, a vida como imediatamente dada, em outras palavras, a existência. Ao que parece Tillich se apropria destas duas dimensões.

---

[440] TILLICH, Paul. *Systematic Theology*, pág. 186.
[441] TILLICH, Paul. *Philosophical Background of my Theology*, in *Main Works/Hauptwerke 1*, pág. 418
[442] TILLICH, Paul. *Existential Philosophy*, in *Main Works/Hauptwerke 1*, 353ss

Contudo, ao fazer uma análise que reflete os limites da filosofia da existência, a leitura da filosofia da vida que Tillich faz foi de que esta teria colocado o ser humano diante da vida, como algo tangível e imediatamente dado. Talvez, por essa mesma razão, segundo Tillich, a filosofia da vida não tenha refletido sobre a ontologia, uma vez que o "estar diante de" remete o ser humano "para fora", já como dado. Para chegar, assim, à filosofia da existência, foi apenas um passo. Desse modo, existência seria o *ser que emerge*, e torna-se ente.[443]

Isto é, tanto a filosofia quanto a teologia lidam com os dois temas, não devendo a essência ser tida como uma hermenêutica teológica exclusiva, subordinando a existência, ou vice versa. Tillich, porém, reconhece ainda uma terceira dimensão na antropologia que é a vida.[444] Ao trazer o tema "vida", não apenas como suporte e método que influenciou a filosofia da existência, como fazendo "parte" desta desde "antes", Tillich apontou a liberação, em certo sentido, da objetivação de essência e existência como polaridades que constituem o ser humano. Para Tillich, analisar a temática *essência* e *existência* é dialogar com, pelo menos, dois temas fundamentais da sua antropologia. Para Tillich o entendimento desta relação conduz aos seus conceitos de *liberdade finita* do ser humano, bem como a condição desta liberdade em ato na totalidade do seu eu centrado.

Para Tillich, ao eleger a existência como perspectiva hermenêutica, a filosofia da existência havia assumido a impossibilidade conceitual da essência, sendo que as duas, essência e existência, são imprescindíveis. Ou seja, Tillich parece querer mostrar de forma clara que, basicamente, no modelo escolástico a essência seria o *What* da coisa, como busca de seu "conteúdo", enquanto que a Existência seria o *That* da coisa, a *ousia*, ou substância.[445] Como a essência não poderia ser determinada, tendo em vista a sua condição de não temporalidade[446] o que se tem é a leitura a partir da *ousia*. Nesse caso tem-se a afirmação existencial, pela não possibilidade de objetivação. Isso significa afirmar a existência. Tillich compreende que a escolástica, acertadamente, mas por outro caminho, certamente pelo viés

[443] TILLICH, Paul. *Existential Philosophy,* in *Main Works/Hauptwerke 1*, 357
[444] TILLICH, Paul. *Philosophical Background of my Theology,* in *Main Works/Hauptwerke 1,* pág. 419
[445] TILLICH, Paul. *Existential Philosophy,* in *Main Works/Hauptwerke 1,* pág. 357
[446] *Ibid.,* pág. 357

da unidade metafísica,[447] não fez distinção entre essência e existência no Ser absoluto. Ou seja, enquanto a unidade metafísica apontava para a causa motora, a filosofia da existência elegia a existência como hermenêutica, e assim, para Tillich não poderia ir além da própria existência. Isso quer dizer que, para Tillich, o Ser absoluto não pode ser analisado a partir desta diferença, pois: *The Unconditioned cannot be codicioned by a difference between its essence and its existence. In absolute Being there is no possibility which is not an actuality: it is pure actuality.*[448] Em certo sentido a questão não seria a de negar a metafísica ou a filosofia da existência, mas retomar uma hermenêutica que pudesse superar o problema da essência e da existência, uma vez que Deus estaria "além" disso. Ou seja, a metafísica reconhece a relação, mas torna Deus, o Ser, um ente. A filosofia da existência conclui que o ser não é um ente,[449] mas é uma impossibilidade conceitual. Isso quer dizer que para Tillich a filosofia da existência mostrou-se parcial e praticamente não poderia ir além disso. Ao negar a direção apontada pela metafísica, a filosofia da existência teria negado o próprio sistema. O limite parece claro, já dado antecipadamente pela existência. É possível perguntar pelo ser, não como conteúdo, mas como profundidade e *preocupação última.* Isso só é possível pela *correlação.*

Conclusões Preliminares

i

Paul Tillich fez pouca referência ao seu método, a *correlação.* Contudo parece claro que a *correlação* é uma tentativa de relação hermenêutica entre pólos necessários, como toda dialética, mas que tenta uma superação ontológica no universo do simbólico da profundidade da razão, com a unidade já sempre dada, diferente de uma dialética que implica numa separação abismal desde sempre. Não aponta para uma teleologia, nem a uma síntese, também não se esgota no conceitual ou na tentativa de "resgatar" o simbólico do símbolo tornando-o acessível à compreensão. Para isso a essência e a existência formam uma *correlação* "paralela", não se observando uma em privilégio a outra. Por essa razão,

---

[447] AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica I*, questão VIII, art. I.
[448] TILLICH, Paul. *Existential Philosophy*, in *Main Works/Hauptwerke 1*, pág. 357
[449] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 1, 2.

filosofia e teologia perguntam, filosofia e teologia respondem, mas o fazem a partir de referenciais diferentes, que não implicam em conflitos contraditórios e irreconciliáveis. Ambas perguntam pelo ser, mas a filosofia o faz em busca da estrutura e a teologia o faz em busca do sentido da profundidade.[450] Embora o filósofo e o teólogo tenham divergências, quanto ao objeto do conhecimento, fontes e conteúdos, também têm aproximações. Se por um lado o filósofo tenta a objetividade e o teólogo existencialmente se encontra relacionado com o seu objeto, o próprio filósofo não pode fugir de sua condição existencial. Isso quer dizer que também está voltado para a sua *preocupação última*. Em outras palavras, o teólogo é filósofo quando pergunta pelas estruturas e o filósofo é teólogo quando está diante da *preocupação última*. A existência (estrutura do ser) tem a sua *correlação* com a essência (*preocupação última*). Se o ser é símbolo, e se a *preocupação última* também o é, então ambos perguntam pelo que está na *profundidade da razão* desde sempre, mediante o simbólico. Só a *correlação* suporta isso.

Ao que parece a questão fundamental da filosofia que está como *background* do pensamento de Tillich precisa ser encontrada no próprio Tillich. Ao indicar que ou o teólogo busca as categorias que perguntam pela estrutura do ser na filosofia, inevitáveis para a teologia, ou o teólogo se torna um filósofo para fazê-lo, [451]Tillich certamente procurava indicar que não poderia elaborar uma teologia consistente, sem uma filosofia consistente. De fato, embora já fossem disponíveis os fundamentos de uma filosofia da existência, ainda havia necessidade de se pensar numa filosofia que pudesse ir um pouco além, que não se limitasse a tentar "resolver" conceitualmente tudo, como se tudo pudesse assim ser circunscrito. Assim, a filosofia da existência que Tillich elabora não se opõe à teologia, e também não a suporta como método, no sentido estrito do termo se tomarmos um conceito escolástico: da filosofia se constrói uma teologia. Isto é, não serve de suporte como se pudesse "engessar" a teologia numa estrutura, pois isso seria reduzir a teologia em dependência da filosofia. Se a teologia dependesse da filosofia como método, não seria possível pensar numa *teologia da cultura*. Há nessa relação, teologia e filosofia, uma ambigüidade, contradição e ao mesmo tempo contato, uma tensão não-conceitual sem

[450] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I*, pág. 22.
[451] *Ibid*., pág. 26.

solução. Só a *correlação* suporta isso. Suporta uma filosofia que pergunta pela *preocupação última* e uma teologia que pergunta pela estrutura do ser, por mais contraditório que isso possa parecer. São perguntas que só podem ser respondidas pela *correlação,* pois uma e outra, teologia e filosofia, são insuficientes.

ii

Sob a perspectiva essencialista, é possível vislumbrar uma diferença metodológica entre a dialética hegeliana e o método de Paul Tillich, a *correlação*. Por um lado a dialética hegeliana se apresenta como oposição centrada em dois pólos que se mantém e convergem à uma unidade teleológica. A *correlação* de Tillich não sobrevive de "dois opostos", mas de opostos múltiplos, dinâmicos só suportados, não pela polarização, mas pela ambigüidade. Por outro lado a dialética de Hegel torna-se relação de incompletude e resistência do oposto que não "está" no que se opõe, e se apresenta como sendo a sua negatividade. A *correlação* suporta a ambigüidade do "oposto" que não é "oposto", mas que está entrelaçado com o que se "opõe", pois na verdade não se "opõe", é o seu "não", mas "sendo"; não é monista, e não necessita da oposição para alcançar a unidade na convergência, uma vez que existe o seu "não" separado pelo abismo que dá possibilidade de buscar o sentido. O que "é" e o seu "não-é" não formam uma dualidade, pois o "não-é", necessita do "é" para ser o seu "não". É por essa razão que Tillich apresenta a *correlação* em que a pergunta é dada nas condições de existência, e a resposta é teológica[452] porque busca solução no que poderia ser o "limite" ontológico, ou o *ser-em-si,* onde a vida é sem ambigüidade, ao contrário da tragédia existencial que ameaça o ser. O próprio Tillich oferece a impossibilidade geométrica do método: trata-se de uma eclipse, não um círculo, que implicaria num único centro, mas são dois centros da mesma forma geométrica, têm os mesmos limites, que seriam uma projeção das duas esferas que formam a elipse, mas que não estão de forma alguma separadas.[453] A dialética de Hegel pressupõe uma unidade pelo

[452] *The method used in theological system and described in methodological introduction in the first volume is called "method of correlation", namely, the correlation between existential questions and theological answers.* TILLICH, Paul. *Systematic Theological II,* pág. 13.
[453] *This circle can be understood as an eclipse (not as a geometrical circle) and described in terms of two central points – the existential question and the theological answer. Both are within the sphere of religious commitment, but they are not identical.* TILLICH, Paul. *Systematic Theology II,* pág. 14/5.

essencial, tornando-se, portanto, nitidamente essencialista, segundo Tillich. A *correlação* assume integralmente tanto a existência como a essência, uma vez que a negatividade supõe a pergunta ontológica pelo sentido, levando em consideração o ser que objetivamente pergunta. Não há unidade como "solução", porque há uma separação não-separada. A "solução" é a *ambigüidade* que suporta a "não-solução". Não pode haver uma única centralidade na elipse da correlação, mas dois centros que mantém a estrutura e ao mesmo tempo são limitados pelo mesmo círculo. A dialética poderia ser pensada como dois círculos independentes, cada qual com o seu centro, que na aproximação se sobrepõem desaparecendo os antigos círculos e surgindo apenas um outro, com um único centro. Só a correlação suporta dois centros, e não ocasionam um resultado, a não ser a pergunta pela profundidade.

iii

Sob a ótica da analítica existencial também é possível compreendermos em que sentido Tillich procurou estabelecer uma nova leitura e sua crítica particularmente aos limites impostos por Heidegger. A análise que Tillich faz da ontologia na filosofia da existência é que esta representa uma espécie de "retorno" à metafísica escolástica ao voltar-se para o ser, tentando compreendê-lo objetivamente. Isso quer dizer que o ser se volta sobre si em busca de conceitos que possam explicar pelo menos a sua estrutura. Nessa perspectiva é que residiria a dimensão racionalista da filosofia existencial e o seu limite.Isto é, a ausência do simbólico faz a pergunta deslocar-se para fora, em busca da objetividade existencial. Em Heidegger o *Dasein* ao "olhar" para trás não possui categorias simbólicas suficientes para o suporte das ambigüidades na própria ontologia (*ser* e *não-ser*). O *Dasein* não possui condições de uma leitura de fato ontológica, mas acaba se limitando a ele mesmo e à existência. É como se houvesse uma barreira intransponível. A perspectiva hermenêutica do símbolo penetra na "incompreensão" do ser, que pela ótica da hermenêutica conceitual não pode ser conceituado. Ou seja, para conceituar o *ser* é necessário concebê-lo como ente. Ou o *ser* é um ente, ou não pode ser conceituado, bastando pensar apenas no seu sentido. Para Tillich, conforme vimos, este teria sido o problema na ontologia de Heidegger e a sua impossibilidade de superar a condição humana como dada: a pergunta pelo *logos* do ser, implica num "retorno" ao ser para a compreensão desse *logos*. Compreender significa

estabelecer parâmetros de significados que se aproximam da objetividade, ou pelo menos apontam para ela. Por outro lado tal objetividade não pode se limitar a uma "relação direta" de apreensão, pois há sempre uma pergunta pela revelação, um superação, um "ainda-não" da objetividade não objetiva. A *correlação* remete ao símbolo, que tanto suporta as contradições em ambigüidade, como oferece "acesso" a uma racionalidade não conceitual, mas também não subjetiva, ontológica no sentido estrito do termo.

Em Tillich há uma preocupação de que o ser, que é simbólico, não esvazie o ser humano de significado, daí o seu conceito do *eu centrado*. Isto é, o *eu centrado* é a possibilidade da ambigüidade de essência e existência, na *correlação* de múltiplas possibilidades de interação e afastamento. A polarização dialética geraria uma unidade, mas o *eu centrado*, como *correlação*, é o símbolo de uma não unidade suportada pela ambigüidade. O *eu centrado* se "solidifica" como um que se esgota ens imesmado, e ao mesmo tempo não se perde, como que por *insolvência* na *participação* na cultura, "onde" se estabelecem a liberdade-destino, finitude-infinitude, ser e não-ser, por exemplo. No *eu centrado* permite-se a conjugação das probabilidades infinitas da vida. A dimensão lógica desta construção filosófica, em Tillich, só se torna possível por meio do simbólico. Uma "linguagem objetiva" não sustentaria a ambigüidade da *correlação*, e poderia tornar o "conteúdo" polarizado. Por essa razão, em Tillich, os conceitos se sobrepõem, se repetem para "objetos" diferentes. Só que isso não significa ausência de significado, embora possa ser ausência de definição objetiva.

iv

Isso quer dizer que, conforme temos procurado demonstrar, o simbólico em Tillich é o suporte hermenêutico da *correlação*. Por um lado o simbólico não permite uma leitura monista. Ou seja, contrariamente ao monismo, o simbólico é ambíguo, permeado de contradições, ao mesmo tempo é e não é rompido, por ser mediado pela *participação*. A *participação* como relação entre o símbolo, o simbolizado e o acesso à "leitura" não conceitual, supera a racionalidade objetiva. Por outro lado, a ausência de um monismo metafísico não significa dispersão, a "superação", que não pode ser superada, admite no simbólico as contradições e ambigüidades não resolvidas. Isso quer dizer que o simbólico

poderia ser assim o "centro" fenomenológico do método de Tillich. O simbolizado se encontra no símbolo, mas não se confunde com ele. O símbolo ao não se referir a si mesmo, não tem "conteúdo" próprio, remete à participação como possibilidade.

Tillich pretende assim resguardar uma relação de interdependência do método, entre a filosofia e a teologia. Ou seja, a filosofia precisa "superar" a condição de objetividade conceitual, aproximando-se da "fronteira", do "limite", consciente ou não da sua natureza "religiosa". Essa seria a pergunta pela revelação. A teologia, por outro lado, precisa assumir a sua condição de superação da objetividade, sob pena de ser reduzida a um irracionalismo, e está contida no mesmo limite. Isto é, cada vez que tenta objetivar o que não pode ser objetivado, tornar existente o que não pode existir, por estar "fora" da existência, a exemplo de Deus como símbolo,[454] perde-se o "conteúdo". Mais que isto: ao transformar a "objetividade" em superação englobante, esta torna-se *demônica*, e abdica da condição de ser resposta. Se a resposta não pode "confirmar" ou negar a existência do "objeto" da *preocupação última*, então é um símbolo. A filosofia pergunta pelo simbólico e a teologia responde pelo simbólico. Nem uma, nem outra tem o domínio, nem do símbolo, nem do simbolizado. Isso quer dizer então que não há como se pensar em *conceitos* propriamente ditos no universo da profundidade da razão, ou na razão essencial. Só a *correlação* torna a "superação" da racionalidade em não conceitual, portanto não irracional e não psicológica, ontológica no seu sentido mais profundo.

Em última instância, no sistema de Tillich, o símbolo toma o lugar da possibilidade do discurso, porque se apresenta como excesso de sentido na cultura, e a hermenêutica da teologia só pode ser dada pela mediação deles. Embora haja uma preocupação de se preservar o que está além do símbolo, para o qual este aponta, o resultado não poderia ir além disso. Por essa razão, em Tillich, tudo o que há na teologia e filosofia, como *preocupação última*, tem que passar pelo simbólico. Só o *ser-em-si* não seria símbolo. Qualquer coisa fora disso, para Tillich, seria o mesmo que negar a pergunta pela *preocupação última*. O *ser-em-si*, em Tillich, não pode ser símbolo pois não pode ser excedido.

[454] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I*, pág. 172.

v

Poderíamos pensar nas implicações do método de Tillich e sua contribuição, tanto à teologia como à filosofia. É claro que algumas destas implicações já foram apontadas no texto. Ao que parece a filosofia da existência a partir da qual Tillich constrói o seu sistema, ainda não havia considerado uma ontologia que pudesse superar o imediatamente dado. Por outro lado, numa oposição a isso, a teologia praticamente perdera o sentido de um diálogo com a filosofia, tornando-se uma irracionalidade que não merecia ser considerada como possibilidade e campo do pensamento, com as suas implicações na vida. Compreender o ser como ente seria voltar à metafísica. Perder o ser como ente seria confessar que, afinal de contas, a teologia pertence ao universo exclusivo da religião. Com a *correlação*, a razão profunda (ou essencial) e o simbólico, Tillich demonstrou que a teologia é tão consistente quanto à filosofia. Mais que isto: uma e outra se pertencem, não se encontram, mas também não têm sentido se consideradas separadamente. É claro que é a partir disso que se pode estudar uma *teologia da cultura*.

O passo seguinte seria o de estudarmos a *correlação* com outros símbolos fundamentais no pensamento de Tillich, como Deus, o ser humano na sua condição de *eu centrado*, e o *Novo Ser*. O problema que iremos enfrentar é se é possível "manter" estes símbolos na condição apenas de símbolos. Se num dado momento deixarem de ser símbolos, o sistema de Tillich parece desembocar numa contradição. Se forem mantidos como símbolos, talvez Tillich esteja mais próximo do idealismo do que supunha, tendo encontrado para ele apenas uma nova forma de apresentação. Entretanto, por questões metodológicas, e em se tratando de temas de aproximação ao pensamento de Rahner, serão retomados como diálogo no último capítulo. Agora há a necessidade de estudarmos o método de Karl Rahner, sua elaboração e forma de compreensão. As perguntas, quanto à ontologia e compreensão serão, basicamente, as mesmas.

Capítulo III
FILOSOFIA DA EXISTÊNCIA E ANTROPOLOGIA-TRANSCENDENTAL: UMA LEITURA A PARTIR DA RACIONALIDADE ONTOLÓGICA EM KARL RAHNER

Introdução Preliminar

Este capítulo tem a finalidade de estudar o método teológico de Karl Rahner, *antropologia-transcendental,* que também pode ser conhecido pela relação *existencial-sobrenatural,* sob a ótica da ontologia e compreensão. No caso de Tillich, a tentativa foi a de se adequar ontologia à epistemologia, tendo o simbólico como possibilidade desta mediação, em superação à metafísica. No caso de Rahner a questão também passa pela razão ontológica, mas ao invés da razão profunda e símbolo, tem-se a *autocomunicação* de Deus e a *pré-apreensão*. Com isso, Rahner teria desenvolvido uma interpretação própria da filosofia da existência, adequando a metafísica à ontologia.

Rahner, assim como Tillich, buscava uma hermenêutica de superação à metafísica, só que não uma superação que pudesse representar um rompimento, se é que em algum momento isso possa ser feito. Segundo Rahner[455] os tempos eram outros, a filosofia mudara e a teologia não poderia ser mais sustentada da mesma forma, com os mesmos pressupostos. Isso quer dizer que, de certo modo, a própria metafísica também precisaria ser re-conceituada, e é o que o que Rahner acaba por fazer, como veremos. Não é preciso dizer que com isso, o pensamento de Rahner gerou um desconforto no contexto eclesiástico, pelo menos em princípio.[456] Isso explicaria a possível tentativa de se amenizar a influência de Heidegger no sistema rahneriano,[457] já que a antropologização, própria do sistema, poderia representar uma ameaça à teologia católica que depende mais da hierarquia e tradição.

Contudo, aos poucos a questão está sendo superada, e a relação entre Heidegger e Rahner tem-se tornado tema relevante. É possível observar que a tradição teológica católica de

---

[455] RAHNER, Karl. *Filosofía y Teología,* in *Escritos de Teología VI,* pág. 98.
[456] LAVALL, Luciano Campos. *O Mistério Santo – "Deus Pai" na teologia de Karl Rahner,* pág. 24.
[457] WEGER, Karl-Heinz. *Karl Rahner – uma introdução ao pensamento teológico,* pág. 23.

Heidegger, que antecedeu a elaboração de *Sein und Zeit,*[458] por exemplo, o aproxima de Rahner. Heidegger, desse modo, já aparece como parte de um estudo sobre Rahner.[459] Já é possível tê-los como estudo em diálogo[460], ou até mesmo refletindo sobre a possibilidade de ter sido Rahner um "outro" Heidegger.[461] Ao que parece tal choque tem sido amenizado já que Rahner preserva a condição infinita[462] e a teologia como possibilidade hermenêutica na compreensão do ser humano. Isto é, não é possível falar de Deus em Rahner, sem se falar do ser humano, como aponta Miranda.[463] O problema seria mais do ponto de partida, se primeiramente de Deus, ou se primeiramente do ser humano, se primeiramente da essência, ou se primeiramente da existência.

Berríos em trabalho, resultado de pós-doutoramento, utiliza o dilema de Tillich para situar o problema da teologia de Rahner, entre a autonomia e a teonomia.[464] Embora Berríos não faça referência a Tillich, nem tampouco aponte para uma solução, se Rahner chegara ou não a uma *teonomia*, o que se discute é o problema dos possíveis limites da filosofia e da teologia,[465] forma e conteúdo, que aparentemente terá em Rahner um sentido mais "estrutural" que em Tillich. No caso, conquanto em Tillich a filosofia é antes de tudo existência, como *teologia da cultura*, Rahner tem também o ponto de inflexão como existência e história, mas aproxima-se mais da procura epistemológica como centro desta existência, e da cultura como a construção dos temas fundamentais da própria teologia, quase que num momento subseqüente, dando ao simbólico um lugar apropriado, como veremos. Daí a importância que dá à metafísica do conhecimento.

---

[458] MACDOWELL, João Augusto A. Amazonas. *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, pp. 5 a 9.
[459] BERRÍOS, Fernando. *El método antropológico-transcendental de Karl Rahner como hermenêutica teológica del mundo y de la práxis*, in *Teología e Vida*, vol XLX, 2004, pp. 411-437; OLIVEIRA, Manfredo de Araújo de. *Filosofia Transcendental e Religião*, pp. 87-96, por exemplo.
[460] MASSON, Robert. *Rahner and Heidegger: Being, Hearing, and God,* in *The Thomist,* XXXVII, july, 1973, por exemplo.
[461] KANGAS, Willian. *In The Proximity of Guilt and Danger – Karl Rahner as Heidegger's other*, in *Philosophy Today*, 44.3, 2000, 259-282.
[462] MIRANDA, Mário de França. *Karl Rahner e a fé cristã na pós-modernidade*, in *Teocomunicação*, pág. 514.
[463] *Ibid*., pág. 513.
[464] BÉRRIOS, Fernando. *Teología Transcendental y Práxis – una reflexión desde el legado de Karl Rahner*, in *Teología y Vida*, pág. 300.
[465] RAHNER, Karl (org). *Sacramentum Mundi – enciclopedia teológica*, verbete *Filosofía y Teología*, por Karl Rahner, tomo 3, pág. 207ss; e verbete *Teología*, por Karl Rahner, tomo 6, pág. 530ss; verbete *Teología Transcendental*, por Karl Rahner, tomo 6, pág. 610ss.

De qualquer modo, parece quase impossível não considerar os elementos de fundo do sistema teológico-filosófico de Rahner como dependentes de Heidegger. Rahner teria freqüentado seminários e cursos ministrados por Heidegger, [466] mas mais que isso, parece bastante evidente que alguns temas fundamentais em Rahner se devem a essa busca e compreensão de uma hermenêutica ontológica, a partir da qual fosse possível pensar a teologia. Schickendantz compreende a influência de Heidegger em Rahner, dentre outras, em três momentos: a questão rigorosa no estudo do ser, o existencial como assentamento do ser no mundo e a historicidade essencial do ser humano.[467] Berríos enumera apenas as duas últimas.[468] Até mesmo as conclusões negativas de Otto Muck, na sua leitura de Heidegger e Rahner, a saber: a) o ser reduzido ao ente em Rahner; b) o postulado subjetivista e c) a ausência de uma relação da condição do ser no mundo,[469] dão conta de que a diferença é forjada a partir de um ponto comum, a existência.

O problema não é simples, pois a metafísica escolástica, herdeira do pensamento aristotélico depende do ser dado como ente para que o seu próprio discurso seja possível. Isso então deverá depender de um estudo mais apropriado, pois a redução ao ente, em princípio, poderá ser um problema de afastamento da ontologia. Não é necessário reafirmar aqui o problema de indefinição do ser em Heidegger, para que o ser pudesse se mostrar em abertura. Nesse caso, Heidegger teria ficado praticamente sem opção, em não poder conceituar o ser para manter a ontologia.

Isso seria resolvido se a leitura de Rahner pudesse ser feita como subjetivista, e o ontológico compreendido mais como profundidade do que como abertura. Que há um elemento subjetivista no pensamento de Rahner, parece também não haver dúvidas, contudo essa leitura não pode ser feita apenas como tal, enclausurando o ser. Esta subjetividade diz apenas da profundidade do ser, como diz Oliveira.[470] Ao contrário da

---

[466] BÉRRIOS, Fernando. *El método antropológico-transcendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la práxis,* in *Teología y Vida,* pág. 420.
[467] SCHICKENDANTZ, Carlos. *Karl Rahner – uma fuente de inspiración,* in *Teocomunicação,* pág. 510.
[468] BÉRRIOS, Fernando. *El método antropológico-transcendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la práxis,* in *Teología y Vida,* pág. 426.
[469] MUCK, Otto. *Heidegger und Karl Rahner,* in *Zeitschrift fur katholishe Theologie,* pág. 267ss.
[470] OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Filosofia Transcendental e Religião – ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner,* pág. 105.

profundidade subjetiva, a condição da "mundaneidade', o estar no mundo, como aponta Muck, precisa passar também pela relativa necessidade do ser diante-de como hermenêutica, uma vez que para Rahner esta se situa na pergunta. Então, situar um método que valida a profundidade do ser, sem transformá-lo em ente e ao mesmo tempo colocá-lo no mundo, sendo que o "estar-lançado" implicaria numa epistemologia que pudesse ser concebida desde "antes", faz a hermenêutica de Rahner ser dependente de uma filosofia da existência com características profundamente singulares. Nesse caso, precisaria ir um pouco além da analítica existencial de Heidegger. Rahner pretende discutir outra vez a possibilidade epistemológica, sem que se perca a ontologia. A epistemologia não seria exclusiva do racionalismo, mas o ser pode ter um modo próprio de conhecer.

Todos estes temas, evidentemente, serão retomados a seu tempo. Antes disso, será necessário uma compreensão um pouco mais precisa do método de Karl Rahner. O propósito de se adiantar alguma discussão até agora, tem mais como foco determinar alguns debates centrais do propósito desse capítulo, suas dificuldades e o *lócus* do diferencial do existencial em Rahner.

Desse modo, e de forma ainda bastante rudimentar, como postulado para a compreensão de alguns conceitos fundamentais, a *antropologia-transcendental* é o método hermenêutico teológico de Karl Rahner, a partir do qual o ser humano, na sua condição ontológica, se desloca[471] como pergunta em busca do *mistério absoluto,* que é Deus. O *transcendental* deve ser compreendido no sentido kantiano, só que, ao invés da razão pura, é o ser que compreende os fenômenos. É por essa razão que Rahner insiste que o seu texto, *Geist in Welt,* trata de uma metafísica do conhecimento e não uma crítica do conhecimento.[472] Rahner conceitua a experiência transcendental, como o ato do sujeito que conhece e está sempre presente no ato de conhecer, em abertura ilimitada à realidade.[473]

---

[471] RAHNER, Karl (org.). *Sacramentum Mundi – enciclopedia teológica,* verbete *Antropología Teológica* in *Antropología,* por Karl Rahner, tomo 1, pág. 286.ss
[472] RAHNER, Karl. *Espíritu en el mundo,* pág. 16.
[473] RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens,* pág. 31

Vez por outra estas condições, *pré-apreensão* e deslocamento, aparecem como se fossem 'subjetivistas', mas não devem ser compreendidas sob a ótica da psicologia profunda. Não há dúvidas de que Rahner pensara em algo que estivesse para além da possibilidade de controle do ser, numa dimensão atemática, a partir da qual só fosse possível o perguntar, ainda sem conteúdo cognitivo. Se por um lado a *antropologia-transcendental* posiciona a hermenêutica de Rahner aparentemente a partir de um ente, *antropologia,* mesmo que *transcendental,* o *existencial-sobrenatural*[474] tenta corrigir um possível equívoco. Assim, o conceito o *existencial* se dá, de forma mais clara, como *ontológico.* Pois se trata do "é", do poder intrínseco e subjetivo do ser humano que se apropria da salvação.[475] É o ser humano nas condições de existência, como *potencia obediencial,*[476] que pergunta pelo *mistério absoluto,* e o faz nas condições de existência. É *existencial* como filosofia e *sobrenatural* como teologia, em outras palavras, forma e conteúdo. Não se trata de correlação, apesar de sua proximidade com o método de Tillich, quando se tem nitidamente dois pólos em diálogo. O que Rahner tem como pressuposto na elaboração de seu método é uma espécie de salto, uma metáfora linear de deslocamento que se dá por impulsão no próprio transcendental. Rahner utiliza uma expressão bastante sugestiva, "cupidez" (*Begierde*) em abertura dinâmica (*dynamische Offenheit*), [477] que pode ser traduzida por ação, mas que deve ser compreendida como ação em objetividade definida. Enquanto em Tillich, o *ser* se dá em *correlação* diante da ameaça pelo *não-ser,* não é a ameaça em Rahner que faz o deslocamento, mas o ser dotado da condição de estar-junto-ao-ser (*Beisichsein*) em abertura radical.

A pergunta que se faz é como seria possível o deslocamento do ser e a partir do que este poderia ser impulsionado. É nesse caso que Rahner desenvolve o conceito de *graça*

---

[474] RAHNER, Karl (org). *Sacramentum Mundi – enciclopedia teológica,* verbete *Existencial/Existenciário, II. Aplicação teológica, 2. Existencial Sobrenatural,* por Karl Rahner, tomo 3, pág. 66ss.
[475] *Llamemos a tal "es" un existencial sobrenatural.*[...] *A "ese" poder "intrínseco" que pode necessariamente a la apropriacion subjetiva de la salvación, que la sustenta y es apropriado en ella, podemos llamarle sin reparo alguno el existencial sobrenatural del (objetivo) estar-redimido o del (objetivo) estar-justificado.* RAHNER, Karl. *Problemas de la Teología de controversia sobre la justificación,* in *Escritos de Teología IV,* pp. 258 e 259, respectivamente.
[476] RAHNER, Karl (org). *Sacramentum Mundi – enciclopedia teológica,* verbete *Potencia Obediencial,* por Karl Rahner, tomo 5, pág. 519ss.
[477] RAHNER, Karl. *Geist in Welt,* pág. 284.

incriada, ou *autocomunicação formal de Deus.*[478] Isto é, se tudo começa com a pergunta, donde viria esta pergunta? Rahner estabelece ao que ele chama de *pré-apreensão* (*Vorgriff*), quando Deus se dá ontologicamente ao ser humano e suscita neste a condição da pergunta pelo próprio Deus. Trata-se de uma comunicação sem conteúdo, a partir do *Donde* que se desloca para o *Aonde*, começo e fim do processo universalizador da graça.

A pergunta ontológica poderia sugerir tanto uma espécie de "naturalismo", quanto uma teologia antecipada à filosofia. Sobre o naturalismo, entende-se do ser humano já "nascer" com a possibilidade de perguntar. Isso seria, talvez, um excesso antropológico, numa perspectiva quase biológica. Essa leitura é quase natural, se pensarmos em sua apropriação de Kant. Entretanto, essa seria uma compreensão equivocada do método de Rahner, e praticamente colocaria sob suspeita alguns conceitos fundamentais de seu sistema, como o da liberdade, por exemplo. Todavia, uma antecipação da teologia à filosofia poderia suscitar um posicionamento secundarista desta. Essa também é uma leitura quase natural da suspeita à metafísica como sistema hermenêutico. Rahner chegou mesmo a afirmar de forma bastante clara que a filosofia é o método da teologia.[479] Seu esforço é o de demonstrar que não é nem uma situação, nem outra. O fato de partir da metafísica do conhecimento é uma tentativa de estabelecer uma hermenêutica que começa no ser humano, e que tem uma inegável relação com a unidade pela qual pergunta, que é a metafísica. A pergunta se dá pelo ser diante do outro, como condição do ser em estar no mundo, e isso é um privilégio ontológico. Se tomarmos o trabalho de Kangas como referência, Rahner se opõe e continua exatamente a partir de onde Heidegger teria parado.[480]

Então, tanto a *pré-apreensão*, quanto o deslocamento da pergunta, necessitam ser compreendidos em termos ontológicos. O *Donde* que se dá como pergunta e o *Aonde* que "responde" a mesma pergunta, não significam conhecimento "objetivo" de Deus. Não se

---

[478] RAHNER, Karl (org.). *Sacramentum Mundi – enciclopedia teológica*, verbete *Dios, E) la comunicación de Dios mismo al hombre*, por Karl Rahner, tomo 2, pág. 344ss.
[479] *…transcendental theology is that theology which uses transcendental philosophy as its method.* RAHNER, Karl. *Reflections on Methodology in Theology*, in *Theological Investigations XI*, pág. 85.
[480] KANGAS, Willian. *In the proximity of guilt and danger – Karl Rahner as Heidegger's other*, in *Philosophy Today* 40.3, pp. 259ss.

pergunta por esta objetividade, e a resposta nunca poderá ser de uma objetividade. Do mesmo modo em que Tillich situa o *ser-em-si* como não objeto, Rahner faz o mesmo a partir do que chama de *mistério absoluto*. Nos dois casos há uma condição de acesso, o primeiro pelo simbólico, o segundo pela *pré-apreensão*. É claro que para Tillich o *ser-em-si* se dá como profundidade, como um "para dentro do ser", discurso de conteúdo nitidamente protestante, enquanto que para Rahner há um "para fora", um deslocamento em face do encontro com a alteridade. É desse modo que um diálogo, por aproximação entre Rahner e Karl Barth, é possível.[481] Contudo, Rahner ao dialogar com Küng, sobre a teologia de Barth, nega tanto uma dualidade de fé, na ruptura entre salvação e justificação,[482] quanto uma dualidade de graça, uma oferecida e outra recebida,[483] dentre outros temas. A negação à dualidade o afasta, definitivamente, de uma teologia protestante. Por outro lado a unidade sugere uma possibilidade de diálogo com Hegel.[484] Contudo, em Hegel a unidade é necessária como uma conseqüência, o que causa um afastamento. A unidade os aproxima, mas o "lugar" desta unidade coloca Rahner na direção inequívoca da teologia tomista.

É por essa razão que Rahner observa os limites da dogmática. O seu dizer sobre a Graça, por exemplo, não é apenas uma condição de elaboração conceitual, cognitiva, que pode e deve ser objeto do estudo da escola, mas tem um caráter sobrenatural que não se subsume à administração e direção imediata pela Igreja.[485] Há um limite para a dogmática, e o que Rahner tenta conceber é uma hermenêutica que esteja "antes" das elaborações da teologia de forma categorial, mas que permite a construção destas elaborações. Não as nega, mas as antecede. Teologia seria assim a dimensão fundante da ontologia, que se dá na alteridade.

É assim que Rahner compreende a possibilidade da *pré-apreensão*. Trata-se de Graça, mas *Graça Incriada*, como a ação de Deus de se *auto-comunicar* ontologicamente ao ser

---

[481] MOLNAR, Paul D. *Love of God and Love of Neighbor in the Theology of Karl Rahner and Karl Barth*, in *Modern Theology*, 20.4, Blackwell Publishing Ltda, 2004.
[482] RAHNER, Karl. *Problemas de la Teología de controversia sobre la justificación*, in *Escritos de Teología IV*, pág. 257.
[483] *Ibid.*, pág. 274.
[484] CORDUAN, Winfried. *Hegel in Rahner – a study in philosophical hermeneutics*, in *Harvard Theological Review*, vol. 71, 3.4, 1978, pp. 285-298.
[485] RAHNER, Karl. *Missão e Graça*, pág. 78.

humano. Isto é, sob a condição ontológica, Deus se dá como possibilidade da pergunta. A pergunta não poderia ser suscitada a partir do nada. Ela emerge a partir da relação do *mistério absoluto* que se permite perguntar por ele, a partir do ser humano, ou seja, deslocamento transcendental. Trata-se da livre vontade e liberdade de Deus. A *graça incriada* é a *autocomunicação* de Deus (*Selbstmitteilung Gottes*)[486] em *causalidade quase-formal.* É a partir disso que se tem a *unidade ontológica* que começa e termina, do *Donde* ao *Aonde,* no *mistério absoluto*.[487]

O sistema de Rahner não comporta apenas estes conceitos, obviamente. *Espírito no mundo,* outro exemplo, é a temática de análise de Tomás de Aquino, com que Rahner praticamente abre o seu sistema, e é fundamental para a compreensão da *antropologia-transcendental*. O problema da *liberdade transcendental* será um outro tema que precisará de um desdobramento próprio, no momento adequado, tendo em vista a sua relação quase contraditória com o sistema em seu todo.

Conquanto as informações sejam insuficientes, estes conceitos são aqui adiantados já como forma de apontamento do diálogo que segue. De certo modo, apesar do caráter nitidamente introdutório e substancialmente limitado, o objetivo foi o de estabelecer algumas âncoras conceituais que certamente serão úteis no texto. Serão retomadas, e em alguns casos soarão como simples repetição, mas necessárias para uma entrada no sistema rahneriano, declarado como extremamente complexo por aqueles que o estudam.

Se o nosso tópico é a tentativa de vislumbrar o limite de compreensão sobre a possibilidade de superação do abismo hermenêutico que emergiu com o questionamento da metafísica desde Kant, prosseguiu com a filosofia da vida e existencial, e obteve resposta teológico-filosófica por meio de Tillich e Rahner, dentre outros, a nossa preocupação se volta para os textos nos quais filosofia e teologia se encontram. No caso de Rahner, sem dúvida alguma, tratam-se de duas obras fundamentais: *Geist in Welt* e *Hörer des Wortes.* Há outros, como

[486] RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens*, pág. 123.
[487] *Ibid*., pág. 32.

Filosofia e Teologia, [488] este já do tempo conciliar, Vaticano II (1962-1965), e ainda a palestra de 1969, quando Rahner pela primeira vez é motivado a discutir o problema do método em teologia.[489] Este texto é praticamente uma recuperação de alguns conceitos fundamentais da teologia de Rahner, e é importante pela consolidação de uma máxima escolástica de que a filosofia é o método para a elaboração da teologia.[490] Em relação à Heidegger há um texto, relativamente polêmico e que, por conta disso, não será considerado como a interpretação de Rahner a respeito da filosofia da existência de Heidegger.[491]

---

[488] RAHNER, Karl. *Filosofia y Teología,* in *Escritos de Teología VI – escritos del tiempo conciliar,* pp. 89-100.

[489] RAHNER, Karl. *Reflections on Methodology in Theology,* in *Theological Investigations,* vol. 11, pág. 68-114.

[490] RAHNER, Karl. *Reflections on Methodology in Theology,* in *Theological Investigations,* vol. 11, pág. 85.

[491] Trata do texto de 1940, publicado em francês pela revista *Recherches de sciences religieuses,* 40, sob o título *Introduction au concept de philosophie existentiale chez Heidegger,* de Hugo Rahner, mas traduzido para o inglês, e publicado em *Philosophy Today*, 13, por Andrew Tallon, como sendo de Karl Rahner, sob o título *The concept of existential philosophy in Heidegger.* A autenticidade da autoria do artigo depende basicamente das notas do tradutor na apresentação, apontando para a fonte em francês, com a declaração de ter recebido à época a confirmação de Karl Rahner de ser dele o texto, e ainda a aprovação da tradução e a informação de que o texto em alemão estaria indisponível. Parker diz de forma bastante clara que a primeira publicação desse texto fora um equívoco, ao se atribuir a Hugo Rahner a autoria, mas não há dúvidas que apenas repete o mencionado pelo tradutor. Masson, estudioso de Karl Rahner, tendo sido coordenador da *Karl Rahner Society*, de 1995 a 1998, principia por este artigo o diálogo entre Rahner e Heidegger. Fields também considera este artigo, em seu estudo sobre o realismo simbólico em Karl Rahner, mesmo sem lhe dar a relevância que poderia representar. Outros autores fazem referência a este artigo como sendo de Rahner. Até mesmo no *site* da Universidade de Freiburg em Breisgau, que é referência na atualização de obras, tanto sobre como de Karl Rahner, o artigo em francês consta como texto de sua autoria, dentre os escritos de filosofia. Contudo os problemas em relação ao texto são imensos. Primeiro porque fora publicado pela primeira vez em francês, e não em alemão, o que torna impossível uma análise mais profunda. Depois porque não é considerado em nenhum outro momento por Rahner, nem mesmo quando trata do método teológico na palestra de Montreal, quando faz referência à *Hörer des Wortes*, como obra de filosofia da religião. Isto é, se a primeira edição de *Geist in Welt* foi publicada em 1939, e a de *Hörer des Wortes* foi em 1941, o artigo *Introduction au concept de philosophie existentiale chez Heidegger* ou estaria no entrecorte quando da sua produção, ou o que seria mais provável, ou nos anos imediatamente antecedentes. Se ainda as referências bibliográficas no final do artigo, que também aparecem na publicação francesa, são de fato de Karl Rahner mencionando um texto de Hans Urs von Balthasar, de 1938, então o referido artigo teria sido gestado após o término de *Geist in Welt,* que ocorrera em maio de 1936. Apesar de terem alguns pontos em comum, as diferenças são substanciais: *Geist in Welt* tem como base o problema do conhecimento sob a ótica do debate metafísico, enquanto que o referido artigo fundamenta a existência em diálogo com o "destino" do ser, ou o problema do ser para a morte. Isto é, todo o debate fundamental, a partir da metafísica em *Geist in Welt*, não é mencionado nem como *background.* Pode-se dizer que a única coisa em comum entre as duas obras, *Geist in Welt* e *Introduction au concept de philosophie existentiale chez Heidegger,* é a condição do *Dasein* ser tratado sob a ótica da antropologia. Sem dúvida, isto poderia ser bastante relevante para a questão ética, que acabou por fazer Kangas, mas infelizmente este não considera o artigo, sequer o menciona. De qualquer modo o silêncio sobre este texto, praticamente se dá nos demais estudos sobre Rahner aos quais tivemos acesso. Não carece mencioná-los aqui, pois encontram-se na bibliografia consultada. Sem dúvida uma análise mais apropriada sobre o texto passaria por uma crítica interna das diferenças entre o conceito de filosofia existencial do referido artigo e as demais obras de Karl Rahner, bem como a análise do trabalho teológico de

Isso quer dizer então que, basicamente, *Geist in Welt* e *Hörer des Wortes*, serão os textos fundamentais a partir dos quais teremos que lidar na compreensão do método de Karl Rahner, tanto na elaboração de seu método, como na sua articulação com Martin Heidegger de *Sein und Zeit.* A obra, *Geist in Welt*, seria tratada resumidamente nos primeiros capítulos de *Hörer des Wortes,* e ambas seriam novamente sintetizadas nos primeiros capítulos de *Grandkurs des Glaubens,* a última publicada por Rahner. A preocupação da fundamentação ontológica de *Geist in Welt,* como metafísica do conhecimento, é tomada como método tanto em *Hörer des Wortes,* quanto em *Grandkurs des Glaubens,* ficando os detalhes do caminho perscrutado apenas para a primeira obra. Em todos os casos, a questão continuaria sendo a do assentamento epistemológico na filosofia da existência, o dizer sobre o ser e o horizonte hermenêutico, e que poderia ser vislumbrado a partir disso.

Será necessário, pois, estudar a compreensão do lugar ontológico no pensamento de Karl Rahner, e a forma da teologia se dar como fundante, numa perspectiva epistemológica pelo viés da razão ontológica; o problema do ser diante do mundo, a relação de *In-der-Welt-sein* de Heidegger, com o *In-der-Welt-Sein* de Rahner, que se manifesta como *Geist in Welt;* a ruptura do horizonte hermenêutico do *ser-para-a-morte* de Heidegger, mediado pelo tempo, e a superação *transcendental* do *existencial-sobrenatural* do *Donde* para o *Aonde* como ausência de limite; a condição abismal da angústia do ser que, ao voltar-se para si busca o sentido em deslocamento em Heidegger e a condição da alteridade em Rahner a partir da qual emerge a pergunta ontológica, deslocando-se o ser em liberdade; e por fim o problema do realismo simbólico como modo de busca de significado e superação do abismo hermenêutico. Como no caso de Tillich, são temas transversais do pensamento de Rahner, e se relacionam sob a perspectiva da ontologia, que se dá no assentamento da teologia e se desloca como transcendental. É por essa razão que os temas tradicionais da teologia são tratados, por Rahner, sob esta dimensão: cristologia-transcendental, liberdade-

---

Hugo Rahner. Karl Rahner menciona diretamente Heidegger outra vez como parte do verbete *Existencialismo,* em *Sacramentum Mundi,* mas sua preocupação se dá como leitura do desenvolvimento histórico do debate ontológico, menciona rapidamente a possibilidade de uma leitura antropológica, mas não faz qualquer análise crítica quanto ao ser para a morte. De qualquer modo, perscrutar a autoria deste artigo poderia exceder o nosso trabalho e mereceria, sem dúvida, um tratamento específico. Todos os autores mencionados e suas obras encontram-se na bibliografia.

transcendental e antropropologia-transcendental, apenas para mencionar alguns exemplos. Sem dúvida a questão do ser e a tentativa de compreensão da ontologia, na passagem da hermenêutica de Heidegger à de Rahner, deve abrir a nossa reflexão.

1. SER-NO-MUNDO (*In-der-Welt-sein*) e ESPÍRITO NO MUNDO (*Geist in Welt*): ONTOLOGIA, SUBJETIVIDADE E ALTERIDADE

a) Ontologia e Alteridade

O método de Karl Rahner começa com uma releitura da metafísica, quando suscita o problema do conhecimento em *Geist in Welt,* cujo debate continuaria poucos anos depois em *Hörer des Wortes.* Nestas obras encontramos um caminhar pela ontologia, subjetividade e alteridade. Por um lado são temas correlatos à Heidegger, por outro, dele se distancia como se fosse um segundo momento. Kangas[492] utiliza uma expressão equívoca, *Karl Rahner como um outro de Heidegger,* e a concebe pelo menos em três sentidos: Rahner é um Heidegger, pela tradição e temática, na abordagem quanto ao problema do ser; Rahner é o Heidegger que o próprio Heidegger não chegou a ser, como um subseqüente; também Rahner é a alteridade de Heidegger, um sendo, como se fosse um espelho. Seu ponto de inflexão, bastante original, é o resultado da análise ética das elaborações ontológicas entre um e outro, tendo em vista o Estado Nazi-fascista. Mesmo em se tratando de épocas diferentes, a temática é histórica, por conta do Nazismo antevisto por Heidegger em *Sein und Zeit,* quase no final dos anos vinte, e vivido por Rahner em *Geist in Welt* e *Hörer des Wortes,* final dos anos trinta e começo dos quarenta.[493] Enquanto Heidegger associou-se ao Nacional Socialismo, [494] a Igreja Católica acabou-se mantendo no regime, apesar do próprio regime. Contudo, Rahner fez-lhe resistência e mudou-se para Viena.[495] Para Kangas, um estudo sobre Heidegger e Rahner deve ser feito a partir da dimensão ética, como decorrência das elaborações ontológicas.

---

[492] KANGAS, Willian. *In the Proximity of Guilt and Danger – Karl Rahner as Heidegger's Other,* in *Philosophy Today*, 44.3, 259-282
[493] *Ibid*., 260/1 e 273.
[494] *Ibid*., 44.3, 259.
[495] *Ibid*., 44.3, 261.

De fato, tanto em Heidegger quanto em Rahner, o debate é ontológico, ou o problema do ser.[496] Ambos têm em comum a condição do ser que é dado, a existência, e no caso de Rahner a pergunta ontológica também é a condição existencial, necessária, a partir da qual se torna possível o discurso transcendente.[497] Nos dois casos há abertura, em Heidegger é o *Dasein,* que se abre para perguntar pelo sentido do ser, e em Rahner a pergunta é pelo Ser Absoluto.[498] Contudo, em Rahner, está presente a condição humana em transcendência que se volta para Deus, enquanto que em Heidegger o que há é a primazia e singularidade da finitude. Esta finitude havia sido fundamentada por Kant. Isto é, Kant não teria apenas estabelecido os parâmetros da *Razão Pura,* mas por conta disso, teria trazido a temática da finitude humana como ruptura à metafísica.[499] Heidegger acompanha Kant nessa temática, e o seu diálogo acabou por desembocar no lugar da leitura do fenômeno, como *ser-no-mundo,* e a passagem da razão para o limite do ser. Em outras palavras, do ser para o seu próprio ser.[500]

A trajetória católica de Heidegger, em *Sein und Zeit,* emerge como a analítica existencial, na verdade, apenas existencial.[501] Isto é, Heidegger pode, e talvez deva, ser estudado sob a ótica da metafísica escolástica, pois acaba sendo o ponto de inflexão, mesmo pela via negativa. O autor de *The Concept of Existential Philosophy in Heidegger*, compreende o *Dasein* como sendo o ser humano.[502] Esta condição de humanidade está presente de forma clara no próprio método de Rahner, só que o transcendental, também como temática em Kant, aparece como rompimento da condição de finitude. No caso do *Dasein* há uma certa neutralidade, e o conceito de ser como *Geist* em Rahner implica nessa condição humana, espiritualidade e conhecimento como abertura. [503] Não apenas abertura, mas abertura absoluta para o ser em geral[504]. O resultado da abertura do ser para o seu próprio sentido em

---

[496] KANGAS, Willian. *In the Proximity of Guilt and Danger – Karl Rahner as Heidegger's Other,* in *Philosophy Today*, 44.3, 261.
[497] *Ibid*., 266.
[498] *Ibid*., 266.
[499] *Ibid*., 261
[500] *Ibid*., 261.
[501] *Ibid*., 263.
[502] RAHHER, Karl. *The Concept of Existential Philosophy in Heidegger*. Trans. by Andrew Tallon, in *Philosophy Today*, 13, pág.
[503] RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes*, pág. 63.
[504] *Er besagt: Der Mensch ist die absolute Offenheit für Sein überhaupt, oder, um dieses einem Wort zu sagen, der Mensch ist Geist.* RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes*, pág. 63.

Heidegger, ao contrário da abertura para o ser em geral de Rahner, acabou por se traduzir em ateísmo. É claro que Heidegger tentou se opor a essa interpretação, cuja leitura foi feita logo após *Sein und Zeit,* com o tratado *Sobre a Essência do Fundamento,* de 1928, afirmando claramente que o *ser-aí existente em-vista-de-si-mesmo* não é uma expressão egoístico-ôntico. Heidegger entendeu que só preservando a singularidade do *Dasein* é que se pode estabelecer uma hermenêutica da alteridade, que necessariamente se dá num segundo momento.[505]

Contudo em Rahner, o que há é a recuperação das raízes da teologia católica.[506] Basicamente, Heidegger e Rahner percorreram os mesmos caminhos, e chegaram a resultados diferentes, não apenas sob a ótica do pensamento, mas principalmente no desembocar ético de seus sistemas. Para Rahner, diz Kanga, a pergunta do ser humano pelo ser, não é apenas uma busca ontológica propriamente dita no perguntar pelo sentido do próprio ser: é ontológica porque se dá como pergunta existencial, mas vai além disso.[507] Trata-se de uma questão metafísica, que se dá pelo fundamento transcendental do *ser-com Ser* (*being-with Being*).[508] O ser humano pergunta pelo Ser na condição de estar no mundo, através da *sensibilidade*,[509] que deve ser entendida aqui como o estar diante do outro (*being-present-with-the-other*)[510] . Com outras palavras, a condição ética em Heidegger coloca o ser diante do seu próprio sentido, consigo mesmo, enquanto que em Rahner, é o ser diante do outro. [511] Isto é, em Rahner, o "Outro" é fundamento (*ground*) do ser humano para si mesmo.[512] O ser humano nunca pergunta pelo Ser diretamente, mas o faz pelo Outro.[513] A pergunta é ontológica, existencial porque se dá nas condições de existência, e é transcendental, como abertura para além de si mesmo em alteridade e unidade, portanto, metafísica. Ao formular a pergunta metafísica, o que se pergunta é pelo ser,[514] e o ser só

---

[505] HEIDEGGER, Martin. *Sobre a Essência do Fundamento*, pág. 136.
[506] KANGAS, Willian. *In the Proximity of Guilt and Danger – Karl Rahner as Heidegger's Other,* in *Philosophy Today*, 44.3, 264.
[507] *Ibid*., 266.
[508] *Ibid*., 267.
[509] *Ibid*., 267.
[510] *Ibid*., 267.
[511] *Ibid*., 267.
[512] *Ibid*., 267.
[513] *Ibid*., 268
[514] *Eine Frage metaphysisch stellen heibt aber, sie als* ***Seinsfrage*** *stellen.* RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes,* pág. 44.

pode ser compreendido em alteridade. No dizer de Linnane, a condição de alteridade é que dá a profundidade da vida à existência, e se demonstra na máxima de um "morrendo" com Cristo.[515] Linnane vai um pouco além, diz que o morrendo com Cristo em alteridade com o próximo é a realização do ser humano na história.[516]

Desse modo, ontologia e compreensão é a busca central de *Geist in Welt,* a partir da metafísica tomista.[517] Sua preocupação é a análise da expressão *conversio ad phantasma,* que o próprio Rahner conceitua em dois sentidos: por um lado aponta para a totalidade das potências cognitivas do ser humano, como também à unidade originária[518] do modo do conhecer humano, na singularização da totalidade ao que é conhecido, ao "isto" (*Diesda*).[519] Seu enfoque é nitidamente aristotélico: a) uma ciência fundante (*Grundwissenschaft*), b) a qual pressupõe as ciências particulares; c) onde também se encontram os princípios formais (*formalen Prinzipien*) de seu conhecimento; d) e que se dá como possibilidade, necessidade e peculiaridade, a ciência mais fundamental e originária (*Notwendigkeit und Eigenart ursprünglich begründen muß*) ao ser humano,[520] que só pode ser compreendido como tal em individualidade.[521] É neste sentido e potência, mais precisamente e particularmente, modo de ser, não apenas faculdade[522] (*fakultät*) mas condição (*Vermögens*) que dá ao ser humano a superação do mundo, e por conseguinte o conhecimento metafísico,[523] daí *Espírito no mundo* (*Geist in Welt*). O *Geist* é dado no mundo, *Welt,* que é a realidade acessível.[524] Esta condição de *Espírito no mundo,* é que dá o sentido de subjetividade que de certo modo aproxima Rahner a Hegel. [525] É claro que, como diz Corduan, seria uma rejeição à subjetividade ingênua,[526] pois se trata de ontologia.

---

[515] LINNANE, Brian F. *Dying with Christ: Rhaner's Ethics of Discipleship,* in *The Journal of Religion,* vol. 81, 2, April 2001, pp. 228-248.
[516] *Ibid.,* pág. 238.
[517] RAHNER, Karl. *Geist in Welt,* pág. 11
[518] A edição espanhola traduz como "original", entretanto Rahner utiliza a expressão *Ursprungseinheit,* que tem o sentido de origem como sendo fonte. O termo "originário", utilizado com mais freqüência na órbita jurídica no Brasil, reproduz melhor este sentido. RAHNER, Karl. *Geist in Welt,* pág. 15.
[519] RAHNER, Karl. *Geist in Welt,* pág. 132.
[520] RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes,* pág. 17.
[521] RAHNER, Karl. *Geist in Welt,* pág. 130.
[522] A tradução para o espanhol assim traduziu *Vermögens.* RAHNER, Karl. *Espíritu en el Mundo,* pág. 17.
[523] RAHNER, Karl. *Geist in Welt,* pág. 14.
[524] *Ibid.,* pág. 14.
[525] GORDUAN, Winfried. *Hegel in Rahner – A Study in Philosophical Hermeneutics,* pág. 289.
[526] *Ibid.,* pág. 288.

O resultado da objetividade ou da subjetividade seria o mesmo. Tanto uma como outra implicam no "fechamento" do ser, e é o mesmo que reafirmar o ente. Uma análise da condição entitativa da possibilidade do ser em Rahner, como afastamento da ontologia, e da dependência exclusiva da metafísica, compreendida esta como a consolidação do ser, deve ser feita com muito cuidado.

A análise desta forma de compreensão em alteridade de Rahner, apontada de forma bastante apropriada por Kangas, precisaria ser observada então a partir de uma outra perspectiva, isto é, o lugar do ser ou a possibilidade ontológica do sistema rahneriano. O problema colocado necessita focar o problema do ser, e como se daria a questão epistemológica numa metafísica do conhecimento. Para um certo esclarecimento, em princípio, a pergunta poderia ser colocada na seguinte forma: ao estabelecer a alteridade como fundamento da compreensão do ser, o ser necessariamente precisaria se dar como abertura, como o compreender o ser, se isso implica por si só num recrudescimento do ser? Ou seja, aparentemente não é possível de se falar de abertura do ser, sem que o ser já seja dado por "completo". Se há abertura, o ser não pode ser ente, em face do seu ensimesmamento que o torna passivo apenas de possibilidade de ser "lido", ou analisado em sua estrutura. Sem dúvida, a grande contribuição de Heidegger foi demonstrar que o ser é abertura, e por essa razão não pode ser conceituado. A afirmação de que o ser humano é dado como pergunta, e abertura absoluta em Rahner, parece querer estabelecer o mesmo princípio. Bem, é evidente que Rahner estava consciente desta dificuldade, o problema metafísico e, ao mesmo tempo, a filosofia que se expressa por meio da existência. É por essa razão que encontramos em *Geist in Welt* uma elaboração complexa que procura refletir a condição do ser humano como *Espírito*, o problema do conhecimento metafísico, e um conceito pouco estudado em seu pensamento, a que chamou de *densidade do ser* (*Seinsmächtigkeit*),[527] semelhante à *densidade própria* (*Selbsmächtigkeit*), que Tillich aplicou como uma das características do símbolo.[528]

[527] A tradução em espanhol prefere "riqueza de ser", enquanto que a tradução para o inglês não considera o termo sob aspecto essencial no pensamento de Rahner, e traduz apenas por *intensity*, intensidade. A tradução por "riqueza", conquanto aponte para uma totalidade a ser completada, não dá ao ser a condição de "algo", mais próximo de "ente", que parece corresponder melhor ao pensamento de Rahner; já *intensidade* coloca o ser mais como potência, o que também está presente em Rahner, o ser se deslocando para o "mais ser", só que de certo modo o sentido de "ente" parece também ficar prejudicado. Utilizaremos a expressão *densidade do*

b) A Pergunta Ontológica e a Abertura Transcendental

O ponto de partida de Rahner, como temos visto, é o ser humano como pergunta (*Der Mensch fragt.*)[529] Embora a tradução para o espanhol coloque o termo "pregunta"[530] entre aspas, o que pode sugerir uma leitura com base numa aproximação de sentido, o texto original, em itálico, sugere antes uma condição radical, ou seja, *o ser humano pergunta, mesmo!* Ao perguntar, a condição ontológica não estabelece a singularidade da pergunta, mas pela própria condição, esta se dá como pergunta pela totalidade. Ora essa pergunta pela totalidade é a pergunta metafísica. A possibilidade de uma metafísica "natural" (*"natürliche" Metaphysik"*), [531] é explicada por Rahner, em nota de rodapé, e se trata da abertura permanente, sob a hermenêutica da existência transcendental, que se dá na história.[532] Em outras palavras, a metafísica é, antes de tudo, pergunta e totalidade. Ela não é um algo dado a partir do qual só se pode compreendê-la, como uma desconhecida, mas antes se apresenta como possibilidade de conhecimento reflexo do que já se conhecia desde sempre.[533] Quem pergunta, que é o ser humano, já é dado na totalidade, e não poderia "escolher" o que perguntar. Primeiro porque a escolha, para singularizar, implicaria numa necessidade de conteúdo, e depois porque, em decorrência disso, a questão do conteúdo já seria "posterior" ao ser dado, dependendo da leitura que se possa fazer de *ser-no-mundo*. Isso quer dizer que a ontologia começa pela pergunta, do mesmo modo como encontrara Heidegger na pergunta sobre o sentido do ser, só que "antes" do sentido há a pergunta pelo próprio sentido. Ou seja, em Heidegger a pergunta do ser é um modo do ser em olhar para si, e em Rahner a pergunta é abertura. Mesmo que Heidegger tenha considerado que a expressão "ser-aí" e transcendente como uma tautologia, o limite desta transcendência é uma "barreira" que faz o ser permanecer imanente, dentro de si.[534]

---

ser, que parece ser mais adequada, ao mesmo tempo em que não limita o ser ao ente, lhe dá um certo "conteúdo" não conceitual. C.f., *Espíritu en el Mundo,* pág. 89 e *Spirit in the World,* pág. 73.
[528] TILLICH, Paul . *Das religiöse Symbol,* in *Main Works/Hauptwerke I,* pág. 213.
[529] RAHNER, Karl. *Geist in Welt,* pág. 71.
[530] RAHNER, Karl. *Espíritu en el Mundo,* pág. 73.
[531] RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes,* pág. 26.
[532] *Ibid.,* pág. 26, nota 13.
[533] *Ibid.,* pág. 43.
[534] HEIDEGGER, Martin. *Sobre a Essência do Fundamento,* pág. 122.

O olhar do ser para si, sugere um questionamento em Heidegger. Afinal, por que o ser tem que necessariamente, perguntar pelo seu sentido? A pergunta ontológica, tem o seu *logos* no *ontos,* e isso poderia explicar o retorno ao ser. Contudo, o ser não é apenas pergunta, mas é também abertura que permite a própria pergunta. O "excesso" exegético, *logos* do *ontos,* não seria suficiente para explicar o "conteúdo" do *logos* do que se pergunta, sem que a pergunta também seja colocada como abertura para o sentido. Rahner então encontra um outro caminho, a pergunta de certo modo continua sendo pelo sentido do ser, só que o sentido se desloca pela abertura e encontra o mundo, ou, a totalidade. A pergunta do ser só pode ser compreendida como ontológica se for pela totalidade, e só será de fato ontológica, se preservar o *logos* do *ontos.* Tem que "começar" com o ser e tem que "começar" pelo sentido, só que este sentido é a totalidade e não o próprio ser.

Todavia, como possibilitar a pergunta, já que esta implica em um "não saber", estando já o ser que pergunta na totalidade do que pergunta?[535] Independente da solução que se possa dar ao problema, a pergunta é colocada como limite, horizonte hermenêutico,[536] onde metafísica e ontologia se encontram. Este encontrar ainda não é adequado, pois poderia sugerir uma separação anterior, o que não é o caso. A questão suscitada por Rahner é a da problematização da possibilidade do conhecimento, e a sua tentativa é a de fixar, pelo menos neste princípio, o ser humano como pergunta, e, portanto como *Espírito.*

Pois bem, o problema do conhecimento como unidade metafísica também recebeu um novo conceito em Rahner. A constituição do ser como ente, desde Aristóteles e assumida por Aquino, sob o recurso da razão analítica, se pensarmos em Kant, coloca Rahner numa condição de, ou assumir a unidade e optar mais pela tradição escolástica em detrimento à ontologia, ou reconceituar a metafísica. É disso que emerge a condição de abertura da metafísica, abertura pelo qual é perguntada. Noutras palavras, a metafísica não está na constituição de um ser aristotélico, de causa não causada, motor imóvel, etc, mas reside na pergunta, que é pela unidade. Desse modo a totalidade não recrudesce de forma monolítica a um algo, mas se transforma em abertura mesmo. A unidade metafísica é reafirmada,

[535] RAHNER, Karl, *Geist in Welt,* pág. 72.
[536] *Ibid*., pág. 74.

independente do ponto de partida, se da unidade ou da ontologia, pois a pergunta se transforma no deslocamento da possibilidade.[537] Pois, de qualquer modo, a metafísica é a pergunta pelo ser enquanto tal,[538] e o ser humano pergunta pela unidade e fundamento último.[539]

Contudo, ao se dar a condição da pergunta, já houve uma certa migração para a singularidade, para a ontologia, e o problema já se estabelece como sendo a necessidade de se dar, ser e conhecer como unidade. Ao mesmo tempo, há também a indeterminação do ser para que este possa deslocar-se como pergunta. De forma clara e didática, Rahner reafirma dois pressupostos à análise do conhecer e do conhecido: 1. unidade originária (*urspüngliche*) de ser e conhecer; 2. impossibilidade essencial de se dizer o que é o ser.[540] Em *Hörer des Wortes:* 1. pergunta pelo ser em geral; 2. tem que ser pergunta pelo ser; 3. e tem que distinguir o ser e o ente.[541] Sob a perspectiva da epistemologia, Rahner está reafirmando tanto a metafísica, quanto a ontologia, entendendo que ambas se dão como pergunta.

De certo modo, o caminho encontrado por Rahner parece singular. A pergunta ontológica só pode ser dada em duas condições: a unidade originária não "consolida" o ser, antes o perguntar é pela *cognoscibilidade*, e isso faz com que o ser que pergunta pelo que potencialmente "deseja conhecer" estabeleça uma unidade indissolúvel entre ser e conhecer; a pergunta cessaria se "houvesse" uma resposta, mas se o ser é pergunta e tem que perguntar (*Der Fragenmüssend ist Sein*) por algo que já está junto a si, uma vez que o próprio ser é dado na totalidade, só resta uma condição limitada do ser que é perguntar pelo *não-ser* (*Nicht-sein*).[542] Como em Tillich, conceber o *não-ser* como dado ao lado do ser, é ameaçar o ser com uma ruptura. Isso seria fatal para a ontologia, pois teria que conceber o ser ao lado do ser, que é o seu "não". O *não-ser*, para Rahner, estabelece a condição de

[537] RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 80.
[538] RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes*, pág. 45.
[539] *… er fragt nach den letzten Gründen…* RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes*, pág. 45.
[540] RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 81.
[541] RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes*, pág. 48.
[542] RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 85.

finitude do ser, como algo "pobre" (*schwach*) do ser.[543] Rahner não faz uso da expressão *ameaça do ser*, como o faz Tillich, em que a ameaça tem mais uma condição de ruptura. Conquanto o conceito talvez não esteja longe disso, a preocupação de Rahner é demonstrar que o ser, diante do não-ser, perde a qualidade de ser, perde a sua "densidade" que se dá como incompleta.[544] Trata-se mais de uma questão de finitude do que de ameaça, isso senão compreendermos que, de certo modo, a finitude seria uma espécie de ameaça. Pelo menos é nessa direção que aponta Rahner quando trata do ser humano radicalmente ameaçado pela culpa,[545] quando não consegue libertar-se por si mesmo do seu estado de perdição.

Todavia, se a ameaça se coloca "contra" o ser como no caso de Tillich, o conceito de *não-ser* "desafia" o ser com a incompletude em Rahner. Nos dois casos o *não-ser* é conquistado; para Tillich nisto se revela na *coragem de ser*, para Rahner é a *densidade do ser* (*Seinsmächtigkeit*). É a partir desta *densidade do ser* que se dá como limitada em finitude pelo *não-ser*, que necessitamos compreender o sentido de "subjetividade", a potência de deslocamento em Rahner. A *densidade do ser* é o fundamento finito do ser, que se manifesta na condição de perguntar, e é a raiz do conhecimento e da *cognoscibilidade*, ou realização e "perceptibilidade" (*Erkenntnis und Erkennbarkeit*),[546] Desse modo, o *não-ser*, que não é outro, que "dinamiza" a pergunta ontológica como "subjetividade", emerge como pergunta do *ser-consigo* (*Beisichsein*) deslocada na tentativa da completude da *densidade do ser*. A diferença em relação à Heidegger é sutil, mas demanda uma leitura que coloca antes o ser diante de si mesmo, e não para si mesmo. Em Heidegger, conquanto o ser se coloque diante do mundo, não há nele uma "apropriação" da totalidade, mas um estar lançado. Essa apropriação se mostra pela *Cura*, mas ser e mundo mantém a sua condição, e ser lançado é um e modo de ser do ser, de tal modo que o ser não dá ao mundo um sentido, nem o mundo concebe ao ser o seu sentido. Rahner não tem esta preocupação: a de manter de forma "técnica" uma separação entre o ser humano e o mundo. Pelo contrário, a

[543] RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 85.
[544] *Ibid*., pág. 85.
[545] RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens*, pág. 97ss.
[546] RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 87.

apreensão se dá por interação. Um estar presente, junto a si mesmo, que refletido no estar presente no si mesmo do sujeito, nunca o alcança adequadamente. [547]

c) A Pergunta Ontológica e a Sensibilidade

Com outras palavras, o *ser-consigo*, *Beisichsein,* não é uma condição indiferente do ser que se coloca como se fosse o acidental de um estar presente (*Dastehen*), e também não é um junto a si de si mesmo, mas um junto a si pela totalidade. Ora, o ser tem que perguntar, e se o faz é porque se abre necessariamente para obter o "registro" (*erfassen*) da resposta.[548] Rahner chega a afirmar que o *Beisichsein* estabelece um esquema formal entre "densidade" do conhecimento, e obviamente, conhecimento do ser, e "densidade" do ser.[549] Ou seja, o ser é mais ser na medida em que se dá em alteridade, no ser-consigo. Não há dúvidas de que se trata de dialética, mas parece estar sutilmente mais da direção de Hegel, isto é, o centro desta dialética, ou o seu *logos,* está na sua unidade teleológica e não na dialética em si. Trata-se de virtude e capacidade organizada na busca do que lhe corresponde.[550] Aqui se dá em Rahner uma condição paralela do conhecimento e da "percepção", pois correspondem ao grau da *densidade do ser*, capacidade de se dar junto a si.[551] Tudo isso poderia sugerir que Rahner estaria diante dos passos sinalizados por Heidegger, fazendo o ser buscar pelo sentido e se voltando para si mesmo, para a sua estrutura. Contudo, a totalidade não se encontra em si mesma, mas no outro. O "outro" que tem o mesmo fundamento criador, torna-se conhecido.[552] Ora, o fundamento criador do outro é o "si-mesmo" no outro, e nisto se dá a alteridade. O abismo (*Kluft*), seria assim tão somente aparente. O ser humano encontra-se desde sempre junto a um mundo já "registrado".[553]

A pergunta sobre a forma de como seria possível um "si-mesmo" no outro poderia ser respondida a partir de um problema, possivelmente central, na epistemologia e ontologia de

---

[547] RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens,* pág. 30.
[548] RAHNER, Karl. *Geist in Welt,* pág. 86.
[549] *Ibid*., pág. 110.
[550] *Ibid*., pág. 86.
[551] *Ibid*., pág. 84.
[552] *Ibid*., pág. 88.
[553] *Der Mensch findet sich immer bei der Welt als gegenständlich erfaßter.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt,* pág. 232.

Rahner: ao perguntar, o ser estaria projetando a sua "densidade" sobre o outro, ou apenas dando conta do que o outro se manifesta como fenômeno? Rahner considera estas questões,[554] e a resposta não contempla radicalmente nem uma, nem outra, embora as duas possam estar incluídas. Não se trata de uma percepção exterior, leitura do fenômeno, ou apenas um *diante-de,*[555] isto é, não seria rigorosamente nem Kant, nem Heidegger. De certo modo, a pergunta "o que é o ser", implica num *pré-conhecimento* do ser para que este possa ser perguntado,[556] questão esta que abre a analítica de Heidegger em *Sein und Zeit.*

A razão, longe de ser simples, poderia implicar numa ruptura entre conhecimento e conhecido. Torna-se imprescindível o retorno à temática do ser que pergunta, e provavelmente seja possível compreender um pouco mais sobre a "necessidade" do ser *ter que perguntar*. A pergunta é pelo outro como objeto próprio. Se o "objeto próprio" é separado ou não, isso não modifica a condição da pergunta, e uma resposta desta diferença só será possível quando a pergunta for pelo outro como tal. É nesse sentido que o ser se auto "divorcia" (*geschieden*) de si mesmo e se dá como estando absolutamente no "outro".[557] É claro que isso não implica numa completa ruptura consigo mesmo, mas se dá como uma realidade que não é apenas si mesmo. Ora, a possibilidade não esgota o outro em sua "totalidade", não se dá necessariamente como condição de acesso ao ser, pelo fato do outro também se "compreender" como sendo "ser-junto-à-si". Tem-se ao mesmo tempo algo "real", porque é do outro, mas ao mesmo tempo não é do outro porque se deu, mediante um certo nível possível de seu próprio ser.[558] Há tanto o outro como objeto próprio, como há uma "possibilidade de ser" (*Seinsmöglichkeit*). Não são duas coisas que ocorrem, como se uma delas se desse antes. Conhecimento e cognoscibilidade se dão como deslocamento na "direção" da completude, e é por essa razão que o cognoscente só tem sentido se já se der no deslocamento do que o "outro" já tem sido.[559] Isso porque o mundo já é desde sempre *sensibilidade*.[560] Por outro lado, o ser humano como *Espírito,* pode fazer tal leitura intuitiva, que ainda se apresenta sem conteúdo, mas que emerge no "conteúdo"

---

[554] RAHNER, Karl. *Geist in Welt,* pág. 92.
[555] *Ibid.,* pág. 98.
[556] RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes,* pág. 94/5
[557] *Ibid.,* pág. 94.
[558] *Ibid.,* pág. 93.
[559] *Ibid.,* pág. 92.
[560] *Immer schon in der Welt ist er durch die Sinnlichkeit.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt,* pág. 127.

do universal, como negatividade da objetividade. Então, *sensibilidade* seria potência do *espírito.*[561]

Essa elaboração de Rahner seria a prévia do que mais tarde conceberia como *pré-apreensão* (*Vorgriff*), tratada a partir do terceiro capítulo de *Geist in Welt*, tema que receberá abordagem logo abaixo. Contudo a alteridade por si, conquanto nitidamente ontológica em Rahner, não tem o seu único sentido a partir de Heidegger em *Sein und Zeit*. É claro que está presente, só que o esvaziamento antropológico do *Dasein* em Heidegger, o afasta substancialmente de Rahner. É justamente a "humanização" do *Dasein* que permite a Rahner estabelecer um "conteúdo" para o conhecimento, e que, ao mesmo tempo, se dê como humanidade. A "neutralidade" do *Dasein* em Heidegger, apontada por Kangas, mesmo se dando como lógica transcendental, deslocamento e sentido, não é suficiente para um "pertencer" ontológico no outro, condição necessária à alteridade. É justamente neste "pertencer" e na materialidade do conhecimento, a que Rahner dá o nome de *sensibilidade* (*Sinnlichkeit*), que se pode falar em unidade metafísica, sob a perspectiva da ontologia. Esta *sensibilidade* nada mais seria que uma "sempre entrega" do ser ao outro,[562] pois "é" o outro.[563] Também é por essa razão que em Heidegger, ao contrário, a condição do *ser-no-mundo* é uma constante ruptura, quando o ser interpreta o mundo como ser diante do mundo. A não-ruptura pode ter um sentido de unidade metafísica, pois afinal não poderá ser compreendida sem que haja um rompimento. Contudo, em Heidegger o privilégio é dado ao *Dasein*, e não à unidade metafísica propriamente dita, como também não seria necessariamente antropologia, mas uma certa "neutralidade" do ser. O que se tem, na verdade, é uma diferenciação entre *Dasein* e *Geist*. É claro que o conceito de *sensibilidade* não pode ser compreendido como dimensão da psicologia profunda. Trata-se de deslocamento com base na ontologia, uma forma de potência material, e suas formas *apriorísticas* são o espaço e o tempo,[564] que se constituem em intuição pura da própria

---

[561] *Überdies ist die Sinnlichkeit Sinnlichkeit des Geistes, da der Intellekt die Sinnlichkeit als seine Potenz aus sich herausstellt und so deren Leistung als seine bei sich behält*. RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 220.
[562] *Sinnlichkeit besagt Hingegebenheit des Seins (das Beisichsein ist) an das andere*...RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 129.
[563] *Solche Sinnlichkeit als das Hingegebensein der Form (des Seins) an das andere von ihr kann zwar so das andere empfangend hinnehmen, weil sie das andere* ***ist,*** *sie kann aber kein* ***gegenständliches*** *Wissen möglich machen, weil sie sich nicht seinshaft vom andern absetzen kann.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 233.
[564] *Ibid.*, pág. 113.

sensibilidade,[565] e não da razão pura, como fizera Kant.[566] Isso também quer dizer que tanto o espaço quanto o tempo, não estão numa condição de ser "outra coisa", mas a *sensibilidade* já sempre se dá no tempo e no espaço, porque tempo e espaço a constituem.[567] O tempo se apresenta à *imaginatio* como infinito, a partir da justaposição pontual de suas "seqüências", daí a abertura essencial para o que não tem fim.[568]

Pois bem, Heidegger havia encontrado um único caminho: ou o ser é um ente, e se o fosse recrudesceria na sua condição de ser, ou simplesmente não poderia ser conceituado e portanto deveria ser abandonada qualquer tentativa de compreender o seu "conteúdo". Desta ausência de conteúdo, para dizer de outra forma, ausência de pessoalidade, sendo apenas hermenêutica de sentido, o conceito de alteridade aparentemente teria ficado prejudicado no pensamento de Heidegger, pois se dá como um depois. Por outro lado, se Rahner tivesse retomado o discurso metafísico do ser como ente, não seria possível falar em ontologia, sob a perspectiva de filosofia da existência. A resposta de Rahner foi o encontro de uma ontologia que pergunta por uma completude, mediante a finitude e que permite ao ser perguntar pelo seu mais próprio, e se desloca em busca de sua "densidade", mediante uma intuição que Rahner chamou de *sensibilidade*. O termo, "densidade", ao mesmo tempo em que permite ao ser não ser nada, também não o transforma em ente, mas estabelece um modo de ser que lhe permite perguntar pelo ser junto a si, que o torna mais ser, mediante a condição antropológica da *sensibilidade.* Nessa condição antropológica se dá a possibilidade de se compreender o pensamento, possibilidade de aproximação e distanciamento, e a faculdade do juízo que o torna sujeito.[569] Só que isso só poderá ser melhor compreendido sob o conceito de *pré-apreensão,* como veremos.

Isso quer dizer que, se por um lado a *sensibilidade* se traduz por entrega,[570] para que não se dê como "dissolvida" na alteridade e se perca no todo, há a necessidade de uma elaboração ontológica que preserve o ser. Rahner está consciente disso, afinal a *sensibilidade,*

---

[565] RAHNER, Karl. *Geist in Welt,* pág. 125.
[566] KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura,* primeira parte, § 2, 1 e § 4, 2.
[567] *Damit ist Sinnlichkeit immer schon in Zeit und Raum, weil selbst Zeit und Raum bildend.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt,* pág. 128.
[568] *Ibid.,* pág. 123.
[569] *Ibid.,* pág. 129.
[570] *Ibid.,* pág. 129.

conquanto se encontre com a materialidade do que se opõe, não estabelece possibilidade de singularização, separação, algo que se dê como conteúdo. Isso porque, mesmo considerando-a como sentido, o debate se voltaria para a discussão de um "conteúdo" para o sentido, que não é o caso. A *imaginatio* se limita ao ôntico e permite o conhecimento sensível. [571]É a partir desta capacidade de abstração (*abstratio*), compreendida como a "retirada" (*„herauslösen"*)[572] da alteridade que é "trazida" para a singularidade da compreensão, e que torna o ser humano sujeito, capacidade de julgar e estabelecer a separação de si para com o que se dá na *sensibilidade*, a que Rahner chama de "intelecto" (*Intellekt*).[573] Em outras palavras, se a *sensibilidade* possibilita a unidade, o "intelecto' faz o completo retorno para o si mesmo "completo", como "individualidade" e "constância" (*Insichselberständigkeit*).[574] De certo modo, Rahner está querendo demonstrar que, ao contrário do *Dasein*, o ser se volta para si como sujeito, individualidade e consciência de si, e ao mesmo tempo é "liberado" à unidade, pela *sensibilidade*, numa relação que se dá ao mesmo tempo, num mesmo procedimento.[575] Tal temporalidade é essencial na ontologia de Rahner, uma vez que se um ou outro for dado como anterioridade, ou o ser perde o sentido, pois ao dar-se primeiro a *sensibilidade* poderá constituir a alteridade do outro, como projeção, ou ao contrário, se o ser for decorrente, simplesmente perderia o sentido. Trata-se do dilema semelhante ao de Heidegger, e a solução se apresenta como se fosse a mesma. Num certo momento, a *sensibilidade* precisará ser compreendida como um "atributo" do *Geist*. O termo atributo, não utilizado por Rahner, e que também não é suficiente para explicar a origem da *sensibilidade*, diz apenas de sua condição latente no *Geist* que se projeta no ser absoluto.[576] Nesse caso, o inconceito, ou a ausência de conteúdo na metafísica do conhecimento em Rahner, torna sem necessidade a conceituação para que o conhecimento possa assim ser concebido, como seria no caso de Heidegger. Por essa

---

[571] *Der Sinn, die imaginatio, hat, anders ausgedrückt, ein objectum formale, er selbst erkennt es aber nie als solches, sondern nur insofern es schon vorgängig zur Erkenntnis selbst durch seine eigene Wirklichkeit begrenzt ist in einer seinshaften concretio als der Voraussetzung der sinnlichen Erkenntnis.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 157.
[572] RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes*, pág. 67.
[573] RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 130.
[574] *Ibid*., pág. 130.
[575] *Die Rückkehr des wissenden Subjekts in sich und die Abhebung eines Allgemeinen von seinen Subjekten ist ein und derselbe Vorgang.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 134.
[576] *Insofern der Geist entspringenhlassender Ursprung der Sinnlichkeit ist, ist das sinnlich Gewußte immer schon* ***abstrahiert****, weil es im Sein überhaupt erfaßt ist, nach dem der Geist in der Erwirkung der Sinnlichkeit Begierde trägt*. RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 289.

mesma razão, no conhecimento também pode haver plenamente uma *conversio ad phantasma*, porque não se trata de um conhecimento com algo, mas que não é um dado "racional", no sentido estrito do termo. Trata-se, pura e simplesmente, de seu *pré*, não tomado como irracional, mas ontológico, no inconceito que "está" no *Geist*. É a dimensão antropológica da ontologia, presente em Rahner, que permite um pouco mais do que um "simples" *diante-de*, só que a antropologia, sob a ótica da ontologia, também só pode ser compreendida mediante o estar diante, mas como *pré-apreensão.*[577]

É por essa mesma razão que o "estar-lançado" de Heidegger é substituído pela "alteridade", em Rahner. Em última instância, a *sensibilidade* é o outro,[578] e ao mesmo tempo é a atualização do ser.[579] Com isso, a ausência de conceito permite uma leitura além do que estaria à mão, como exige a analítica de Heidegger. Se a *sensibilidade* é potência do espírito, já está dada desde sempre,[580] e não se limita a um "diante-de" para que possa ser efetiva. De qualquer modo, o conhecimento não pode ser concebido sem a *conversio ad phantasma*, seja por se constituir na totalidade das potências cognitivas do ser humano, seja por apontar à unidade originária.

Pois bem, pelo fato de se ter uma unidade metafísica como pergunta necessária, a partir da *sensibilidade*, Rahner, como fizera Heidegger, desloca a verdade apenas para o movimento. Isto é, para Rahner a verdade é uma dimensão secundária ao movimento principal entre a *sensibilidade* e o intelecto, e independentemente do que se conheça, o que se tem primeiramente é uma intuição da totalidade. A essência do conhecimento se dá exatamente neste movimento: ao mesmo tempo que o ser humano se coloca diante do universal, dele se destaca.[581]

---

[577] RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, p. 396.
[578] *Solche Sinnlichkeit als das Hingegebensein der Form an das andere von ihr kann zwar so das andere empfangend hinnehmen, weil sie das andere ist, sie kann aber kein gegenständliches Wissen möglich machen, weil sie sich nich seinshaft vom andern absetzen kann.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 233.
[579] *Ibid.*, pág. 293.
[580] *Ibid.*, pág. 293.
[581] *Beides in einer Einheit beschreibt das Wesen der menschlichen Erkenntnis: er ist bei sich selbst als er selber, weil er sich im Beziehen des allgemeinen Gewußten auf etwas und im Urteilen über etwas von diesem Etwas abhebt*. RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 144.

A fundamentação da ontologia em Rahner mediante a subjetividade e alteridade, justifica de certo modo a possibilidade de re-conceituação metafísica, sob a possibilidade da ontologia. O ser, que se torna sujeito antropológico, não se dá em isolamento como lançado no mundo. A pergunta, que é ontológica e não pode deixar de ser feita, encontra o "outro" como ponto na abertura para a totalidade, e só a partir disso é que há uma certa "redução" ontológica de retorno à condição do ser. A abertura só é possível porque o ser, conquanto não possa ser conceituado, se dá como pergunta pela sua "densidade" pelo "ser-mais" que lhe é próprio, cuja finitude se apresenta como o *não-ser*. Ou seja, não é possível conceituar a *densidade do ser* como se o ser fosse um ente, mas também não se tem o ser como se apenas fosse um fato, como havia afirmado Heidegger. A factibilidade do ser em Heidegger, que permite a condição do ser lançado, torna o ser em abertura, porém não seria a única forma de se compreender o ser. A factibilidade, como impessoalidade e neutralidade, praticamente exigiu em Heidegger um retorno do ser para si, com vistas à análise de suas estruturas, como vimos. Rahner tem uma ontologia não fundamentada na factibilidade, mas na *densidade do ser*, e em decorrência disso não basta o ser ser dado na condição de lançado. O ser tem "densidade", uma abertura que o lança para o que lhe é o mais próprio, o outro.

A ontologia elaborada por Rahner chegara até esse ponto. Mesmo assim não fora possível estabelecer o "conteúdo" ou a forma pela qual a pergunta pode se dar como horizonte à metafísica, mais precisamente, a pergunta pelo *mistério absoluto.* Uma certa "ausência" de alteridade quanto ao *mistério absoluto,* poderia implicar numa impossibilidade de se fazer essa leitura. O postulado do ser na metafísica escolástica permitia uma relação do sujeito contido na unidade, já dada anteriormente. Contudo, não se pode afirmar algum conteúdo quando se trata de análise ontológica, pela analítica existencial. Esta se afasta da metafísica escolástica, exatamente por se afastar de qualquer conteúdo anterior. Será necessário então, compreender melhor um conceito retomado de Aquino, que Rahner identifica como *Excessus,* e que de certo modo se aproxima ao simbólico de Tillich. Tanto o simbólico em Tillich quanto o "conteúdo" em Rahner se dão numa dimensão da razão profunda. Só que não há em Rahner uma razão profunda, como justificativa de uma possibilidade racional ontológica. O que há é uma hermenêutica metafísica do conhecimento, concebida como

pré-apreensão (*Vorgriff*). Trata-se do limite da razão humana, quando o ser humano se dá na sua profundidade, na "fronteira" ontológica, cujo movimento só pode ser liberado por um excesso de sentido. Rahner não chama a isso de simbólico, porque há um conteúdo, como se fosse "materialidade". Contudo, há uma inegável similaridade.

2. EPISTEMOLOGIA E ONTOLOGIA: A PRÉ-APREENSÃO COMO DISCURSO DA RACIONALIDADE ONTOLÓGICA

a) A Pergunta Ontológica, a Racionalidade Ontológica e a Pré-Apreensão

Como vimos, Rahner se propõe a refletir ao que ele mesmo denomina de *metafísica do conhecimento*. Isso quer dizer que o problema epistemológico está no centro de seu discurso. Leva em consideração o ser humano, no caminho aberto por Kant a partir da *lógica transcendental*. Então, numa metafísica escolástica em que o predicado já se encontra dado no sujeito, a filosofia de certo modo fica enclausurada, e o refletir passa a ser no entorno da "profundidade", como uma espiral em busca do seu próprio eixo, chamado por Kant de juízo categórico analítico. Conquanto a contribuição de Kant é inegável, ao dar o juízo o lugar próprio entre o sujeito e predicado,[582] sua *Crítica da Razão Pura* propõe um rompimento em valorização do sujeito com o predicado. Mais que isso, discute que o ser humano, pelo postulado da razão, pode associar o que antes não estava aproximado. Kant queria dizer apenas desta possibilidade criadora que colocava o ser humano como agente do conhecimento. É como se Kant tivesse deslocara de dentro da metafísica o ser humano, e o tivesse colocado "fora" do sistema, com possibilidade de recriar o próprio sistema. A condição de limitação do ser humano em Kant, não fora apenas uma tentativa de estabelecer um limite, dentro do todo, do ser humano, mas de alguma forma o colocar para fora do sistema, num estado de isolamento. Do caminho aberto por Kant, Heidegger faria praticamente a mesma coisa, só que o seu tratamento fora o de analisar o problema do ser, e como ele se daria nessa condição de ser dado como se fosse "ao lado de". Por essa razão, expressões como *ser lançado* ou *ser-no-mundo* mantém em Heidegger essa condição de

[582] RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes*, pág. 64/5.

"isolamento do ser", cuja possibilidade hermenêutica para romper o abismo com o mundo é um esforço de preservação desta singularidade, tanto do ser, quanto do mundo.

Pois bem, em Rahner, se pensarmos num diálogo com Kant, numa síntese que pode ser prejudicial pela sua menção muito rápida, o sujeito se encontra com o seu predicado e só nele se revela como sujeito. Não se trata de uma leitura de aproximação, ou tão somente conclusiva. Trata-se de referência explicita entre sujeito, objeto e a síntese entre ambos.[583] Num discurso ontológico, como não se trata apenas de uma possibilidade conceitual da razão pura entre sujeito e predicado, mas de ser para ser, o que se tem é a alteridade. Esta alteridade se movimenta pela pergunta ontológica, e não pela razão conceitual. O movimento faz o encontrar-se com o ser mesmo, do que poderia ser o predicado, só que nesse caso por se tratar de ontologia, é o ser-junto-ao-ser. Desse modo a metafísica emerge não como um contido, do predicado pertencente ao sujeito, mas do sujeito que pergunta pelo predicado. Isto é, metafísica e ontologia se encontram na pergunta, por essa razão o ser humano *é* pergunta, e a pergunta é pelo ser em geral e pela unidade, que está contido num juízo.[584] Metafísica e ontologia se dão, necessariamente.

Entretanto Rahner é um teólogo que se preocupa em estabelecer pontos de ligação que tenham uma estrutura lógica "material". Seu texto, *Geist in Welt,* é rico de conceitos de ligação, e a passagem de uma possibilidade para outra não se dá de uma forma tão direta. Mesmo no caso da alteridade, essa condição pela sua trajetória escolástica, precisaria se aproximar de um certo "conteúdo". Mencionar qualquer "conteúdo" na ontologia, seria o mesmo que desconsiderá-la. O "conteúdo" limita a possibilidade de abertura, e assume a condição sobre o quê se pergunta. Isto é, ou estaríamos novamente diante da racionalidade kantiana, se considerado o limite do ser humano, ou diante da unidade absoluta que dá o limite, sentido e movimenta ao todo, pelo viés da metafísica. A discussão em Rahner não é pelo possível conteúdo, mas sim pelo deslocamento da pergunta ontológica. Os juízos categóricos não foram substituídos por outros, por mais abstratos que esses pudessem ser.

---

[583] RAHNER, Karl. *Geist in Welt,* pág. 135.
[584] RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes,* pág. 65.

A metafísica, conquanto permaneça desde sempre como unidade, não recrudesce em unidade antes da pergunta ontológica, que se dá pela totalidade.

É por essa razão que Rahner tenta se afastar do que possa dar um substrato cognitivo, que seja anterior à ontologia. A alteridade diz respeito ao ser mesmo, e não é derivada de um juízo formulado, conceitual, ao que ele mesmo chamou de categorial.[585] Contudo, uma leitura metafórica também não estava nos planos de Rahner,[586] pois isso colocaria a teologia sob a leitura da hermenêutica em si. O risco seria o de esvaziamento da dimensão "pessoal" de Deus, migrando rapidamente para um debate sobre o nome.[587] Embora o debate atual pareça apontar para o abismo, tendo por conta o problema de se poder dizer ou não sobre o sagrado, Rahner não quer se afastar da ontologia, compreendendo que até o conceitual é modesto em relação à vida, mesmo no que se refere às formulações da fé, que é competência da escola, e assim têm um limite diante da vida cristã,[588] do mesmo modo, a comunidade sobrenatural, se destaca como "mais'' Igreja, no sentido próprio.[589] A ontologia é o limite não conceitual. A ausência de conceito, quer dizer apenas isso, mas não pode ser ausência de ser. O limite encontrado por Heidegger havia sido a questão conceitual, e não poderia conceber um não-conceito na filosofia. Qualquer coisa fora disso, no dizer do próprio Heidegger, o debate já seria teológico, pois faria naturalmente uma associação da idealidade, verdades eternas, com um sujeito absoluto.[590]

Desse modo, a partir de Aquino, Rahner procura temas como o trazer de volta o encontro da alteridade, para dentro do ser, para que esta alteridade possa ser ontologicamente "lida", e ao mesmo tempo, o deslocamento da inteligência para fora em busca de compreensão. As duas expressões que apontam para esse problema, Rahner as traz do latim: *reditio subjecti in seipsum* e *intellectus agens*.[591] Traduzidas, podem ser compreendidas como: "retorno do sujeito para si mesmo" e "intelecto agente". A preocupação é o de estabelecer uma

[585] RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens,* pág. 31.
[586] RAHNER, Karl (org.). *Sacramentum Mundi – enciclopedia teológica,* verbete *Dios, e) La comunicación de Dios mismo al hombre,* por Karl Rahner, tomo 2, pág. 344.
[587] RAHNER, Karl. *Grandkurs des Glaubens,* pág.
[588] RAHNER, Karl. *Missão e Graça,* pág. 79/80.
[589] *Ibid*., pág. 108.
[590] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit,* § 44.
[591] RAHNER, Karl. *Geist in Welt,* pág. 143.

estrutura como racionalidade ontológica, que possa dar uma condição de lugar às representações. Se em Heidegger o tema migra para uma analítica existencial, em Rahner esta analítica se dá como metafísica do conhecimento. Aparentemente Rahner estaria voltando à metafísica, pelo enfoque epistemológico. Sem dúvida, esta metafísica está presente, uma vez que o universal, da pergunta ontológica, precisaria num certo momento ser identificado como um "isto" (*Diesda*).[592] O caminho encontrado por Rahner é de um conhecimento sem conteúdo, que pode ser lido pela ontologia, mas sem se perder no insignificado, como veremos adiante. O que se dá como resposta pela pergunta metafísica, universal, não se perde pela ausência de singularidade, antes esta é recuperada como forma de ruptura, pois é a ação intelectual que pode separar o todo do sujeito,[593] o conhecer humano do objeto próprio,[594] que se traduz em ser "receptivo" (*hinnehmenndes*)[595], essencialmente receptivo[596] . Quando não há uma representação em objeto próprio, como *specie*, a potencia *intellectus* é compreendida por Rahner, seguindo os passos de Aquino, como uma unidade de *intellectus Agens* e *intellectus possibilis*, que permitem em unidade a "leitura" da *pré-apreensão* do algo com o *esse* absoluto.[597]

Contudo a questão a ser levantada, é se de fato "um outro" poderia em essencialidade migrar, como sujeito ao predicado, e nele se dar como um estando "dentro", como se "misturando" ou se perdendo. Isto é, a síntese poderia eclodir numa unidade, e como a hermenêutica de Rahner é ontológica, o risco do "ser" se "diluir" na pergunta não permitira que o retorno da pergunta sobre si mesmo se desse; o ser se "perderia" no outro. Rahner está consciente disso, e procura mostrar que a dialética, em último caso, permanece, já que essa é condição de essencialidade diante da alteridade essencial. Trata-se apenas de um certo ordenamento, em que o "isto" pode assim ser colocado em alteridade, como um algo

---

[592] *Subjekt und Prädikat sind so je schon für sich ein 'concretum' (erster oder zweiter Ordnung) d. h. ein Allgemeines in seinem Insein in einem (beliebigen) Diesda.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 135.
[593] *Ibid*., pág. 132.
[594] *Ibid*., pág. 142.
[595] *Ibid*., pág. 129.
[596] RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes*, pág. 130.
[597] *Menschliches Erkennen ist urteilendes Aussagen eines Allgemeinen über etwas und zeigt sich so als getragen und ermöglicht durch den Vorgriff auf eesse schlechthin, worin wir die entscheidende Kennzeichnung des intellectus agens in seiner Seisverfassung fanden.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 246/7

próprio.[598] Pouco adiante, Rahner conceitua essa diferença, e as concebe como síntese afirmativa, ao invés de uma síntese concretiva.[599] Síntese afirmativa, por se traduzir na "reafirmação" da consciência humana, e não na sua negação, que poderia se dar por "insolvência" no outro, e "concretiva" porque afinal se trata de um "isto". O que se mantém, do mesmo modo como encontramos em Heidegger, é a verdade como movimento, e não a verdade na "coisa". Rahner retoma esse discurso, reportando-o à Aquino. Para Rahner, o momento singular, já em Aquino, não é a síntese como o *lócus* da verdade, mas esta encontra-se no momento intuitivo.[600]

De qualquer modo, Rahner procura preservar a possibilidade do conhecimento como o deslocamento, a partir do qual, enraizado na ontologia, e portanto não conceitual, faz o movimento transcendental que se desloca como pergunta pela unidade, e se depara com o "isto", ao retornar por "sobre" si mesmo. O afastamento da verdade como um algo, sustenta a condição ontológica e não "conteudista" do conhecimento. Assim, o conhecimento ainda não figurado como um algo de um conteúdo, preserva a ontologia e a pergunta, para que o debate não se desloque para o quê do conhecimento, que deve preservar a sua condição de pergunta. Isso quer dizer que, para Rahner, o conhecimento possui essencialmente dois momentos: o ser em alteridade, diante de si mesmo, e a singularidade do "isto" que se destaca.[601] Nisto se dá a estrutura unitária do intelecto humano.[602] O ser humano é, antes de tudo, uma unidade na diferença entre autopossessão e reflexão.[603] O tema identidade e diferença, ao que parece tomado de Heidegger, tenta evitar uma hipóstase do ser, o que implicaria quase numa negação da ontologia, pela "contaminação" do ser.[604] É a este deslocamento capaz de conceber o "isto" como destacado, que Rahner chama de *intellectus*

---

[598] *Bei der Urteils synthesis, in handelt es sich daher gar nicht um die Syntheses von zwei Washeiten von gleichter Stellung untereinander, sondern um die Hinbeziehung von zwei Washeiten auf das gleiche Diesda.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 136.
[599] *Ibid.*, pág. 137.
[600] *Aus dem Bisherigen schon ergibt sich, daß für Thomas das Urteil sich nicht in einer Syntesis von zwei Begriffen erschöpft, sondern daß das eigentlich konstitutive Moment des Urteils die Hinbeziehung der konkretisierenden Synthesis von Subjekt und Prädikat auf die Sache selbst, die affirmative Synthesis ist.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 140.
[601] RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 144.
[602] *Ibid.*, pág. 144/5.
[603] *Es gibt im Menschen unweigerlich eine Einheit in Unterschiedenheit von ursprünglichem Selbstbesitz und Reflexion.* RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens*, pág. 26.
[604] C.f., RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes*, pág. 69, nota de rodapé 7.

agens. Se por um lado a *sensibilidade* se dá como abertura e pergunta pela unidade, e que não se encontra limitada por nenhum "objeto", o *intellectus agens* possibilita a singularização.[605]

Rahner já estaria perto do limite ontológico do que teria chamado de *metafísica do conhecimento*, a "antecipação" ou *pré-apreensão*, mais precisamente, *Vorgriff*. Embora seja um conceito complexo, Rahner parece deixar claro que *Vorgriff*, é uma faculdade da essência humana, quando o ser humano se move de forma dinâmica no *espírito* até o absoluto dos objetos singulares, de tal maneira que tais objetos são apreendidos até serem cooptados pelo cognitivo.[606]

b) A Pré-apreensão e a Profundidade da Razão Ontológica

A preocupação de Rahner é a de demonstrar o limite da *sensibilidade*, o lugar onde a "redução" como retorno do conhecimento se dá como completo.[607] Há de ser um conhecimento onde não se diz de um "objeto"; há de ter relação descritiva, como uma *concretio*; há de ser uma confirmação desses objetos; estará além da própria "racionalidade filosófica" e se dá como condição de todo conhecimento objetivo; e por conta de tudo isso é movimento do *Espírito*, a partir da totalidade, uma unidade originária dos objetos possíveis.[608] A analítica do *Dasein* de Heidegger fora elaborada a partir da condição do ser como dado e o limite ontológico não teve como objeto principal o problema do conhecimento, mas obviamente o problema do ser. Rahner quer estabelecer o limite do ser que conhece, daí a razão pela qual metafísica, ontologia e epistemologia, em seu pensamento, não são conflitantes. Pelo contrário, sem a ontologia, que na sua leitura é antropologia, a metafísica se dá por incompleta e a elaboração epistemológica chega no limite máximo aos enunciados dogmáticos.

---

[605] RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 148.
[606] *Er ist ein a priori mit dem menschlichen Wesen gegebenes, "Vermögens" der dynamischen Selbstbewegung des Geist auf die absolute Weite aller möglichen Gegenstände, eine Bewegung, in der Einzelgegenstände gleichsam als Einzelmomente dieser Zielbewegung ergriffen und so im Vorblick auf absolute Weite des Erkennbaren wissend erfabt werden.* RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes*, pág. 69.
[607] RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 153/4.
[608] *Ibid*., pp. 154-156.

A *pré-apreensão,* como limite da experiência transcendental, poderia resultar numa impossibilidade se o "não" do que está além fosse absoluto, até podendo chegar a ser o "nada". Também poderia ser concebido como um algo impossível de ser tematizado. Entretanto, há um terceiro caminho, quando o "não" se transforma em absoluta positividade (*absolute Positivität*), e que se comporta como um centro convergente, uma força centrípeta, atraindo de forma contínua o *espírito.* Conquanto Rahner, ao enumerar estas possibilidades,[609] não faça referência a um referencial de leitura, a impossibilidade do "não" poderia ser associada a Heidegger, de *Sein und Zeit;* o não absoluto ao nada de Sartre, e a impossibilidade de tematização ao conceito de Deus como idéia, na *Crítica da Razão Prática* de Kant. Ao fazer a leitura do "não" como o que suscita a pergunta, Rahner se apropria da ausência de compreensão do limite da ontologia, para reafirmar que tal ausência constitui o sentido desta ontologia, e não a sua impossibilidade ou negação. A *pré-apreensão* aponta para o ilimitado, e já contém a negação do finito.[610] A "compreensão" do finito (*Endlichkeit*) *demonstra* que a *pré-apreensão* a "ultrapassa".[611] Isso porque a ontologia é abertura, e a abertura é o modo de "conhecer" do *espírito.*

Por movimento do Espírito (*Geist*), Rahner compreende essa condição presente como unidade pela qual se pergunta, mas que se volta ao conhecimento como um retorno, por sobre o próprio conhecimento, e só a partir disso, mediante o *intellectus agens* pode-se "separar" a mesmidade do que se possa conhecer de sua totalidade, já colocada como que diante do próprio Espírito anteriormente. A *pré-apreensão,* como limite ontológico da *sensibilidade,* estaria diante desta unidade como algo já dado, mas que ainda não fora. É dado como unidade originária do que seja possível, e é o fundamento da própria pergunta, para que esta possa ser possível. Em outras palavras, uma pergunta ontológica não surge se antes não for dado algum conteúdo para a pergunta. Todavia, se for ontológica a pergunta não tem conteúdo, exatamente por ser do ser. Para realizar o movimento da pergunta, a totalidade ainda não dimensionada sob a perspectiva do conhecimento objetivo, se dá como um estando diante da totalidade para a qual se dirige a mesma pergunta. Não tem conteúdo,

---

[609] RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes,* pág. 71.
[610] *Ibid.,* pág. 72.
[611] *Ibid.,* pág. 72.

mas também não se encontra vazia. Pode-se dizer com isso que, em Rahner, o fundamento ontológico da razão tem o seu limite na *imaginatio* como *pré-apreensão* (*Vorgriff*).

Pelo menos até esse momento, Rahner havia elaborado uma possibilidade de compreensão que superava a necessidade de conceituação de um ente, sem dúvida o principal obstáculo para uma elaboração ontológica. Pelo menos esse teria sido o obstáculo apontado por Heidegger. Em Rahner, a unidade é preservada como pergunta pela totalidade, e o ser como pergunta se abre se deslocando por sua "densidade", encontrando-se em alteridade na unidade pré concebida. A pergunta se volta em busca de "compreensão", que ainda não se pode falar de conceitual, mas que tem a capacidade ontológica de limitar e "separar" o "isto", apresentado pela intuição sensível.

Pois bem, conquanto a unidade dada anteriormente já permitia a metafísica, e a pergunta consolidava a ontologia, que assim continuava apesar do conhecimento, exatamente pelo fato desse conhecimento não se referir ao conteúdo, o "objeto" dado pela leitura ainda não havia sido tratado adequadamente por Rahner, uma vez que o fechamento desse poderia impedir uma possibilidade em alteridade. Com outras palavras, Rahner precisava agora justificar a condição de superação entre matéria e forma. Rahner mesmo considera essa questão como se apresentasse numa contradição: o universal e a singularização.[612] Para Rahner, o conceito de Aquino de *Excessus*,[613] significa basicamente o infinito da matéria, não limitada pela forma. Isto é, matéria e forma se limitam, e a condição ilimitada da matéria, que pode potencialmente ter muitas formas, se apresenta como objeto do conhecimento, quando matéria e forma se constituem em um algo.[614] O conceber a limitação, é o mesmo que compreender a potência da matéria, ilimitada de forma privativa, da própria matéria, e ilimitada quanto à condição de forma.

Agora, Rahner reconhece que não há dúvidas de que, como Aquino já concebia, o conhecimento propriamente dito só pode advir da atualidade do ser diante de uma realidade

[612] RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 159.
[613] *Ibid.*, pág. 156ss.
[614] *Ibid.*, pág. 161.

formal.[615] Isso quer dizer que, diante da condição da ilimitação da matéria, por si ou pela forma, a única "coisa" que se tem é a sua antecipação (*Vorgriff*), como forma mesmo de singularização. Não é possível singularizar se não há como concebido uma pergunta pela universalidade possível, para que a singularização do *ens* (o que se dá objetivamente) possa ser uma redução e um retorno, em decorrência da limitação, como tem sido apontado acima. De certo modo é necessário haver um "algo", que oscila entre o nada e o infinito, cuja essência apresenta o limite e define o grau da *densidade do ser* no ser dado objetivamente.[616] A este algo, cuja essência é o modo de dizer em limitação, e que se apresenta como "ideal", sem ser apenas idealismo ou panteísmo,[617] Rahner conceitua, a partir de Aquino, como *esse.* Este *esse* é dado antecipadamente, como pergunta pela unidade. Ao ser concebido ontologicamente como algo do ser, o *esse* pode ser compreendido como síntese positiva, como o *em-si* (*Ansich*).[618] Embora tenha uma ilimitação, o que se traduz por ser uma universalidade negativa,[619] só pode ser dado como a unidade para alem da "objetividade". A síntese positiva do *em-si* é o que mais se aproxima, por dizer de certo modo alguma "coisa" do *esse*. Ao se referir a qualquer juízo objetivamente dado, este se reporta ao *esse* exatamente para que este possa ser destacado, pois se refere, necessariamente, ao *esse.*[620] Ao se fazer isso, tem-se a negação do ser real, pois se refere ao *esse*, só que, por outro lado, só pode ser a partir desse mesmo ser real.[621] Ora, isso é o mesmo que afirmar uma superação antecipada,[622] ou seja, *Vorgriff*,[623] em antecipação universal.[624] O *esse* não se define, e não pode ser alcançado senão como

---

[615] *Alle Erkenntnis geht auf Seinswirklichkeit als ihren ermöglichenden Grund. Das Erkennen trifft sich als immer schon bei einer geformten Wirklichkeit seiend an, und erfa bt sich so selber als von dieser ermöglicht und dieser wesennhaft zugewandt*. RAHNER, Karl. *Geist in Welt,* pág. 163.
[616] *Esse ist nicht "genus", es erscheint vielmehr als innerlich bewegt, nicht als statisch festlegbar, sondern gleichsam zwischen nichts und unendlich oszillierend. Die Wesenheiten sind nur der Ausdruck der Eingrenzung dieses an sich grenzenlosen esse auf einen bestimmten Grad von Seinsmächtigkeit in diesen oder einem bestimmten "ens'. Die Wesenheiten stehen so nicht mehr beziehungslos nebeneinander, sondern sind alle auf das eine esse bezogen.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt,* pág. 172.
[617] RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes,* pág. 56.
[618] RAHNER, Karl. *Geist in Welt,* pág. 172.
[619] *Ibid*., pág. 183.
[620] *Ibid*., pág. 176.
[621] *Ibid*., pág. 178.
[622] *Ibid*., pág. 180.
[623] *Ibid*., pág. 179.
[624] *…in jedem Urteil unnd damit in jeder Abstraktion ist ein allgemeines esse iin einem Vorgriff miterfa bt.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt,* pág. 188.

superação em negatividade. Sua universidade lhe dá a condição de ser o fundamento uno, que se atualiza nas essencialidades.[625] Ou seja, é o *ser-em-si* (*Ansichsein*).

O "conceito" *ser-em-si* em Rahner torna-se semelhante ao de Tillich, pela condição de não poder ser alcançado conceitualmente. Pode-se dizer que a diferença poderia estar no *locus* desse *ser-em-si*. Enquanto em Tillich o *ser-em-si* se dá como fundamento da pergunta na profundidade da razão, e portanto emerge como símbolo, para Rahner o *ser-em-si* está na unidade pela qual se pergunta, como estando para além da essência, já que essa é uma condição limitadora. Já em Rahner a profundidade da razão é a metafísica do conhecimento no *espírito*. Isto é, o espírito possui um "desejo", uma "cupidez", (*Begierde*) em abertura dinâmica (*dynamische Offenheit*), [626] que poderia indicar que o *mistério absoluto* está diante do ser, só que na verdade é o fundamento e conteúdo da essência do ser humano.[627] "Cupidez" seria a "atração" ontológica, uma ação, que na reflexão de Berríos faz cruzar os caminhos de Rahner e Blondel.[628] O próprio Rahner apontou o conceito "l'action" de Blondel, no que diz respeito à liberdade.[629] Compreendida ontologicamente, a ação não dá "opção" ao ser humano. Este não tem como não perguntar, e ao fazê-lo, também ontologicamente se permite a uma potência obediencial.[630] Se para Heidegger o ser é um fato, portanto o que se evidencia pela sua factibilididade, para Rahner é o *mistério absoluto.*[631] Ao contrário disso, a "localização externa" do *mistério absoluto* seria fatal para a metafísica em Rahner, e é por essa razão que insiste nisto: *o espírito é o ser em potência absoluta.*[632] Numa metáfora de relação, em Tillich o *ser-em-si* encontra-se na ontologia profunda, e em Rahner o *ser-em-si* está, aparentemente, diante da ontologia como pergunta, e portanto nela está incluída. O aparente deve ser compreendido com uma certa restrição,

---

[625] *Die Allgemeinheit einer materiellen Wesensform bestand darin, daß sie als selbe in vielen materiellen Subjekten (als forma der materia prima) wiederholbar ist: Allgemeinheit als Wiederholbarkeit des Selbigen.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 184.
[626] *Ibid.*, pág. 284.
[627] RAHNER, Karl. *Grandkurs des Glaubens*, pág. 54.
[628] BERRÍOS, Fernando. *El método antropológico-transcendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis (1)*, pág. 428.
[629] RAHNER, Karl. *Teología de la Libertad*, Escritos Teológicos VI, pág. 219.
[630] *…:ein Menschsein, das im Grunde nichts ist als die Hörigkeit Gottes, die ewiges Licht und ewiges Leben ist hinein in die sich uns in Gnade eröffnenden Tiefen des lebendigen Gottes.* RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes*, pág. 44.
[631] *Das Geheimnis in seiner Unumgreifbarkeit ist das* ***Selbstverständliche.*** RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens*, pág. 32/3.
[632] *Der Geist ist das Sein schlechthin in Möglichkeit.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 284.

pois o conceito de *Espírito no Mundo* elaborado por Rahner, se apresenta como unidade absoluta, mas é necessária para fins de compreensão, por ora, da alteridade. Deve-se retomar aqui esse tema em Rahner, para realçar a possibilidade da diferença. O *esse* para Rahner é o puramente existente, mas ao mesmo tempo o mais vazio de concretude,[633] e dele advém todas as determinações categoriais.[634]

É justamente por essa razão em unidade fundante, pela qual o ser pergunta ontologicamente, estando em abertura diante do "outro", que não se pode falar de qualquer prova que tente demonstrar a condição *apriorística* de Deus,[635] isso se o *esse* for assim compreendido como sendo Deus. Trata-se de uma "representação inobjetiva e atemática" (*"ungegenständlich-unthematische Bewubtheit"*). O conhecimento originário de Deus, não pode ser concebido como um algo que é captado, como se fosse objeto, mas é *experiência transcendental*, o saber anônimo e atemático sobre Deus.[636]

A questão que poderia ser levantada nesse momento é quanto à possibilidade do conhecimento inobjetivo. Bem, toda a construção ontológica de Rahner como abertura, já oferece indícios de que o inconceito e a ausência de conteúdo, como superação da categorialidade, acabam por se encontrar no *esse*. Apenas uma condição também não conceitual poderia aproximar ontologicamente não conceitos, mas que de alguma forma pudessem fazer sentido. Por um lado a pergunta pela totalidade, sem conteúdo, mas como dinamismo, e por outro a unidade pela qual se pergunta e que se "apresenta" como o "em-si", que só pode ser alcançado ontologicamente em alteridade. É isso que Rahner concebe como *metafísica do conhecimento:* há conhecimento, mas sem conteúdo, há unidade como o *esse* que só pode ser dado em negatividade, e se traduz em unidade do absolutamente

---

[633] *So versteht es sich daß unter concreta das bloß Existierende (aliquuid, ens commune) das Unvollkommenste, Leerste ist, und doch das esse selbst vollkommmener ist als alles, was als aus der concretio Losgelöstes sonst noch gedacht werden kann: licet viventia sint nobiliora quam exisentia, tamen esse est nobilius quam vivere*. RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 185/6.
[634] *Ibid*., pág. 187.
[635] *Ibid*., pág. 186.
[636] RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens*, pág. 32.

infinito. Desse modo, inconceitual e ontológico, o ser humano é *Espírito,* pois se coloca diante do infinito.[637] É absoluta abertura para o ser em geral.[638]

Este infinito, pela via negativa, representa o não do que pode significar.[639] O não como excesso pelo universal metafísico, segundo Rahner, necessariamente *pré-apreende* o ser metafísico, sem representá-lo objetivamente.[640] Todavia, isso poderia fazer com que a *pré-apreensão* em Rahner se tornasse um outro juízo, por detrás do juízo. Isto é, essa antecipação (*Vorgriff*), precisaria ser diante da unidade metafísica, um juízo, já que sem este não haveria como determinar a possibilidade de limitação. Contudo, o caráter limitador, mesmo considerando tratar-se de um *pré,* poderia sugerir que afinal o *esse* deveria ser reduzido para o retorno à racionalidade. Num caso e noutro, limitação e compreensão, se apresentam necessariamente como redutores e o próprio *esse* perderia o sentido que Rahner havia-lhe atribuído anteriormente.

Sem dúvida, qualquer tentativa de se colocar um "conteúdo" de juízo na *pré-apreensão* seria uma fatalidade para a ontologia de Rahner. Provavelmente a sua tentativa de superação de Heidegger e o certo retorno para a metafísica, precisaria de uma elaboração adequada que justificasse uma forma de compreensão antecipada, mas que não se traduzisse num discurso racionalista kantiano. Rahner parece querer encontrar a resposta, e possivelmente não haveria outro caminho, salvo uma ruptura, dizendo que o juízo desta apreensão seria o juízo mesmo do *esse*.[641] Isto é, não é um juízo sobre, o que poderia

---

[637] *...die menschliche Erkennntnis ist als vorgreifende auf das schlechthin Unendliche ausgerichtet, und darum ist der Mensch Geist. Er hat dieses Unendliche immer nur im Vorgriff, und darum ist er endlicher Geist. Der Mensch ist Geist, weil er sich vor das an sich unendliche Sein im Ganzen gestellt findet. Er ist endlich, well er dieses Unendliche nur in der schlechthin ungegrenzten Weite seines Vorgriff hat. Er ist darum nicht das esse absolutum selbst, und er kann es in seinem konkretisierenden Denken sich nie* ***vorstellend*** *verg egenständlichen, weil es sich in solchen Denken als Ganzes nicht vorstellend vergegenständlichen läbt, da das esse an sich keine seine Fülle restlos bewahrende, von ihm unterschiedene Form hat, die sich von ihm untereschеiden und so in konkretisierender und affimativer Synthesis von ihm, ohne es einzuschränken, aussagen liebe.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt,* pág. 195.

[638] *Er besagt: Der Mensch ist die absolute offenheit für Sein überhaupt, oder , um dieses in einem Wort zu sagen, der Mensch ist Geist.* RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes,* pág. 63.

[639] RAHNER, Karl. *Geist in Welt,* pág. 207.

[640] *Ibid.,* pág. 207/8

[641] *Vorher suchen wir jedoch noch einmal kurz unsere These, daß nicht in der intellektuellen apprehensio im abstraktiven Begriff - insofern er vom Urteil verschieden ist -, sondern einzig im Urteil selbst das esse erreicht und erschlossen wird, von einer anderen Seit zu beleuchten.* RAHNER, Karl. Geist in Welt, pág. 209.

suscitar um possível rompimento, mas trata-se do *esse* mesmo, sem que este se possa traduzir em juízo conceitual.

Em que pese a dificuldade de compreensão pela dimensão abstrata da linguagem ontológica de Rahner, o "conteúdo" que é "lido" diante da universalidade que se apresenta como o *esse* inconceitual, precisa acontecer não no sujeito, portador do juízo conceitual, mas na ontologia, que é abertura e pergunta pela unidade. É por essa razão que a *antropologia-transcendental* em Rahner, não pode priorizar nem o antropológico, nem o transcendental, porque ambos se dão como um partir e um deslocamento, nos quais o *esse* inobjetivo se apresenta como relação entre o que é singular e o que seria universal. Em outras palavras, entre forma e matéria, "emerge" como possibilidade o horizonte hermenêutico. Não se trata de analogia, entre o que é lido fora em comparação a um certo conceito de dentro, pois seria necessário isso mesmo, um conceito, um dado cognitivo, para uma reafirmação da possibilidade de uma leitura do que se apresenta no horizonte. É um ôntico que se mostra como "si-mesmo" em alteridade. Trata-se de um transcendental ontológico.[642] Recai sobre o *esse* em absoluto (*esse schlechtihin*).[643]

Estaria este "conteúdo" desde sempre na ontologia rahneriana? Ou seja, seria uma forma de conhecimento inato? Se fosse inato, Rahner teria arquitetado um sistema cheio de detalhes e entrecortes, para voltar-se totalmente à metafísica escolástica. Se não for inato, estaria o ser diante do mundo, repetindo o caminho traçado por Heidegger em que um e outro se mantém num diante-de, que não podem ser separados, ser e mundo, nem mesmo conceitualmente. Bem, quanto a Heidegger, parece que o conceito de alteridade apresentado anteriormente impediria uma compreensão em ruptura, não sendo possível o ser sem o mundo e vice-versa. Quanto a ser inato, de certo modo, poderia implicar numa anulação da pergunta, uma vez que o perguntado já se encontraria dado na ontologia. Em

---

[642] *Das esse ist gerade kein Allgemeinbegriff, wie ihn die apprehensio (als solche) bildet; sein "formale" ist, wie oben schon gesagt wurde, sui generis. Das "allgemeneine" Sein enthält in sich ja auch alle spezifischen Differenzen, es ist nich blob reines genus. Es "ist" sich selbst die "Beziehung" zwischen dem universale und dem singulare, zwischen Form und Materie, uund erst in seinem schon erschlossenen Horizont wird jene "Unterscheidung" und jene "Ablösung" möglich, die sog. (Total-und) Formalabstraktion der intellektuellen apprehensio (als solcher) vollzieht. – Ontologisch gewendet besagt diese erkenntinismetaphysische Seiskonzeption, dab sich transzendentale Sein* ***in sich selbst*** *und nicht erst nachträlich (durch "Vergleich") als* ***analog*** *erweist.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt,* pág. 209.

[643] *Ibid*., pág. 210.

contrapartida, não se pode perguntar por qualquer "coisa", se já antes essa não for dada. Isso contudo não era o que pretendia Rahner, pois afirmara com muita insistência que a pergunta é pela totalidade, e não é conceitual, portanto a pergunta reafirma a condição ontológica. Torna-se inevitável a Rahner não utilizar um dos temas centrais da hermenêutica de Tillich, a *participação.* Só que, é claro, a interpreta a partir de Aquino, e o faz mediante o conceito de *lumen.* O ser "é", por si mesmo, "luminosidade".[644] De certo modo há uma "luminosidade" do espírito absoluto que se apresenta ao *Espírito, como intellectus agens*, e o *Espírito* dela participa, [645] Trata-se tanto da totalidade, como *pré-apreensão,* de modo que o ser humano reafirma a luminosidade enquanto tal.[646] Rahner diz, pura e simplesmente, que se trata da verdade eterna (*"ewige Wahrheit"*), ou do modo de se entender objetivamente, de forma imediata, o ser absoluto.[647] A participação, presente especialmente na leitura do simbólico em Tillich, tem em Rahner a condição do dado desde sempre como um algo que não permite um abismo entre conhecer e conhecido. E isso não é apenas uma relação conceitual, mas situa-se no limite da ontologia.[648]

Como seria possível, então, a *sensibilidade* e abstração completa, se o conhecimento não se apresentasse como diante-de uma espécie? Nesse caso, seria possível uma *conversio ad phantasma*? Embora seja uma pergunta pertinente, Rahner tentara exatamente deslocar a sua epistemologia para uma condição de não-conteúdo, para que o estando desde sempre num diante da unidade metafísica, pela qual pergunta, o ser humano fosse dado como pergunta pelo que não consiste em resposta. Não que não haja resposta, mas qualquer que se manifeste como se fosse, será sempre insuficiente. É também por essa razão que a metafísica, compreendida aqui como escola, não pode ter o seu fundamento como um objeto (*"Gegenstand"*) entre outros, por ser exatamente fundamento (*principium*).[649] Rahner já havia feito uma caminhada, a partir da pergunta ontológica, e *sensibilidade*, que

---

[644] *Sein ,,ist" von sich selbst her Gelichtetheit.* RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes*, pág. 51.
[645] *Darum kann Thomas den intellectus agens besonderer Weise als Teilnahme am Licht des absoluten Geistes auffassen, nich bloß weil er von diesem abhängig tatsächlich ihm ähnlich ist, sondern weil der endliche Geist nur Geist ist durch den Vorgriff auf das esse schlechthin, in dem das absolute Sein schon immer erfaßt ist.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 232.
[646] RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes*, pág. 93.
[647] RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 390.
[648] *Thomas ist sich dieser Problematik bewußt: Erkennen und Erkanntes sind dasselbe.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 238.
[649] *Ibid*., pág. 388.

se traduz na "estrada" pela qual a pergunta se torna possível, reafirmando o deslocamento do ser mesmo em alteridade, na tentativa de suprir a sua "densidade", tornando-se mais ser em alteridade. A ontologia é reafirmada, tanto pelo afastamento conceitual, quanto pela abertura em alteridade. Então, como Rahner já afirmara anteriormente, a *conversio ad phantasma* não é conhecimento intelectual, e não se pode tê-la como um algo.[650] Trata-se, para Rahner, da essencial unidade do único conhecimento humano.[651] O sentido de único é radical em Rahner. É uno como condição não dialética em si do conhecimento, mas que se dá em dualidade com o uno para o qual se desloca, e que retorna radicalmente como uma unidade. Isto é, o uno também já é dado antecipadamente, e é por essa razão que o ser humano é *espírito no mundo*, um conhecimento sem conteúdo, em abertura radical.[652]

c) A Abertura Ontológica e a Pré-apreensão

É desse modo que Rahner compreende que uma ontologia, considerando o ser humano como abertura, e abertura radical (*Grundakt*),[653] não tem que, necessariamente, excluir a metafísica, como se esta fosse o seu oposto fechado. Para Rahner essa é uma incompreensão do que seria metafísica, a forma de conhecimento do fundamento e da unidade previamente sabida. Este conhecimento prévio, ou incide num racionalismo transformando o absoluto em conceito, ou simplesmente se perde pela impossibilidade de abarcá-lo, ficando indefinido e de certo modo vazio. O ser do absoluto é "preservado" como co-revelado (*miteröffnete*).[654] A *pré-apreensão*, como limite ontológico, não é um algo racional sobre alguma coisa. Portanto quando o ser lançado exige os sinais para o conhecimento do que está à mão, como fizera Heidegger, esse já seria um segundo momento da metafísica do conhecimento em Rahner, que é antes de tudo *Vorgriff*. Os sinais, como positividade, são a possibilidade de apreensão, já o *Vorgriff* é a negação desta

---

[650] *Phantasma darf nicht als ein 'Ding' betrachtet werden.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 243.
[651] *Conversio ad phantasma ist der Ausdruck für die wesentliche Einheit dere einen meschlichen Erkenntnis, sie fordert daher, diese Einheit des Erkennens aus der Einheit der menschlichen Seinsverfassung als ihrem Ursprung zu begreifen; denn nur so wird siie selber zu begreifen sein.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 245.
[652] *Der menschliche Geist ist als solcher Begierde, Streben, Handlung.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 274.
[653] *Ibid.*, pág. 392.
[654] *Ibid.*, pág. 393.

objetividade, e por essa razão pode alcançar o remoto (*remotio*) ainda sem conteúdo.[655] Basicamente por duas razões: a pergunta, o sobre o quê, pertence a ela (*Vorgriff*) mesma, e concebe o ser absoluto, tanto como possibilidade como realidade, como estando além do simplesmente dado, seja conceitual, seja existencial.[656] Em última instância, é a *pré-apreensão* do ser que constitui a pessoa (*Der Vorgriff konstituiert Person*).[657]

Rahner teria então concebido o limite da compreensão em sua metafísica do conhecimento. É ontologia, porque o ser nas condições de existência, em sua historicidade pergunta e é metafísica porque a pergunta é pela unidade. O ser para ser concebido sob a ótica da filosofia da existência pode estar aberto, em face do inconceito como plataforma de um conhecimento antecipado, desde sempre, na unidade onde o ser humano como abertura radical já sempre se deu. Já a possibilidade de se "destacar" o conhecimento do todo para ser apreendido pelo ser humano, do qual faz parte, é a *conversio ad phantasma* em redução completa de retorno, antes de ser algo que se dê como conceito. É portando uma condição ontológica do ser como pergunta, ou mais precisamente *Espírito*, que se encontra com o *mundo*. Ao estar como dado na unidade a pergunta ontológica não encontra um algo, apenas fenomenal ou de "compreensão" parcial. A leitura fenomenal exige um deslocamento do que está "fora", e a compreensão parcial não responde pelo que se pergunta ontologicamente. Tanto uma como outra, na impossibilidade de se "ler" o *esse*, quer seja apenas como fenômeno, quer seja como parcialidade num diante-de que estabelece a ruptura, não podem corresponder à "pureza" ontológica da pergunta, que em última instância *pré-apreende* na relação ser para ser, portanto, alteridade. O ser que pergunta pela unidade e mistério do que já foi sempre dado, é atraído pela pergunta da qual não pode deixar de fazer, exatamente por ser ontológica. A *pré-apreensão*, que na verdade constitui a pessoa humana, não pode perguntar pela parcialidade. Uma ontologia não pode ser parcial, e o perguntar é pela unidade, logo pergunta pelo *esse* mesmo.

---

[655] RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 398.
[656] *Insofern der Vorgriff die Bedingung seiner eigenen Möglichkeit bejaht, zu dieser aber das Woraufhin des Vorgriffs gehört, bejaht er das Sein schlechthin als außerhalb von Welt mögliches und wirkliches.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 397.
[657] RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens*, pág. 45.

Pois bem, dentre tantas questões que poderiam ser suscitadas pelo método de Rahner, desse deslocamento antropológico em pergunta ontológica, pelo menos duas se fazem necessárias, quase de forma imperiosa: a primeira sobre ontologia e liberdade, e a segunda, sobre o lugar do simbólico em seu sistema. Esse recorte justifica-se pela tentativa de compreender o limite do ser, que se impõe pela condição de liberdade, e o limite da epistemologia na ontologia no insigificado do simbólico. Então, é possível de se falar em liberdade, quando há uma *pré-apreensão* na pergunta pela unidade desde sempre? Não teria sido esta liberdade o discurso central da filosofia da vida, em superação ao discurso escolástico da unidade que consolida um sentido? Não teria sido essa a preocupação de Heidegger em sistematizar uma ontologia que fosse, antes de tudo, independente da unidade? Há possibilidade de se falar em liberdade quando se trata de metafísica? Por outro lado, como limite epistemológico, como compreender a leitura do simbólico, que parece ter sido a resposta para superar o abismo hermenêutico, quando se interpreta o ser como um estando em ruptura com a totalidade? Isto é, conceber o simbólico é admitir o abismo? É claro que Rahner contempla a análise das duas questões.

O debate sobre a liberdade encontra-se em muitos escritos de Rahner. Em *Geist in Welt,* tema se é abordado a partir da *conversio ad phantasma* e da *sensibilidade.* Já em *Hörer des Wortes,* há dois capítulos que tratam do assunto, *"O desconhecido livre"* (*Der freie Unbekannte*), que trata de Deus como livre e *"O ouvinte livre"* (*Der freie Hörende*), o ser humano como espírito livre. Estes temas seriam retomados em *Grundkurs des Glaubens,* e a reflexão sobre a *liberdade transcendental* é sempre retomada, cada vez que Rahner tenta explicar a sua antropologia. Em *Escritos de Teologia VI,* Rahner reflete sobre a *Teologia da Liberdade,* e o enfoque, além da fundamentação transcendental, relaciona liberdade e amor. Sobre o simbólico, também há muitos textos que abordam a temática destes utilizados pela Igreja, e um artigo específico, sobre a teologia do símbolo [658], quando Rahner aponta em nota de rodapé, dentre tantas obras, o texto de Tillich, *Das Religiöse Symbol.* A menção pode ser apenas como atualização bibliográfica, mas sem dúvida é uma das raras vezes, talvez a única, em que Tillich é considerado nominalmente em um texto por parte de Rahner.

[658] RAHNER, Karl. *Zur Theologie des Symbols,* in *Schriften zur Theologie IV,* pp. 275-311

3. ONTOLOGIA E O LIMITE DO SER: LIBERDADE E SÍMBOLO

a) Liberdade Transcendental como Abertura Transcendental

Devemos começar pela liberdade transcendental. Nos dois casos, liberdade e símbolo, a questão da unidade metafísica e da ontologia são colocadas como desde sempre, e a tarefa passa a ser a tentativa de adequação diante da possível aporia: ou há uma totalidade que se dá e limita a condição do ser, ou o ser totalmente livre se apresenta como deslocado e estranho à própria unidade. Ou, no caso do simbólico, seria este uma forma de racionalidade justaposta, ou antecedente, ou subseqüente, à *pré-apreensão*? Como compreender a relação da metafísica do conhecimento e o insignificado do símbolo? Como compreender estes conceitos no sistema rahneriano?

É claro que o problema da liberdade não é exclusivo em Rahner. O método de Tillich também não pôde deixar de abordar a questão, na tensão liberdade e destino. Aparentemente Heidegger deveria ter tido menos dificuldade para tratar da temática. O *Dasein* colocado como tendo a essência no ter que ser,[659] e sendo esta essência existência,[660] por si só expressa a própria liberdade, sem a qual não seria possível o deslocamento e sentido. Há uma certa condição estranha do ser que se dá lançado em total independência, ou em total liberdade. É claro que isso naturalmente impõe um outro problema, que é o explicar a totalidade que não tem ruptura, daí o conceito de *Sorge*. Isso quer dizer que Heidegger teria enfrentado o problema contrário: explicar a totalidade sem que esta se traduzisse em imposição de sentido ao ser. Por outro lado, sem a possibilidade de uma liberdade que se dê na ontologia, o *Dasein* não teria deslocamento, apesar da abertura. É claro que colocado desta forma parece que seria possível uma abertura sem que esta também se traduzisse em liberdade, o que não é o caso. De qualquer modo, a liberdade pertence ao *Dasein* como abertura e deslocamento.

---

[659] *Das »Wesen« dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein.* HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 9 –1.
[660] *Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz.* HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 9 –1.

Pois bem, como Heidegger teria procurado resolver o problema, ser-lançado e totalidade? A possível aporia também seria uma dificuldade de individualização do ente que está à mão, pois se a totalidade fosse, digamos "monolítica", o todo se apresentaria em uniformidade como se fosse um "bloco" de uma única peça, e o *Dasein* não poderia destacar os seus elementos para abstraí-los à constituição do ser e do mundo, mutuamente. Com outras palavras, Heidegger precisa propor na *Cura* uma liberação dos entes, para que não se traduza numa totalidade, de certo modo, "monolítica". [661] Heidegger retomaria a questão em outras ocasiões, ora compreendendo a liberação dos entes pela *Cura*, ora como liberação do mundo.[662] É claro que isso não implica no risco do *Dasein* "perder" a sua condição de liberdade e ser-lançado, mas é suficiente para indicar o drama do tema liberdade, quando necessariamente se dá alguma totalidade, mesmo quando se trata da *Cura* no inconceito do tempo. É que no sistema de Heidegger, os entes dados na totalidade, também "necessitam" se dar como liberdade, para que o *In-der-Welt-sein* se dê como possibilidade. Conquanto não se possa separar ser e mundo, como vimos, uma totalidade "monolítica" do mundo impediria a possibilidade de que "do que está à mão", se desse condição da epistemologia ontológica. Não há dúvidas de que, a hermenêutica de preservação do ser e do mundo, tendo como centro do discurso o conceito epistemológico da racionalidade, já que o limite para Heidegger não é a razão, mas o ser, exigiu uma ambigüidade e tensão, se utilizarmos os conceitos de Tillich: uma impossibilidade de separação. Tanto do ser para com o mundo, bem como do mundo para com o ser, na totalidade não resolvida *ser-no-mundo,* precisaram ser entendidos como unidade indissolúvel, como vimos. Tillich assumiu essa não-solução, ao considerar a correlação liberdade e destino.

A base hermenêutica de Rahner sobre a liberdade padece do mesmo drama. Seu ponto de partida, que é reafirmado em tantas ocasiões e por conta disso é quase impossível mencioná-los na totalidade, é o seguinte: a liberdade não pode ser colocada como se fosse alguma coisa ao lado de outras, e assim não consiste na capacidade humana de escolher

---

[661] *Die Welt des Daseins gibt demnach Seiendes frei, das nicht nur von Zeug und Dingen überhaupt verschieden ist, sondern gemäß seiner Seinsart als Dasein selbst in der Weise des In-der-Welt-seins »in« der Welt ist, in der es zugleich innerweltlich begegnet.* HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit,* § 26.
[662] *Ibid.*, § 27, § 31, § 36, por exemplo.

entre uma coisa e outra.[663] Com outras palavras, é um problema ontológico. Então, se for compreendida como o ser em deslocamento, é transcendental.

O tema, abordado por Rahner desde as preocupações da metafísica do conhecimento em *Geist in Welt,* tenta inicialmente explicar a liberdade sob a ótica da alteridade, quando o ser, que se torna mais ser em si mesmo diante do outro, não se "transfere" ao outro, nem do outro se torna cativo. Rahner estava ciente do problema, [664] e de alguma forma, precisaria conceber um conceito de um *eu centrado*, muito semelhante ao de Tillich, e provavelmente motivado pela mesma razão. Tal "centralidade do eu", Rahner a entende como integridade do ser como pessoa e sujeito,[665] e é o que singulariza o ser humano, o destaca, dá sentido e o fundamenta sob a possibilidade ontológica.[666]

Não sendo a liberdade uma questão de escolha, o que seria então? Como se trata de ontologia e transcendência, há muitas respostas e juízos de aproximação conceitual no trabalho de Rahner. Em todos os casos o que se tem é a liberdade do espírito,[667] que desse modo antecede a racionalidade cognitiva, no seu sentido estrito, se traduz como ontológica e alcança os limites ontológicos já laborados por Rahner, a saber: *sensibilidade*, luminosidade e *pré-apreensão,* quando se tenta compreender o seu "conteúdo", e por aí se vai.

Para justificar a liberdade do espírito, Rahner não a fundamenta a partir de uma possibilidade de "conhecimento", nem mesmo no inconceito da *pré-apreensão,* ou intelecto sob a perspectiva ontológica, embora tal *pré-apreensão* esteja presente como anterioridade.[668] Rahner a relaciona à *sensibilidade*, evidentemente para explicar a sua possibilidade de deslocamento, e não no suporte de um possível conteúdo. A liberdade, nesse caso, é entendida por Rahner como o "salto para além" - ou "por sobre"

---

[663] C.f. RAHNER, Karl. *Geist in Welt,* pp. 298/9; *Grundkurs des Glaubens*, pág. 46ss; *Teología de la Libertad*, in *Escritos de Teología VI*, pág. 210
[664] RAHNER, Karl. *Geist in Welt,* pág. 296.
[665] RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens,* p. 37
[666] *Der Mensch erfährt sich nämlich gerade als subjekthafte Person, insofern er sich selbst als das Produkt des ihm radikal Fremden vor sich bringt.* RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens*, pág. 40.
[667] RAHNER, Karl. *Geist in Welt,* pág. 294-302
[668] *Ibid*., pág. 296.

(*Überspringen*) - os limites das "fronteiras" do espírito, ou da própria *sensibilidade*.[669] Isto é, a *sensibilidade* que o espírito faz projetar, por conta de seu "apetite" ou "cupidez" (*Begierde*) pela totalidade, supera a estrutura, ou as fronteiras, do próprio espírito que é tal "apetite" como pergunta.[670] Isso fica claro porque o espírito não pode ser outra coisa senão a abertura e pergunta, e que não se constitui em um algo, mas sim na *densidade do ser* que procura o seu "enriquecimento" no outro. O retorno desse deslocamento dá ao espírito a "compreensão" de que se trata do outro, daí o espírito não se perder na alteridade.[671]

Com isso Rahner teria chegado ao que compreende como liberdade do espírito. É o "transbordamento" por meio da *sensibilidade*, que identifica o outro como outro, e que regressa por sobre si mesmo.[672] Trata-se da mesma concepção que Rahner toma emprestado do seu *intellectus agens* e do *reditio subiecti in seipsum*, quando tentou explicar a possibilidade epistemológica no retorno do conhecimento, pela *sensibilidade*, em resposta à *pré-apreensão.* Só que nesse caso não é uma questão de "identificar" o que está colocado diante-de, mas no próprio deslocamento do espírito superando fronteiras, por meio da mesma *sensibilidade*, mas que não dá "notícia" de um conteúdo, mas do próprio regresso do espírito. A única "notícia" é a totalidade do ser, diferente da *sensibilidade*, como no *intellectus agens*, que apreende a singularidade, [673] e embora tenha um inconceito, se relaciona ao conceito pelo seu *in*. A condição ilimitada do espírito, diante da totalidade, regressando sobre si mesmo, portanto não se "diluindo" nessa totalidade, é que Rahner chama de liberdade do espírito. Não há um oposto, como algo, por essa razão é liberdade radical em amplitude. Juan Segundo metaforicamente concebe a liberdade como um deslocamento entre o *absoluto menos* para o *absoluto mais.* [674] Juan Segundo, sintetiza de forma clara a dupla linguagem da liberdade, a partir de Rahner: primeiro trata-se de um

---

[669] *Freiheit als Überspringen der Sinnlichkeit in deren Ursprung aus dem Geist.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 295.
[670] *Ibid.*, pág. 296.
[671] *Ibid.*, pág. 297.
[672] *Dieses Hinausgekommensein über das andere der Sinnlichkeit, welches die Rückkunft des Geistes zu sich selber ist, dürfen wir thomistisch die Freiheit des Geistes nennen.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 298.
[673] *Der Geist ist frei im Gegensatz zur Sinnlichkeit, die immer nur das Einzelne als Hier und Jetzt erfaßt, als welches es ein anderes von diesem Hier und Jetzt ausschließt. Denn der Geist erfaßt das einzelne Objekt immer, insofern er auf das Sein im Ganzen vorgreift.* RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 299.
[674] SEGUNDO, Juan Luis. *O Inferno como absoluto menos – um diálogo com Karl Rahner*, 227.

não-conceito metafísico, que a ciência não alcança; depois a liberdade é uma questão existencial, o ser humano tem que contar com ela e exercê-la.[675]

Como ato afirmativo do espírito, que se traduz no transbordamento ontológico mediante a pergunta, a negação do que não é o espírito, não consiste numa tomada de decisão sobre o que poderia pairar a liberdade transcendental, se esta fosse concebida como juízo, ou escolha. A negação se traduz como elemento existencial do "não" que é colocado como o que não é, para que o espírito, ao "retornar", não se perca na totalidade, e se encontre como sujeito e pessoa, de forma singular. É por essa razão que, para Rahner, toda a negação é fundamentada na afirmação.[676] Sem esta, não poderia haver pergunta, nem singularidade pela negativa do que o ser não é.

Ao retomar o assunto em *Hörer des Wortes*, quando nitidamente a sua preocupação tem o enfoque da filosofia da religião, até como subtítulo, à semelhança da metafísica do conhecimento em *Geist in Welt*, Rahner começa pelo que chama de "desconhecido" livre (*Der freie Unbekannte*).[677] A seguir, trata do ouvinte livre (*Der freie Hörende*),[678] para finalmente, na quarta parte do texto, refletir sobre o "desconhecido livre" e a sua mensagem.[679] Claro está, a esta altura e na referida obra obra, que a preocupação de Rahner é com a filosofia da religião, o que poderia comprometer a cadência de sua análise ontológica. Seu desejo é de situar a liberdade além da imanência do ser dado na ontologia e do limite do racionalismo conceitual, ao que chama de "ontologismo" quanto ao primeiro (*Ontologismus*) e "racionalismo" (*Rationalismus*), quanto ao segundo.[680] Isso quer dizer que, por um lado, Rahner está querendo se afastar da fixação da liberdade na ontologia, que não represente deslocamento, e ao mesmo tempo rejeitando a conceituação da liberdade como um algo ao lado de outra. Uma liberdade que não supere o *Ontologismus* por meio da transcendência, e não supere o conceitual de escolha, não se constitui de fato como liberdade. Com vistas ao entendimento do método, antropologia-transcendental, importa

---

[675] SEGUNDO, Juan Luis. *O inferno como absoluto menos – em diálogo com Karl Rahner*, pág. 223/4.
[676] RAHNER, Karl. *Geist in Welt*, pág. 302.
[677] RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes*, pp. 93-102
[678] *Ibid*., pp. 103-141.
[679] *Ibid*., pág. 145ss.
[680] *Ibid*., pág. 94.

compreender que a pergunta pela totalidade, tem a seguinte dimensão: a necessidade do ser humano ser o que é, e não uma penetração na totalidade como se o próprio ser humano possuísse a posse do Deus absoluto.[681] O espírito, mesmo na perspectiva metafísica de Rahner, não pode ficar ontologicamente cativo do absoluto, sem que a ontologia se perca. Também não pode se ater ao conteúdo, nem simplesmente ao ser. O espírito ouve o falar do silêncio de Deus, apenas isso, senão não seria espírito.[682]

Dois problemas são inevitáveis: ou a unidade absoluta se impõe e dá sentido ao ser, ou o ser cria o absoluto como projeção de sua liberdade radical. O fato de reafirmar a liberdade do espírito e sua não solvência na alteridade, ainda não teria sido suficiente para afastar uma *heteronomia*, se pensarmos em Tillich. O que Rahner pretende é negar uma coisa e outra. Só que o deslocamento transcendental do ser, para Rahner, já tem o sentido de "sim". Desse modo, não é a totalidade que dá sentido ao ser, nem o ser que "cria" a totalidade, mas também não há como negar o sentido de deslocamento, pois o ser só tem sentido, sendo. Uma radicalização ainda mais profunda da crítica da liberdade ontológica, seria a capacidade dada ao ser humano em negar a abertura, só que isso no sistema de Rahner não é possível, pois para negar o ser necessita da própria abertura para fazê-lo. Isto é, o ser negaria o ser.

O problema é insolúvel, e o retorno se dá para o *Aonde* da pergunta.[683] Torna-se bastante válido, neste momento, recuperarmos a posição marginal de Deus à existência, do mesmo modo como fizera Tillich. Se Tillich tem a sua possibilidade do inconceito de Deus como símbolo, Rahner faz o mesmo pelo viés da pergunta que se desloca em *sensibilidade*, com fundamento na *pré-apreensão.* A pergunta e deslocamento do ser humano, que *é* pergunta e não pode ser outra coisa, não encontra uma resposta como se dela pudesse discorrer conceitualmente, porque isso o faria voltar ao racionalismo. Rahner quer manter a liberdade do ser que pergunta e a liberdade do perguntado que se dá a conhecer, sem que isso se traduza em leitura conceitual. Daí a necessidade de Deus ser *mistério absoluto,* mas com o

---

[681] RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes,* pág. 95.
[682] *Und der Mensch hört immer und wesentlich das Reden oder das Schweigen des freien in sich allein ständigen Gottes; er wäre sonst nicht Geist.* RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes,* pág. 102
[683] RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens,* pág. 70.

sentido do "absolutamente oculto" (*Absoluten Geheimnis*),[684] para que o termo "mistério" não seja confundido apenas com um discurso gnóstico de exagero de sentido,[685] e o Outro não seja o encontrado, mesmo que se trate de um paradoxo, como no caso de Barth.[686] A questão em Rahner é a metafísica do conhecimento, e a partir disso o que não pode ser conceituado, mas que é o perguntado com base numa antecipação (*Vorgriff*).

Estudar, portanto, a liberdade transcendental em Rahner, exige uma compreensão não só do que pergunta, mas também do perguntado. O perguntado é de certo modo hermético em sua liberdade, e se comunica por intermédio de seu silêncio.[687] Precisa ser hermético e silencioso, caso contrário seria colocado como uma coisa ao lado de outra, e no perguntado haveria, no mínimo, uma reafirmação do racionalismo sob a possibilidade da análise categorial. Por hermético, há o insondável, no silêncio há uma ausência de conteúdo. Isto é o mesmo que afirmar os limites da filosofia e da teologia no entendimento da epistemologia. Só pela filosofia é que se pode ter uma analítica ontológica, no permitir o ser diante do outro, em abertura. Contudo, a filosofia não alcança o inconceito ontológico mediado pela existência. Jaspers já havia chegado a uma conclusão parecida, e concebido ao que chamou de *fé filosófica,* possibilidade de leitura por meio das *cifras.*[688] A filosofia existencial ao se deparar com todo, sua tendência é a consolidação do ser, até como meio de tornar o acesso ao todo possível. Ora, se isso fosse assim, a abertura necessitaria de um limite, e não seria necessariamente abertura. É como se o ser, que se abre como pergunta, encontrasse um outro limite um pouco mais distante que o circunscrevesse. Pode-se dizer que o "novo" limite seria uma "ampliação" ou "projeção da potência do ser", que o resultado seria o mesmo: as fronteiras do ser só teriam "mudado" de "lugar". O ser, para ser abertura e pergunta, tem que ser para o *mistério,* que é *absoluto.* No encontro com a alteridade, o ser se torna mais ser, no deslocamento transcendental o ser pergunta pelo *mistério.* O que se tem, a partir disso, é a "não-fronteira" como horizonte hermenêutico. A

---

[684] RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens*, pág. 54ss.
[685] SALOMÃO, Sonia. *Tradição e Invenção – a semiótica literária italiana,* pp. 105-111.
[686] TILLICH, Paul. *Kritisches und positives Paradox,* in *Main Works/Hauptwerke IV,* pág.96.
[687] *Transzendenz des endlichen Geistes als das verschlossen-sein-könnende, das sich in Freiheit erschließende oder sich verschweigende, als der Gott einer möglichen Offenbarung durch sein Wort, weil er der Gott einer notwendigen Offenbarung durch Reden oder Schweigen ist.* RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes*, pág. 103.
[688] SILVA, Natanael Gabriel da. *Deus na filosofia existencial de Karl Jaspers,* in http://www.revistatheos.com.br/artigos.htm, revista eletrônica, acessado em 09 de abril de 2007.

pergunta seria então: qual a diferença, se é que existe, entre horizonte hermenêutico, abertura transcendental pela antropologia-transcendental e *mistério absoluto?* Qualquer que seja a resposta, o que se tem é um limite, consolidado no horizonte, que escapa e se distancia na medida em que dele se aproxima. O horizonte se apresenta desafiado pela pergunta ontológica.

Só que, conceber a *pergunta ontológica,* ainda não é suficiente. Se há um que pergunta, há um perguntado, como afirmara Heidegger.[689] O *mistério absoluto* para o qual a pergunta se desloca, tem que se dar pelo menos como pergunta porque senão o ser não teria como perguntar. Não há como perguntar pelo totalmente desconhecido, pois seria perguntar pelo nada. Se o *mistério absoluto* impor a pergunta pelo ser, o ser não tem liberdade de não perguntar. Se o *mistério absoluto* não se apresentar ao que pergunta, não se dá como possibilidade ao perguntado, e se, ao contrário, se apresentar, não é *mistério absoluto.* É semelhante à ambigüidade em Tillich, cujo acesso é o simbólico como fuga de sentido. Só que fuga de sentido não satisfaz a metafísica de Rahner, por ser metafísica do conhecimento. Precisaria ter, de alguma forma, "mais" conteúdo que o símbolo, e "mais" superação de significado, pois senão não seria *mistério absoluto.* O *mistério absoluto,* não pode ser conceituado, mas tem que ser conhecido.[690] Isso só é possível em *pré-apreensão,* como saber atemático. Um saber antecipado, concreto de Deus, determinado pela própria antecipação.[691] O conhecimento metafísico é assim reafirmado, como estando no *fundamento da existência* (*Grunde des Daseins*).[692]

Não há outra saída. O *mistério absoluto* tem que se comunicar, e o ser humano tem que perguntar. O *Aonde* tem que continuar indefinível (*Unabgrenzbare*) e inefável (*Unnennbare*),[693] que habita na transcendência.[694] O ser humano tem que se dar em liberdade radical, senão perde-se a ontologia.

---

[689] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit,* § 2.
[690] RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes,* pág. 108.
[691] *Die konkrete Erkenntnis Gottes ist immer schon vonn vornheiren bestimmt davon,* ***wie*** *der Mensch die ihm gegebenen Dinge liebt und einschätzt.* RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes,* pág. 115.
[692] *Ibid.,* pág. 115.
[693] RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens,* pág. 70.
[694] *Ibid.,* pág. 74.

Ao estudar a temática em sua obra síntese, *Grundkurs des Glaubens,* a fluência literária de Rahner aponta que tal encontro na experiência profunda, é possível tanto pela condição originária da transcendência, como pela abrangência desta mesma transcendência.[695] O "encontro" se dá assim de forma existencial, no deslocamento de ser para ser, antes que isso se traduza numa possibilidade interpretativa conceitual, mas é hermenêutica como modo de ser. As provas da existência de Deus, para Rahner, padeceram do mesmo problema, pois estão localizadas num momento seguinte, e são portanto secundárias.[696] Embora todo o falar de Deus não consiga fugir disso,[697] o que se deve ter em mente é que toda a realidade é a forma de manifestação do fundamento íntimo da própria realidade.[698] É claro que isso se aproxima do pensamento de Tillich, de que a religião é a substância da cultura e a cultura a forma da religião, como pergunta pela *preocupação última,* manifestada nos símbolos.[699] O abismo é resolvido por meio da *correlação,* e o símbolo é tanto a confirmação do abismo, como a sua "solução".

É por essa razão que, mesmo tendo afirmado que a realidade é o meio de manifestação da realidade íntima, Rahner não pretende uma *teologia da cultura,* e uma *correlação* entre os limites do que a existência apresenta. Desse modo, a *antropologia-transcendental* se dá como um deslocamento, um sendo, e como "um sendo" não consegue polarizar, apenas direcionar o sentido para o *mistério absoluto.* Não há ambigüidade, mas é direção e sentido. Não se encontra sob a condição dialética, e o binômio *antropologia-transcendental* é deslocamento, não oposição. A oposição cria barreiras à liberdade, o deslocamento, ao contrário, confirma a liberdade de forma radical. O sentido do deslocamento não inibe, ou limita a liberdade, antes a constitui radicalmente. A pergunta então pelo limite da liberdade quase não faz sentido na metafísica de Rahner, pois seria uma questão de natureza "mais protestante".

---

[695] RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens,* pág. 76.
[696] *Ibid*., pág. 77.
[697] *Ibid*., pág. 79.
[698] *All diese Aussagen, die wir gerade von Gott gemacht haben, sind in dem Sinne gemeint, daß das vom Innersten jeder Wirklichkeit her Tragende und Gründende sich einerseits im Getragenen und Gegründeten kundtut und von diesem her genannt werden kann.* RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens,* pág. 79.
[699] *As the substance of culture is religion, so the form of religion is culture.* TILLICH, Paul. *Interpretation of History,* pág. 50.

Nessa linha, não de oposição, mas de completude, em pergunta ontológica pela unidade, no deslocamento do ser, o "encontro" se dá na transcendência. É o movimento espiritual do sujeito, o que faz com que o próprio movimento seja a liberdade.[700] O *mistério absoluto* se comunica de forma não conceitual, que principia no próprio mistério e que é si-mesmo. A pergunta humana pela revelação é abertura livre como *potentia oboedientialis*.[701] A resposta do ser huma e este conceito Rahner chamou de *autocomunicação formal* de Deus, ou *graça incriada.*

O conceito de *autocomunicação* de Deus, para Rahner, só tem sentido se compreendido pela perspectiva da "necessidade de redenção", "salvação", "libertação do mal", e por aí se vai.[702] Isso implica numa condição de ameaça essencial do ser humano pela culpa,[703] e a forma pela qual tal redenção será efetivada, isto é, uma depende de outra.[704] Mais precisamente, só é possível ao ser humano compreender o seu estado de culpa ontológica, diante da *autocomunicação* de Deus.[705] Esta é uma concepção muito semelhante ao que Tillich compreende como sendo fé, o estado do ser em *preocupação-última.*[706] Tem que ser como se fosse "toque", para não se constituir em heteronomia, mas tem que haver o "toque" para não se constituir em autonomia. Este "toque", presente na tradução para o português,[707] pode ser compreendido como derivado da fé como ato.[708] De certo modo, Tillich estava desejando manter esse aspecto da correlação na filosofia da existência, com a preservação do ser, e com a preservação do *ser-em-si*. O excesso de heteronomia seria um retorno à metafísica. O excesso de autonomia faria o *ser-em-si* ser dependente do ser humano. Nem uma coisa, nem outra, apenas um "toque" ontológico, portanto, *teonomia*.

Pois bem, a preocupação de Rahner é muito semelhante. Não pode haver um excesso de culpa, como se esta fosse consciente, pois faria o "lugar" da relação estar mais no sujeito,

---

[700] RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens*, pág. 105.
[701] RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes*, pág. 150.
[702] RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens*, pág. 97.
[703] *Der Mensch als das Wesen der radikalen Schuldbedrohtheit*. RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens*, pág. 97ss, título da terceira seção.
[704] RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens*, pág. 100.
[705] *Ibid*., pág. 100.
[706] TILLICH, Paul. *Dynamics of Faith*, in *Main Works/Hauptwerke V*, pág. 233.
[707] TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*, pág. 5, por exemplo.
[708] TILLICH, Paul. *Dynamics of Faith*, in *Main Works/Hauptwerke V*, pág. 236.

que no *mistério absoluto.* Se há algum excesso, e se este termo é adequado, deve ser a partir do próprio *mistério absoluto,* que se "dá a conhecer" na essência humana, sem divinizá-la, mas o "suficiente" para torná-la ontologicamente consciente, portanto não conhecedor conceitualmente de sua própria condição, do seu estado de culpa.[709]

Colocado desse modo, a impressão que se tem é de uma ontologia pontual, *aorística* como um único evento, reduzida à singularidade do ser, mas abrangente como essência. Talvez essa seja uma concepção mais aplicável à ontologia de Heidegger, mas não à de Rahner que se faz mediante a alteridade. De fato, há uma condição essencial que estabelece uma unidade que perpassa ao *todo* humano, mas isso não pode ser desvinculado da existência enquanto evento histórico e da construção social em que o outro se dá como sujeito "enriquecendo" o ser. A culpa, como condição essencial e existencial em face da construção da história, emerge a partir do "não" em resposta à *autocomunicação* de Deus. É a isso que Rahner chama de "pecado original".[710] A liberdade é a condição de abertura, e o "não" ontológico à auto-oferta de Deus, estabelece a condição básica da pergunta pela unidade, ruptura e graça. Graça que, em última instância, é Deus mesmo.[711] Para Rahner, a graça incriada possui dois aspectos: por um lado *...é o fundamento ontológico e formal da participação analógica e sobrenatural da natureza divina mediante a assimilação entitativa do homem à espiritualidade e santidade de Deus – "consortium formale" – e é o fundamento de uma relação especial – união, habitação – entre o homem e o próprio Deus –"consortium terminativum".*[712]

---

[709] *Man könnte sagen, ein Verständnis für das eigentliche Wesen der Schuld sei erst dann möglich, wenn schon von der absoluten und vergebenden Nähe Gottes durch seine Selbstmitteilung gesprochen worden ist; die eigentliche Wahrheit der Schuld des Menschen könne ihm nur dort aufgehen, wo er seine Vergebung, seine Errettung aus dieser Schuld erfährt.* RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens,* pág. 100.

[710] *Was mit ,,Erbünde" gemeint ist, wird also aus einem doppelten Grunde erkannt: einerseits von der Universalität der Schuldbestimmtheit der Freiheitssituation* ***jedes*** *Menschen und von der daher erkannten Ursprünglichkeit dieser Schuldbestimmtheit in der Geschichte der Menschheit her; zweitens aus der in der Offenbarungs – und heilsgeschichte waschsenden reflexen Einsicht in das Wesen des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen und aus der damit gegebenen Eigenart sowohl der Bedingungen der Möglichkeit dieses Verhältnisses als auch der Tiefe der Schuld, wenn und wo eine solche gebeben ist und welche – wenn siie gebeben ist – ein ,,Nein" zu den Menshen von Gott her gegebenen heilingenden Selbstangebot impliziert.* RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens,* pág. 120.

[711] RAHNER, Karl. *O Homem e a Graça,* pág. 58.

[712] *Ibid.,* pág. 11/2

Isso quer dizer também que não há a necessidade de uma transferência de "culpa" do ser humano para Deus, como se este devesse sofrer pela culpa do ser humano, vítima de sua condição,[713] para que a *autocomunicação* se dê como graça, como se fosse um "posterior". O que Rahner pretende argumentar é que a condição de *autocomunicação* se dá de ser para ser, a partir de uma possibilidade atemática, não conceitual, como realidade mais própria da subjetividade humana.[714] Ora, neste caso tem-se que o "conteúdo" da *pré-apreensão*, nada mais é do que a antecipação do ser mesmo de Deus, ao ser humano. Não se trata de um objeto, não se trata de conteúdo, e portanto não há como determinar a "quantidade" verdadeira de um conceito de Deus no juízo humano, se é válido ou não, porque simplesmente não tem conteúdo. Trata-se da essencialidade de Deus na subjetividade profunda do ser humano. Deus assim se dá de forma completa na profundidade do ser humano, mas continua como *mistério absoluto.* O pensar sobre Deus, mesmo que se tenha em mente o excesso da teologia negativa,[715] ainda não é suficiente, e nunca poderá ser. Não é um "falar" sobre Deus, e Deus não é um algo dado, coisa (*Ding*) na *autocomunicação.* [716] Trata-se de *pré-apreensão* e *autocomunicação,* ontologia e existência, abertura do ser em liberdade, pergunta ontológica e sentido ontológico da pergunta.

Desse modo, liberdade para Rahner não se constitui em escolha, nem de abismo, nem heteronomia, nem autonomia. A pergunta se há unidade, não há liberdade, e se há liberdade não há unidade, parece ser estranha ao método de Rahner porque por si só implica numa afirmação do abismo. O ser em liberdade é reafirmado por meio do deslocamento transcendental, e só um ser em liberdade é capaz de deslocamento.

b) A Ontologia, o Simbólico e as Proto-Palavras

Pois bem, se a *pré-apreensão* e a *autocomunicação formal de Deus* se encontram na profundidade ontológica, qual seria o lugar reservado para a questão do símbolo? É claro que essa pergunta não é acidental, a considerar pela importância que se dá ao simbólico no

[713] RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens,* pág. 99.
[714] *Ibid.,* pág. 120.
[715] BERNADET, Jean-Claude. *A Sedução da Teologia Negativa,* in Folha de São Paulo, caderno 8, 20 de julho de 1997, pp. 5-9
[716] RAHHER, Karl. *Grundkurs des Glaubens,* pág.122/3

atual debate hermenêutico, e como Rahner acabou por compreender a *teologia do símbolo*.[717]

Não é nossa tarefa fazer um estudo analítico do simbólico no pensamento de Rahner no sentido lato, senão o de compreender tão somente o lugar do simbólico em sua ontologia. Um trabalho interessante e específico sobre o tema é-nos dado por Fields.[718] Sua preocupação, além de refletir sobre o tema específico, fora a de compreender as raízes do pensamento que teriam desembocado na *antropologia-transcendental.* Ao fazer isso, Fields situa Rahner numa compreensão própria ao que chama de *realismo simbólico*, deixando claro desde o início que seria a partir desse conceito que faria a inserção em seu pensamento.[719] O texto trata do *realismo simbólico* como análogo,[720] o *realismo simbólico* como sacramental,[721] o *realismo simbólico* como o *eu em perfeição* [722] e o *realismo simbólico* como a corporificação do pensamento.[723] Pelo esboço temático, é possível compreender que Rahner estaria mais próximo dos "sinais" do que dos símbolos. De certo modo é isso mesmo, mas será preciso compreender que para Rahner o símbolo se dá como antecipado na *pré-apreensão*, esta trata de algo que é "anterior" à possibilidade de uma hermenêutica sobre o significado do que seria símbolo.

Contudo, por entender que a linguagem simbólica em Rahner é uma correlação da auto expressão do ser,[724] Fields praticamente colocou o simbólico como estando na raiz da epistemologia. Isso praticamente o fez compreender a auto-expressão do ser, na emanação e o retorno, *reditio subjecti in seipsum*, como uma dialética. Desde modo, o simbólico, para Fields acabou por eclodir como hermenêutica e forma de compreensão do sistema de Rahner, praticamente ocupando o lugar da *pré-apreensão.*

---

[717] RAHNER, Karl. *Zur Theologie des Symbols*, in *Schriften zur Theologie IV*, pp. 275-311.
[718] FIELDS, Stephen M. *Being as Symbol – on the origins and development of Karl Rahner's metaphysics.*
[719] *Ibid.*, pág. 2.
[720] *Ibid.*, pág. 20ss.
[721] *Ibid.*, pág. 38ss.
[722] *Ibid.*, pág. 55ss.
[723] *Ibid.*, pág. 77ss.
[724] *Ibid.*, pág. 5.

Não há dúvidas de que a preocupação de Rahner em compreender o símbolo, é antes de tudo como algo indispensável à teologia.[725] Há, de fato, expressões relativas à escatologia, por exemplo, que só podem ser colocadas por meio de uma leitura simbólica, por razões óbvias. Nisto Tillich e Rahner estão alinhados, pois têm o ponto de partida na experiência existencial, como afirma Bulman.[726] Todavia, conquanto tanto Rahner quanto Tillich têm a pergunta ontológica como o constituir existencial do ser, o conceito de existencial para cada um tem um significado diferente. Em Tillich estão presentes de forma bastante clara as ameaças desintegradoras na existência, por conta do estado de alienação, enquanto que em Rahner a existência se dá como um "estágio" de afirmação existencial a partir da qual torna-se possível a pergunta ontológica.

Desse modo, afirmar uma dialética na ontologia de Rahner, é exigir uma leitura de aproximação e abismo. Uma solução desta natureza pelo simbólico, praticamente compromete todo o seu sistema. A questão da metafísica do conhecimento, como já tem sido apontada acima, é a do movimento, deslocamento por meio de uma abertura, sem a necessidade da impulsão dialética, pois encontra-se exatamente na possibilidade de um ser estando, portanto, *antropologia-transcendental.*

Como parte introdutória de seu trabalho, *Zur Theologie des Symbols,* Rahner procura apontar o que entende como sendo o mais importante para o entendimento do símbolo em geral. Ao se referir desse modo ao símbolo, Rahner o relaciona em termos do imaginário na construção semântica, aos sinais, figuras, imagens, expressões, etc.[727] Se símbolo possui a relação com tais temas, então ou estaria limitado em condições semelhantes, ou seria tão singular e pessoal que o próprio significado se perderia.[728] Estas preocupações de Rahner têm uma natureza que irá percorrer a sua reflexão: a decifração do símbolo, sem que isso se traduza em limitação ao conceito categorial. É claro que isso já o coloca na mesma direção de Heidegger e Kant. Se por um lado Heidegger tem um conceito mais próprio de "sinais", Kant compreende o simbólico como "entendimento puro", e que é submetido ao conceito

[725] RAHNER, Karl. *Zur Theologie des Symbols,* in *Schriften zur Theologie IV,* pág. 291.
[726] BULMAN, Raymond F. *History, Symbolism, and Eternal Life – Tillich's Contribution to Catholic Eschatology,* in *Paul Tillich. a new Catholic Assessment,* pág. 122.
[727] RAHNER, Karl. *Zur Theologie des Symbols* in *Schriften zur Theologie IV,* pág. 277.
[728] *Ibid*., pág. 279.

por meio da apresentação. No caso, por ser entendimento puro, e não se referir diretamente ao referido, o símbolo deve ser compreendido por meio da analogia.[729] Isso quer dizer também que o símbolo só adquire sentido para a intuição, quando é decifrado. É por essa razão que a abordagem de Rahner aproxima os símbolos dos sinais, pois a sua primeira preocupação é a da possibilidade de compreensão, o fazer emergir o significado do conteúdo demonstrado pelos símbolos.

Rahner então afirma seis enunciados sobre o símbolo: o ente é necessariamente simbólico, porque também necessariamente se "expressa" ("*ausdrückt"*) para falar o seu próprio ser;[730] o símbolo, no sentido próprio e real, é a auto-realização que pertence à constituição essencial, de um ente em outro;[731] os dois primeiros enunciados só têm sentido, se o símbolo se der como relação com o outro;[732] o símbolo é expressão da presença real de Deus, já dada, com vistas à salvação; [733] o corpo é símbolo da auto-realização da alma, como forma de presença e manifestação;[734] cada parte do corpo tem a totalidade do seu sentido, e é portanto totalidade da alma.[735]

O primeiro enunciado aponta para a preservação de sentido e expressão essencial do ente por meio do que o simboliza. O segundo relaciona diretamente a condição essencial do símbolo real em alteridade, isto é, há uma alienação do simbolizado que se dá presente mesmo, de forma análoga. O terceiro dá ao símbolo a condição de dizer do que simboliza, que é o ente mesmo. O quarto e o quinto são dimensões exemplificadoras da antropologia, como demonstração da unidade originária de corpo e alma, e na totalidade da existência humana.

---

[729] KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 59, pág. 196.
[730] *...das Seiende ist von sich selbst her notwendig symbolisch, weil es sich notwendig "ausdrückt", um sein eigenes Wesen zu finden.* RAHNER, Karl. *Zur Theologie des Symbols*, in *Schriften zur Theologie IV*, pág. 278.
[731] *Das eingentliche Symbol (Realsymbol) ist der zur Wesenskonstituition gehörende Selbstvollzug im anderen.* RAHNER, Karl. *Zur Theologie des Symbols*, in *Schriften zur Theologie IV*, pág. 290.
[732] *Ibid.*, pág. 303.
[733] *Ibid.*, pág. 303.
[734] *Ibid.*, pág. 306.
[735] *Ibid.*, pág. 306.

Estes enunciados, mesmo que ainda muito sintéticos, dão conta de que Rahner não pretende elaborar uma teologia dos símbolos, na qual se possa perder, a) ou sentido do ente que não "consegue" se dar inteiramente como significado no símbolo, ou seja um certo distanciamento entre simbolizado e símbolo que o expressa, b) ou algum significado quando do símbolo se faz hermenêutica, ou seja, um certo distanciamento entre a compreensão e o próprio símbolo. Com outras palavras: a) integridade da essencialidade que se manifesta, e b) integridade da essencialidade da leitura do seu significado. É nesse sentido que a expressão *realismo simbólico* deve ser compreendida.

Talvez não seja necessário retomarmos aqui as dificuldades que poderiam surgir na análise da metafísica do conhecimento em Rahner, caso houvesse uma distância entre a referência e o referido em sua hermenêutica. A pergunta ontológica, pela totalidade, que abre o seu sistema, não poderia permitir o abismo da insignificação. Nesse caso uma dialética, em sentido próprio, seria o recurso que assume tal insignificado. Para Rahner, e aqui mais uma vez se expressa a sua dimensão católica da teologia, a *participação* elaborada por Tillich que pretende fazer o caminho inverso, o de criar pontes entre o simbolizado e o símbolo, não é suficiente. Trata-se na verdade de não superar um abismo, mas de negar a sua possibilidade. O símbolo, que Rahner reconhece, poderia ser uma ameaça à unidade, se dele fosse compreendido como forma de superação de um abismo do que não poderia ser dito. A realidade ulterior do simbolizado coincide com o próprio símbolo,[736] portanto são "reais". Isto é, o símbolo é uma representação mais elevada e originária da realidade, que se faz presente em outra. Primeiramente para si, a realidade mesma essencialmente para si, e depois para outras.[737] Para estabelecer tal unidade, Rahner utiliza a expressão *ser-aí*, (*"da-sein")*[738] de Heidegger, como um estar presente real.

Isso poderia explicar, de certo modo, a condição da essencialidade que não se perde, do simbolizado ao símbolo que o simboliza e à realidade do "aí" quando se dá para ser compreendido. Entretanto, isso poderia esvaziar o símbolo de sua possibilidade hermenêutica, tornando-o monolítico. Nesse caso teria que ter sempre e invariavelmente

[736] RAHNER, Karl. *Zur Theologie des Symbols*, in *Schriften zur Theologie IV*, pág. 278.
[737] *Ibid*., pág. 279.
[738] *Ibid*., pág. 279.

uma única leitura, ou simplesmente não poderia expressar nada por se dar como "fechado". O caminho encontrado por Rahner, e que não está presente na sua discussão sobre a metafísica do conhecimento, *Geist in Welt,* é a questão da pluralidade. Para Rahner o ente é em si plural,[739] a começar pela relação de essência e existência, na condição de ser finito.[740]

Compreender a pluralidade do ente em Rahner, como forma de sua manifestação diante das condições multifacetadas da existência, e como esta se relaciona com a unidade, é de fundamental importância para a articulação do seu conceito sobre o simbólico. Rahner não deseja que essa pluralidade se dê como rompimento e abismo, entre a finitude e a imperfeição.[741] Esse debate fica um pouco mais claro em um outro artigo de Rahner, quando discute o problema da unidade de espírito e matéria.[742] O texto tem uma estrutura básica semelhante ao de *Zur Theologie des Symbols,* mas não faz qualquer menção a uma possibilidade de compreensão do que seja símbolo. Num primeiro momento Rahner enfatiza a unidade de espírito e matéria desde a origem,[743] posteriormente a temática da unidade da matéria e espírito na história,[744] para eclodir na unidade de matéria e espírito e sua consumação.[745] Se nesses casos a unidade originária é reafirmada, Rahner introduz o que poderia implicar numa contradição, que é a tentativa de explicar a condição plural do ente, na sua forma de manifestação na existência. Ou seja, primeiramente espírito e matéria se dão em unidade, e depois são estudados como distintos, sob a ótica da pluralidade. Esta pluralidade se manifesta na condição do mundo,[746] mas que não pode negar a unidade originária.[747]

Parece evidente que a dimensão platônica-aristotélica está no fundo do debate. As contradições desta unidade plural, presentes na metafísica de Aristóteles com o motor imóvel, causa não causada etc., só poderiam ser resolvidas, conforme Tillich apontara, pela

---

[739] RAHNER, Karl. *Zur Theologie des Symbols,* in *Schriften zur Theologie IV,* pág. 280.
[740] *Ibid.,* pág. 280.
[741] *Ibid.,* pág. 291.
[742] RAHNER, Karl. *La unidad de Espíritu y Materia en la comprension de la fé cristiana,* in *Escritos Teológicos VI,* pp. 181-209.
[743] *Ibid.,* pág. 183.
[744] *Ibid.,* pág. 186.
[745] *Ibid.,* pág. 190.
[746] *Ibid.,* pág. 191.
[747] *Ibid.,* pág. 192.

ambigüidade. Esta ambigüidade fora apontada por Platão por meio do símbolo, como também afirmara Tillich. Ao que parece, o discurso do simbólico, pelo viés das metáforas, acabou por se tornar a forma de expressão da literatura helênica, manifestada no gnosticismo de Hermes Trimegistus, por exemplo. Nesse caso a hermenêutica do simbólico aparece como uma não-solução, o limite do possível, para se dizer sobre o abismo do que não pode ser aproximado. [748]

Para Rahner fica bastante claro que essa ruptura orígena entre espírito e matéria, teria como resultado o gnosticismo, quando o dualismo considera a matéria como a-divina, se constituindo num nada insignificante ao espiritual, ou até mesmo antidivina, como oposição.[749] Ora, diante disso o "excesso de sentido" no simbólico em Rahner, não pode se constituir como um indicativo de separação. Pelo contrário, o símbolo é mais que *participação* pois se constitui em unidade com o simbolizado, e torna atual a realidade mesma.[750] Provavelmente seria por essa razão que Rahner deixara de enfatizar a questão do simbólico em *Geist in Welt.* Conquanto reconheça que o simbólico é indispensável à teologia, Rahner não pretende tê-lo como a forma de discurso capaz de aproximar um possível rompimento, e explicar a natureza da metafísica do conhecimento. Pluralidade não significa abismos no ente, mediado pela ambigüidade e articulados como possibilidade pelo simbólico. O "excesso de sentido" do simbólico apontado por Fields,[751] e que sem dúvida está presente em Rahner, se relaciona mais com a profundidade do mistério, do que uma forma hermenêutica de superação de qualquer abismo.

Aparentemente o "excesso de sentido" como leitura dialética do que não pode ser dito pelo rompimento, ou como algo que não dá conta de nomear a imensidão do que não pode ser nomeado, acaba convergindo numa temática comum. Entretanto, enquanto a superação do abismo aponta para uma certa "angústia", possivelmente mais presente no discurso protestante diante da ruptura e secularização, no discurso de Rahner assume o caráter do insondável, mas que se faz presente em totalidade e unidade por meio do discurso

---

[748] SALOMÃO, Sonia. *Tradição e Invenção – a semiótica literária italiana*, p. 106.
[749] RAHNER, Kar. *La unidad de Espíritu y Materia en la comprension de la fé cristiana*, in *Escritos Teológicos VI*, pág. 181.
[750] RAHNER, Karl. *Zur Theologie des Symbols*, in *Schriften zur Theologie IV*, pág. 311.
[751] FIELDS, Stephen M. *Being as Symbol*, pág. 12.

simbólico. É como se fosse uma superação que deveria ser alcançada, por meio do deslocamento e apropriação, o *Donde* e o *Aonde* como *mistério absoluto.*

Se o simbólico não aponta para um abismo, mas à profundidade e ao insondável,[752] como poderia ser "lido" numa metafísica do conhecimento, sem que isso representasse um abismo? Isto é, se o símbolo se dá "diretamente" à ontologia e epistemologia, ou seja, em *pré-apreensão,* não seria o mesmo que afirmar um abismo, não entre o símbolo e seu próprio excesso, mas entre a *pré-apreensão* e o simbólico, quando essa se daria como uma espécie de "salto" ao simbólico? Então, se o simbólico é o que se manifesta, é o sinal que aponta para o insondável, qual a forma da *pré-apreensão* se "ligar" a ele. Com outras palavras, se o símbolo é uma forma de desvelamento, e ocupa um lugar categorial no pensamento de Rahner, qual seria a sua possibilidade ontológica? Rahner parece encontrar a resposta ao que chama de *proto-palavra,* ou *palavra-chave, palavra fundamental* ("*Urwortes*").[753] A temática aparece em *Zur Theologie des Symbols* e o conceito e características encontram-se no debate sobre *Sacerdote e Poeta* e textos sobre teologia da devoção ao Coração de Jesus. [754]

As *proto-palavras*, para Rahner, são formas de expressão do que há de mais profundo no pensamento humano, que permitem, por sua vez, a salvação. A salvação está além de toda mística e símbolo.[755] Para Rahner não existem conceitos sem palavras. São estas que se dão como profundidade da alma, algumas emergem como conceitos e outras do coração.[756] As últimas, seriam as *proto-palavras.* De certo modo não estão sob o controle do ser humano, e se apresentam como forçosamente unificadoras, provocadoras da realidade e se apoderam do ser humano, pela profundidade, pelo coração. [757]

---

[752] RAHNER, Karl. *Sacerdote y Poeta,* in *Escritos de Teología III,* pág. 335.
[753] RAHNER, Karl. *Zur Theologie des Symbols,* in *Schriften zur Theologie IV,* pág. 311.
[754] RAHNER, Karl. *Sacerdote e Poeta,* in *Escritos Teológicos III,* pp. 331-354; *Mira este Corazon!* In *Escritos Teológicos III,* pp. 357-367; *Algunas Tesis para la Teología del Culto al Corazón de Jesus,* in *Escritos Teológicos III,* pp. 369-392; *El Sentido Teologico de la Devocion al Corazón de Jesus,* in *Escritos Teológicos VII,* pp. 517-527 e *Unidad-Amor-Misterio,* in *Escritos de Teología VII,* pp. 528-546.
[755] RAHNER, Karl. *Mira este Corazón! – prolegómenos para una Teología del culto al Corazón de Jesús,* in *Escritos de Teología III,* pág. 357.
[756] *Ibid.,* pág. 358.
[757] *Ibid.,* pág. 358.

É possível sistematizar o conceito de Rahner sobre as *proto-palavras*: têm um excesso de sentido, que se pudessem ser compreendidas, as esvaziariam como *proto-palavras*,[758] e por essa razão não podem ser simplificadas em outras palavras,[759] nem substituídas;[760] têm uma natureza extensiva de sentido e apontam para a infinitude,[761] trata-se do limite entre o ser humano e o mistério de Deus,[762] em cada uma se abre uma porta para o insondável;[763] cada *proto-palavra* revela um fragmento da realidade e nela penetra autenticamente;[764] possue, cada *proto-palavra*, um sentido literal e um espiritual, sem o último o primeiro se perde; [765] são como espelho ao ser humano, na irrevogável unidade de espírito e matéria, transcendência e concretude, metafísica e história – apontam para as raízes do que não tem fim; [766] finalmente, por sobre todas as manifestações, inclusive artísticas,[767] a *proto-palavra*, como hermenêutica da profundidade, é o sacramento primário de toda e qualquer realidade.[768] As *proto-palavras* são realizadas sempre que pronunciadas.[769]

Desse modo, a *proto-palavra*, como in-conceito, antecede ao símbolo, pois todo o conhecimento se dá diante do mistério de unidade e multiplicidade, da parte e do todo, se dá como uma unidade entre espírito e matéria, simbolizado e símbolo, conceito e palavra, refletido e imagem.[770] A exemplo do "coração" que é a *proto-palavra* que reúne o símbolo com a coisa mesma, que é simbolizada, por um lado algo do corpo do ser humano, por outro graça.[771] O coração é a imagem de um *proto-conceito*, como um arquétipo.[772]

---

[758] RAHNER, Karl. *Sacerdote y Poeta*, in *Escritos de Teología III*, pág. 334.
[759] RAHNER, Karl. *Mira este Corazón! – prolegómenos para una teología del culto al Corazón de Jesús*, in *Escritos de Teología III*, pág. 359.
[760] *Ibid*., pág. 365.
[761] RAHNER, Karl. *Sacerdote y Poeta*, in *Escritos de Teología III*, pág. 334.
[762] RAHNER, Karl. *Mira este Corazón! – prolegómenos para una teología del culto al Corazón de Jesús*, in *Escritos de Teología III*, pág. 359.
[763] *Ibid*., pág. 362.
[764] RAHNER, Karl. *Sacerdote y Poeta*, in *Escritos de Teología III*, pág. 335.
[765] *Ibid*., pág. 335.
[766] *Ibid*., pág. 336.
[767] *Ibid*., pág. 338.
[768] *Ibid*., pág. 339.
[769] RAHNER, Karl. *Mira este Corazón! – prolegómenos para una teología del culto al Corazón de Jesús*, in *Escritos de Teología III*, pág. 365.
[770] *En esas protopalabras siguen siendo originalmenete una sola cosa el espíritu e la carne, lo aludido y su símbolo, el concepto y la palabra, la cosa y la imagen; son una sola cosa, ero eso no significa que sean lo mismo.* RAHNER, Karl. *Mira este Corazón! – prolegómenos para una teología del culto al Corazón de Jesús*, in *Escritos de Teología III*, pág. 362.
[771] *Ibid*., pág. 364.

Pois bem, a *palavra-chave* (*Urwortes*) parece ser o caminho encontrado por Rahner na tentativa da superação do simbólico. Como se vê, mediante este conceito, o símbolo em Rahner aparece como um semelhante a sinais, a partir dos quais os conceitos anteriores emergem como concretos da espiritualidade. Não há qualquer dificuldade dos símbolos não serem suficientes para expressar a profundidade do mistério. Trata-se mais de uma limitação de alcance da possibilidade cognitiva do ser humano. O símbolo é o recurso da tentativa de categorização de um *proto-conceito*. Já pertence à esfera da compreensão, é o já estar diante-de.

Tudo isso nos leva a relacionar a *palavra-chave* à *pré-apreensão.* O problema é que Rahner não faz isso de forma tão direta. Uma simples leitura dos textos em questão, sobre a devoção ao Coração de Jesus, dá conta de que se trata de textos profundamente pautados pela espiritualidade e mística. Não são reflexões sobre a metafísica do conhecimento, como fizera em *Geist in Welt.* Pelo contrário, aparentemente se constituem em algo bastante diverso. São textos basicamente poéticos, envoltos em devoção. Contudo não se evita a repetição de conceitos fundamentais, formulados anteriormente.

Basicamente Rahner diz que o "Coração" de Jesus é experimentado na expressão livre do amor de Deus, quando se comunica a si mesmo ao mundo perdido. No "Coração" de Jesus se manifesta, objetivamente, tanto a razão absoluta, quanto à relativa que nos pertence como possibilidade de adoração.[773] Ora, parece bastante claro que Rahner está fazendo referência ao seu conceito de *autocomunicação formal* de Deus, não se tratando apenas de uma "revelação" de conceitos sobre Deus, seus dons, etc. Ou seja, não se trata de uma comunicação categorial, mas existencial, que se dá como resposta à pergunta ontológica, conforme vimos. Isso faz da *proto-palavra* "coração", quando diz respeito à profundidade da cristologia, o in-conceito do que antecede à possibilidade reflexiva. Nesse caso, parece claro, a questão poderia ser compreendida como *pré-apreensão.* Quando o símbolo

---

[772] RAHNER, Karl. *Algunas tesis para la teología del culto al Corazón de Jesús,* in *Escritos de Teología III,* pág. 371/2.

[773] *Puesto que el "Corazón" de Jesús es experimentado justamente en cuanto determinado por el amor libre,, en que Dios se comunica a si mismo (y no sólo su dones creados), al mundo perdido, en el culto al Corazón de Jesús coinciden objetivamente (aunque no "formalissime") la razón absoluta y relativa (relativa a nosotros) de la adorabilidad y el objeto de la adoración.* RAHNER, Karl. *Algunas tesis para la teología del culto al Corazón de Jesus,* in *Escritos de Teología III,* pág. 376.

"coração" se apresenta, já é um segundo momento, quando o *proto-conceito* de alguma forma se dá para ser lido, o que não poderia ser de outro modo. Na verdade, isto é necessário como materialidade.[774]

Ao compreendermos, portanto, a singularidade do simbólico no pensamento de Rahner, deve-se tomar cuidado para que, o excesso de sentido, não se traduza numa forma de superação do abismo hermenêutico que se dá entre o ser humano e o *mistério absoluto*. Não há abismo, e se há um excesso de sentido, isso ocorre por conta da limitação do pensamento reflexo do ser humano. A forma de comunicação de Deus, em *pré-apreensão*, tenta eliminar a possível ruptura, uma vez que se encontra na ontologia como resposta à pergunta ontológica. Desse modo, o símbolo se refere precisamente ao referido, como o que se dá no in-conceito da *proto-palavra.* O símbolo pode ser insuficiente, pois de qualquer modo será mesmo, mas é a materialidade *mesma* do que o antecede.

Conclusões Preliminares

i

O método de Karl Rahner, *antropológico-transcendental*, é ao mesmo tempo uma releitura, tanto da metafísica, quanto da ontologia. Num primeiro momento, a aproximação entre estes dois macro temas hermenêuticos aponta para uma impossibilidade. Por um lado a metafísica e seu discurso sobre ser, que exige um certo "fechamento" do próprio ser para ser conceituado, e por outro a ontologia, que a partir da abertura, não permite a conceituação do ser, e o abre em busca de sentido. Os temas fundamentais, atrelados a um e outro, são unidade e sentido, respectivamente. Desse modo, sem perder os conceitos de unidade e sentido, mais precisamente unidade e deslocamento em Rahner, o que se tem é uma nova compreensão, tanto da metafísica, quanto da ontologia. A metafísica não precisava ser tida como algo monolítico, mas como um "resultado", já presente antes, em unidade pela qual o ser humano necessariamente pergunta. O mesmo se dá com a ontologia.

---

[774] RAHNER, Karl. *Algunas tesis para la teología del culto al Corazón de Jesus,* in *Escritos de Teología III,* pág. 376.

O fato de não se poder conceituar o ser, não significa que a unidade metafísica tenha se perdido. A ontologia começa com a pergunta, e pergunta sobre o sentido do ser para que a abertura se consolide. Só que o ser, para perguntar pelo sentido, precisa se dar em abertura. A abertura possibilita e se constitui no deslocamento, um para fora ontológico e que encontra o outro, antes de voltar-se para si mesmo. Não havendo um estar diante do outro, o ser não pode saber sobre si mesmo, porque seria o mesmo que o si-mesmo se dar numa alteridade de si para consigo, sem um outro que lhe permitisse entender o seu próprio sentido. Sem o outro, o ser não se sabe como ser. Heidegger teria enfrentado este problema: o ensimesmamento do *Dasein* que perguntaria um "para dentro" infinito, num círculo que acabasse por negar a própria abertura, por falta de um "caminho", um para o quê se abre o ser.

A condição do ser dado junto a si, em alteridade, representava uma elaboração ontológica que numa nova forma de se observar a ontologia analisada por Heidegger. Se por um lado a ontologia é reafirmada, por outro só adquire sentido se houver uma abertura que encontre o outro, e não o próprio sentido. É claro que a ausência de alteridade em Heidegger, conforme apontada por Kangas, não importou numa necessidade de alguma epistemologia, pelo menos em princípio. Ou há o ser, portanto ontologia como primado, ou há a razão, daí a possibilidade do voltar-se ao racionalismo kantiano. Sob pena de redundância, o ser para Heidegger começa com a ontologia, e a pergunta para que seja ontológica pelo sentido, não é uma pergunta pelo conteúdo, mas pelas estruturas do ser. A hermenêutica existencial, como modo de ser, afasta a necessidade de um "algo" a não ser o sentido. A epistemologia será encontrada por Heidegger num segundo momento, quando o ser se dá diante do mundo. Se a pergunta fosse pelo conteúdo, pela epistemologia, Heidegger teria se rendido ao conceito e ao ente. Na ontologia de Heidegger, a epistemologia assume uma condição posterior, para que o primado ôntico-ontológico do *Dasein* fosse preservado.

Em Rahner, ao contrário, a ontologia não nega a epistemologia, antes a constitui. Para não incidir num racionalismo kantiano, Rahner desenvolveu todo o pensamento em torno do inconceitual, do atemático, do conhecimento não categorial. Se fosse então possível um conhecimento que situado na ontologia, e que se desse antes da razão, sem ser inato, nem

conteúdo da psicologia profunda, mas ontológico no sentido mais exato do termo, então seria possível aproximar a metafísica que depende da epistemologia, com a ontologia que tem o seu princípio com base no inconceito. A racionalidade kantiana, embora fundamental pela filosofia transcendental, já havia sido demonstrada por Kant como ruptura à unidade, e não poderia compreender o *mistério absoluto.* Que o *mistério absoluto* em Rahner também está além da possibilidade conceitual, isso parece claro. Só que não é um inalcançável em ruptura, mas pelo excesso de mistério. Do mesmo modo, a psicologia profunda, mesmo considerando a sua tentativa de alcançar a profundidade do ser pelo viés do simbólico,[775] seria uma forma de decifração, o que por si só reflete os seus limites. O ser deve continuar na condição de inconceitual, para que a hermenêutica seja ontológica. Só é possível preservar a metafísica, se houver uma forma uma epistemologia, na qual haja "algum conteúdo". Só possível preservar a ontologia de esta se der "antes" da epistemologia.

Seguindo estes passos, Rahner desenvolveu a sua metafísica do conhecimento, atendendo às duas situações. Por um lado há a ontologia, o ser em abertura em busca de sentido. Só que o sentido não se volta para o ser, sem que antes encontre a sua "densidade" própria no outro, como possibilidade mesmo do ser estabelecer-se como ser. O perguntar não tem conteúdo, e desse modo é ontológico. Como ser em abertura, o perguntar não é um algo colocado ao lado de outro. É deslocamento necessário, e que implica na abertura do ser. Agora, se não tem conteúdo e se encontra ontologicamente em alteridade com o seu outro, como poderia o ser identificar o outro como outro, e entender, sem conceito, que se trata de um diferente? É claro que esse é o debate principal de *Geist in Welt.*

A pergunta, em Rahner, não é necessariamente pelo outro, mas pela unidade e totalidade. O perguntar não se traduz num vazio, num simples perguntar. O perguntar exige uma cognoscibilidade, um tentar compreender, um tentar estabelecer o sentido. Ora, disso emerge a união indissolúvel entre conhecer e conhecido, e os vincula ontologicamente pela dimensão da pergunta. Disso resulta em Rahner a elaboração de um sistema metafísico e ontológico, de leitura e identificação, possibilidade do retorno do objeto e identificação de

[775] JOSGRILBERG, Rui. *A concepção de símbolo e religião em Freud, Cassirer e Tillich,* in HIGUET, Etienne Alfred e MARASCHIN, Jaci (organizadores). *A Forma da Religião,* pp. 18-21.

sua singularidade, não insolvência do ser na unidade e totalidade, mas também não à sua separação. Para Rahner, parece claro, a epistemologia não pertence à razão, mas à ontologia, e o modo de conhecer é tanto a pergunta pela unidade e totalidade, como possibilidade de compreensão de cada "coisa" como uma parte e separada do ser que a apreende.

ii

Ao que parece, Rahner não poderia elaborar uma racionalidade ontológica com base numa ruptura. Este teria sido o trabalho de Heidegger: na impossibilidade de um conteúdo, o que se tem é o sentido. Teria sido também o trabalho de Tillich: o abismo é superado pela profundidade da razão, como resultado em *correlação* entre a razão subjetiva e a razão objetiva, e se apresenta como resposta no in-conceito do simbólico. Enquanto Heidegger abdicava por conta da impossibilidade racionalista, pelo privilégio do ontológico, Tillich assumia o abismo mas apresentava uma forma de superação. Rahner não admite o abismo, pois o perguntar já se constitui em "ponte" pelo que se pergunta. A unidade já está dada. O problema seria explicar a sua "separação". De modo contrário, o problema acaba por se tornar o mesmo, num esforço por uma via, digamos, "oposta", embora este termo também não seja próprio.

Se a ontologia básica em Tillich exige *correlação* do que está separado, a ontologia básica em Rahner exige um "salto" do que não está separado. O problema torna-se então a possibilidade de se explicar o que não está separado, como um que não está contido para que a ontologia não se perca na totalidade que a abarca. Se Rahner compreende que a epistemologia é um problema ontológico, e que há a necessidade de algum tipo de epistemologia para a compreensão da unidade pela qual se pergunta, a resposta só poderia estar na profundidade epistemológica, que é ao mesmo tempo conhecimento e ontologia, noutras palavras, *pré-apreensão* (*Vorgriff*).

Isto é, na *pré-apreensão* há o limite da epistemologia e ontologia, na ausência de conteúdo. É ontológico exatamente por estar presente o ser, é epistemológico porque está presente um

certo "conteúdo" de ser, um saber atemático, não conceitual, que possibilita a pergunta pelo *esse* do que lhe é mais próprio. Trata-se de um ser para ser dado anteriormente, que emerge ontologicamente como pergunta pela totalidade em busca de uma resposta que não se esgota no conceito, nem mesmo no simbólico. O *mistério absoluto* é um modo de se dizer do que está para além da possibilidade conceitual. Então, o in-conceito está na *pré-apreensão* e na resposta que também não pode ser conceitualmente explicada. Em outras palavras, a ontologia reside no início e no fim, no *Donde* ao *Aonde* da pergunta ontológica. Unidade como um algo dado para o que se possa perguntar, a pergunta necessária pelo que se pergunta, a resposta como não-resposta no in-conceito. Na pergunta pela cognoscibilidade, como busca de compreensão, está a epistemologia. A fuga pelo não limite do conceito, tanto na "raiz" da pergunta, como "no para o quê" da pergunta, só pode ser compreendida pela ontologia.

iii

A preservação da metafísica e da ontologia, sugerem tanto uma reflexão sobre o limite do ser, portanto como a liberdade poderia ser compreendida no sistema, quanto ao limite epistemológico desse conteúdo, ou do que deveria ser lido. O assunto é tratado por Rahner como liberdade transcendental e *proto-palavra*.

O haver unidade, que se apresenta ontologicamente antes e depois, não implica numa heteronomia, a liberdade imposta, o ter que perguntar apenas pelo que é obrigado a perguntar. Numa temática indispensável à ontologia, a liberdade tem que estar presente no ser. Não é uma questão acidental, sobre um conteúdo, mas fundamenta a própria base ontológica e de sentido. Se a liberdade é imposta, o ser não tem sentido, porque necessariamente terá o sentido determinado pelo que lhe é estranho, por mais livre que isso possa se constituir. Se a liberdade é do ser, em total independência, o ser ficaria ensimesmado, e seria negada a própria abertura. Nesse caso, o ser também perde o sentido. Tillich encontrou a solução na *correlação*, preservando as duas situações, sendo assumidas pela ambigüidade. Só que essa solução admite o abismo, como vimos, e não satisfaz nem a metafísica, nem a ontologia de Rahner. A liberdade transcendental tem que se apresentar,

do mesmo modo que na epistemologia, como um "salto" do ser por sobre os seus limites. Primeiro porque os limites impõem a restrição, e o não-ser, como fronteira desse limite, precisa ser superado pois caso contrário o ser ficaria cativo de si mesmo. A liberdade é necessária como rompimento, e é transcendental porque tem a sua saída pela abertura do ser que busca o seu sentido. O *mistério absoluto*, em liberdade se *auto-comunica* de ser para ser na ontologia, cujo "conteúdo" se "in-(a)comoda" na *pré-apreensão*. A pergunta ontológica realiza a busca de sentido, e o ser em liberdade se desloca para fora em busca desta compreensão. Nem a *autocomunicação* ou a *pré-apreensão* são limitadores da liberdade, até porque não têm conteúdo conceitual. Por essa razão, a liberdade não tem um algo do que se libertar, não se constitui numa escolha entre uma coisa e outra, mas é necessária como deslocamento. Desse modo a *antropologia-transcendental*, mais uma vez, não se apresenta como uma dialética, pelo menos não no sentido de oposição necessária, mas se revela como um movimento, uma espécie de grau em deslocamento, para o ser mais, por sobre as suas próprias fronteiras.

O ser em liberdade, deslocamento, busca de sentido e conhecimento de sua singularidade diante da unidade que é lida, possui um conteúdo epistemológico apenas ontológico, ou de alguma forma vai além disso, e se apresenta como tendo alguma coisa para, finalmente, traduzir-se em racionalidade? Ora, Tillich havia apresentado esse problema pela hermenêutica do simbólico, quando o ser preserva a ontologia pelo viés de um sentido que escapa ao conceitual, mas aponta à *preocupação última*. Heidegger, possivelmente pelo primado da ontologia à epistemologia, se preocupara apenas com os sinais (*Zeichen*). A resposta de Rahner, de certo modo, contempla tanto um como o outro. Isto é, os símbolos são sinais do que o limite epistemológico não pode compreender, e se constituem na forma do discurso teológico. Não é possível uma teologia sem símbolos. Só que, tais símbolos, não significam necessariamente um abismo, que pelo excesso de significado se apresenta como uma forma de superação. O símbolo é uma forma de manifestação, que demonstra o não-limite do *mistério profundo*.

Ao que parece, a metafísica do conhecimento não poderia permitir que o símbolo estivesse posto desde antes na *pré-apreensão*. Isso porque o excesso conceitual poderia ser traduzido

rapidamente como um abismo, e Rahner estaria mais próximo da *correlação* do que da *antropologia-transcendental.* A questão ontológica da pergunta, de certo modo linear em Rahner, não de oposição, mas de um deslocamento com um certo "conteúdo" dado primeiro, praticamente exigiu uma elaboração de um algo que se desse antes do símbolo, e que não possuísse essa possibilidade ambígua, mas se traduzisse num algo ontológico e epistemológico. Essa seria a natureza da *palavra-raiz, palavra de profundidade, palavra-chave,* palavra que antecede não conceitualmente a "palavra símbolo", ou seja, *proto-palavra* (*Urwort*). O in-significado está no símbolo, pois este não dispõe de possibilidade de abarcar o sentido pleno. Contudo, longe de pensar que tal limite represente o abismo, na verdade o símbolo reproduz, não-reproduzindo na totalidade, a pergunta cujo conteúdo está numa palavra, não conceitual, e que se "localiza" na *pré-apreensão.*

iv

Diante disso verifica-se, apesar da abstração imposta pela natureza hermenêutica, que a metafísica e a ontologia em Rahner têm uma natureza específica. As dualidades são resolvidas com base no deslocamento, e a não fixação desse deslocamento impede uma *correlação* que de certo modo necessitam de algum ponto fixo para que essa seja possível, mesmo considerado os seus possíveis movimentos. Como Heidegger, o deslocamento não necessita de um seu oposto, um seu "não" que possa dinamizar a sua saída. O ser é um sendo, só que não em torno de si mesmo, mas a partir do que si que está no outro. Desse modo, há epistemologia e ontologia. Epistemologia como um não conteúdo, e ontologia como abertura. Há uma natureza "cíclica", pois não é possível afirmar que a antropologia em Rahner começa com a *pré-apreensão,* nem que termina com a "resposta" da unidade. É provável que se possa afirmar que o inconceito seria o limite antropológico, contudo isso só pode ser compreendido pelo ser diante do ser, que suscita a pergunta ontológica em *pré-apreensão.* Sem o *mistério absoluto* que se dá antes, não há *pré-apreensão,* e sem a pergunta pelo próprio *mistério absoluto,* não há deslocamento. Trata-se do *"Donde"* e do "*Aonde*", *pré-apreensão* e deslocamento transcendental.

Capítulo IV
"CORRELAÇÃO" E "ANTROPOLOGIA-TRANSCENDENTAL" EM DIÁLOGO: RUPTURA E PARTICIPAÇÃO - UNIDADE E DESLOCAMENTO

Introdução Preliminar

Este capítulo constitui-se no último da nossa reflexão. Tem uma natureza conclusiva, mas não se traduz numa conclusão propriamente dita, do mesmo modo como o primeiro, ao estudar a analítica existencial de Martin Heidegger teve um caráter introdutório, mas também não se constituiu na introdução geral do trabalho.

O primeiro capítulo foi necessário para indicar o que seria filosofia da existência, e como esta teria dialogado com os sistemas tanto de Tillich como de Rahner. Não quer dizer, efetivamente, que os métodos desenvolvidos por estes teólogos tenham dependido diretamente da analítica existencial de Heidegger para que fossem possíveis. Também não quer dizer o contrário, como se Heidegger pudesse ser desconsiderado. Foi Heidegger quem, primeiramente, se preocupou em sistematizar a ontologia. De alguma forma, tratar do problema ontológico-existencial praticamente obriga, a quem o estuda, numa passagem por Heidegger, seja em confirmação, negação, ou tão somente como contato para o início de um diálogo.

Pois bem, já foi possível até o presente momento, pontuar alguma relação e diálogo entre os métodos teológicos, *correlação* e *antropologia-transcendental,* no decorrer do texto. Entretanto isso se deu mais como forma de identificar um ou outro método, para que ficasse mais ou menos claro algum conceito específico. Precisamos avançar na temática. Como um capítulo que não tem mais a finalidade de apresentar os temas, *correlação* e *antropologia transcendental,* possivelmente haverá menos necessidade de notas de rodapé, que poderão surgir em casos necessários.

Primeiramente será apresentado uma espécie de inventário conceitual, a partir de alguns conceitos principais que se relacionam à *antropologia-transcendental* e a *correlação,* entre

um método e outro. Isto é necessário para se apontar a abrangência e complexidade temática. Posteriormente será tratado o problema da cristologia, quando os métodos, de alguma forma, se traduzem em "historicidade". Tal "historicidade" prossegue na relação decorrente do método, sob o tema da "universalidade salvífica". É claro que isso não consiste no limite final do método, *preocupação última* em Tillich e *mistério absoluto* em Rahner. Entretanto a universalidade salvífica acaba por se constituir no limite existencial, a comunidade mística como resultante dos sistemas.

1. "ANTROPOLOGIA-TRANSCENDENTAL" E "CORRELAÇÀO" APROXIMAÇÕES TEMÁTICAS

a) Concepção Básica dos métodos

A primeira aproximação temática deve observar os métodos propriamente ditos, e no que essencialmente se referem. Já foi apontado aqui que, basicamente, os métodos diferem entre si na estrutura lógica de seus sistemas. Nos dois casos, a ontologia está presente, no protestantismo de Tillich como *correlação* e no discurso católico de Rahner, como *antropologia-transcendental*. Em Tillich, o ser é ameaçado pelo "não-ser", que não se coloca como sendo um outro ser, mas o ser mesmo pelo seu não, ontologicamente parte do ser. A possibilidade que dinamiza o ser e o desloca, é a ameaça. Nesse caso a ontologia é nitidamente preservada, pois o ser em sua singularidade e dinâmica, de certo modo, inicia o processo do próprio deslocamento. A potência do ser reside no movimento diante da condição ameaçadora. Em outras palavras, o problema do ser não começa com a existência, embora nas condições da existência é onde emerge o conflito trágico que ameaça o ser.

Rahner, por outro lado, não concebe uma dialética, como dínamo oríge no do movimento. Desse modo, sua interpretação sobre o sentido do ser, segue uma certa linearidade, semelhante ao trabalho de Heidegger, quando o ser se desloca numa direção. A pergunta do primado ôntico-ontológico do *Dasein*, em Heidegger, desloca o ser para o tempo, e lançado no mundo, se depara com a sua condição de *ser-para-morte*. Neste resultado, o *ser-para-morte*, observa-se claramente a condição de não-saída do ser para um seu outro, mas

esgota-se na temporalidade de seu próprio sentido. Rahner, de outra forma, procura um vocabulário próprio, não do *ser-no-mundo* como modo de ser (*In-der-Welt-sein*) de Heidegger, mas do *ser-no-mundo* como substantivo (*In-der-Welt-Sein*), sendo esta substantividade espírito (*Geist*). Para essa condição de *espírito,* Rahner traz o conceito de *sensibilidade,* e pelo fato do ser não voltar-se para si-mesmo, mas o encontrar-se com o seu ser mais próprio em alteridade, o que se tem é uma possibilidade de leitura do ser mesmo, sem a qual a alteridade seria apenas um diante-de. O que em Heidegger teria como resultado a morte, para Rahner há uma "densidade de ser" pelo caminho da alteridade. O tempo não pode limitar o deslocamento e encerrar o sentido, pois a abertura diz respeito a uma condição não limitadora, portanto livre. No caso, ao contrário de Tillich em que o ser se encontra num limite e só pode ser movimentado potencial e dialeticamente a partir dele mesmo, para Rahner não há dialética, simplesmente porque não há abismo. O ser se movimenta com base numa epistemologia própria da ontologia. A transcendência é movimento, e como tal não pode ter um seu oposto a partir do qual aconteça um dinamismo dialético.

Contudo, também de forma bastante clara, tanto num como noutro método, a filosofia da existência é modo de ser, mas assim se constitui como "resultado" da essência. A essência, não conceituada em Heidegger justamente por falta de possibilidade de entendimento da sua natureza, recebe tanto em Tillich como em Rahner, um exagero de significado. Seja pelo *mistério absoluto* que excede a possibilidade de uma epistemologia e se torna o horizonte numa direção de deslocamento de sentido "linear" e de "profundidade", seja o *ser-em-si,* que excede o sentido e se torna um horizonte que se encontra no "paralelo" e na profundidade, há uma possibilidade exatamente por falta do que seja conceitual. Nisto Tillich e Rahner concordam: ao se fazer a opção exclusivamente pela existência, ou o ser de fato não teria qualquer abertura, e com isso não haveria o que perguntar (Rahner), ou o ser, ao não estar diante do seu "não", não poderia perguntar o que *é* o ser, e com isso também não suscitaria a mesma pergunta ontológica, a busca do *logos* do ser. A dificuldade seria a de situar se a essência se dá antes, ou não, em relação à existência, num e noutro método. Entretanto o problema é mais de compreensão sobre o lugar de incidência da pergunta ontológica, que nos dois casos, *antropologia-transcendental* e *correlação*, são as condições

de existência que a permitem. A pergunta é do ser, ontológica, mas só pode "aparecer" como pergunta, nas condições de existência. Contudo, tanto o *ser-em-si* como o *mistério absoluto*, estão, de certo modo, "fora" desta existência, mas só podem ser concebidos como "fora" se a existência se der como o partir da qual podem ser pensados. É por essa razão que Tillich tenta demonstrar que o seu pensamento tem ao mesmo tempo, e em "proporções" iguais, tanto do essencial quanto do existencial. Do mesmo modo em Rahner, não há mais *transcendental* que *antropologia*, tanto um como o outro têm a mesma "proporção". Isto é, o deslocamento não altera a condição antropológica, nem o antropológico diminui o transcendental. O esforço, em ambos os métodos em manter tanto a condição essencial, como a existencial, talvez seja o principal.

b) Filosofia e Teologia

Assim, a filosofia como a ontologia não são negadas em seus métodos, pelo contrário são sempre reafirmadas. Embora Rahner tenha dito de forma expressa de que a filosofia transcendental é o fundamento básico de seu sistema,[776] o debate em relação ao seu método recai sobre a possibilidade ontológica. Isto é, por filosofia transcendental, com fundamento no racionalismo kantiano, o que se tem em Rahner é uma filosofia transcendental com base na ontologia. Os processos são semelhantes, mas os resultados, de certo modo, diferentes. A semelhança fica por conta do sujeito, como possibilidade de, se deslocando, fazer a leitura do mundo, sem um aprisionamento contido do sujeito no predicado, como um *a priori* analítico. O sujeito participa e constrói e, mediante o deslocamento, permite uma associação do que lhe poderia se apresentar como não pertencendo. Só o ser humano é capaz disso. Contudo, ao invés de uma apropriação por intermédio do racionalismo, Rahner faz o mesmo caminho, mas estabelece o primado ontológico. Com isso, torna-se necessário uma superação do racionalismo, para uma epistemologia que de alguma forma se encontre enraizada na ontologia. De certo modo, a condição escolástica de que há uma filosofia como método que possibilita uma teologia, numa certa linearidade, está presente em Rahner. Só que ao invés de ser uma filosofia transcendental com base no racionalismo, é

[776] *Transcendental philosophy and transcendental theology are interconnected in terms of their subject-matter, and it is quite impossible for them separated one from another.* RAHNER, Karl: *Reflections on Methodology in Theology,* in *Theological Investigations XI,* pág. 85.

uma filosofia transcendental com base na ontologia. Ao mesmo tempo há tanto uma nova concepção da filosofia transcendental, como da filo sofia existencial, ou seja, a filosofia transcendental passa a ser ontológica, e a filosofia existencial concebe uma possibilidade epistemológica do ser.

Tillich, por sua vez, compreende a filosofia e a teologia como perguntas. Há tanto uma pergunta filosófica, e uma resposta filosófica, quanto uma pergunta teológica, e uma resposta teológica. A realidade como um todo é tanto uma questão filosófica como teológica. Nas condições de existência emerge a ameaça ontológica, e com isso a pergunta pelo que preocupa o ser em ultimacidade. Contudo, enquanto a filosofia pergunta pela estrutura do ser em si mesma, a teologia a pressupõe pois é a partir do ser que emerge a sua *preocupação última.* Isto é, a pergunta da teologia é sobre o significado do ser para nós.[777] As divergências e convergências entre a teologia e a filosofia apontam para a *correlação*, como método de tensão em ambigüidade. São como campos de relação, que se polarizam e se dinamizam no movimento ontológico. Desse modo a *correlação* se dá como uma não-solução. Estabelecem o limite, ou a fronteira, e se sustentam necessariamente uma à outra, sem que nenhuma das duas se perca. O limite da tensão, pode fazer brotar perguntas teológicas ao filósofo, e perguntas filosóficas aos teólogos, mesmo quando não se dão conta disso. Diferente de Heidegger, que segue uma linearidade e faz uma opção pela existência, na *correlação* a existência só terá sentido em sustentação opositora à essência. Ao optar pela existência, Heidegger não poderia sustentar uma possibilidade dialética de seu sistema, mas apenas hermenêutica de sentido. Tillich não nega o ser em busca de sentido. Também não discute a ontologia como o lugar do ser. Só que o sentido, medido pela estrutura como fizera Heidegger, impediria, desde a sua elaboração, a pergunta pela *preocupação última,* uma vez que se limitava ao sentido do ser e não sentido do ser para "nós", como afirmara Tillich. Por essa mesma razão, a tensão que se sustenta pela própria tensão, teologia e filosofia se construindo "paralelamente", numa dinâmica que admite a não-solução pela ambigüidade, daria à dialética de Tillich uma substancial diferenciação à concebida por Hegel.

---

[777] *Philosopphy deals with the structure of being in itself; theology deals with the meaning of being for us.* TILLICH, Paul: *Systematic Theology I*, pág. 22.

Desse modo, não há em Tillich a concepção de que a filosofia sustenta a teologia, mas ambas se sustentam e perguntam a partir de perspectivas diferentes. A teologia, como pergunta, está enraizada no ser, como a filosofia. O sentido do ser na filosofia é a elaboração da estrutura do ser. Heidegger fizera isso, articulara apenas a estrutura do ser. Agora, o sentido do ser na teologia tem como pergunta o que o preocupa em ultimacidade, e desse objeto se aproxima com paixão e amor.

c) Racionalidade ontológica

Na concepção de uma ontologia, mais em busca de significado do que de sentido, que é a própria abertura ontológica, tanto a *antropologia-transcendental* quanto a *correlação* têm na racionalidade a sua possibilidade como hermenêutica. Novamente, a ontologia é confirmada, e não se dá como subordinada à racionalidade. A ontologia é dada como um tema indiscutível, como um limite à compreensão antropológica. Em ambos os casos, o partir da racionalidade diante dos fenômenos seria uma forma de compreensão conceitual, e não atenderia à um tipo de racionalidade específica, uma que não tivesse conteúdo. Desse modo, não há como afirmar um retorno a Kant. Nos dois casos, o conhecimento científico, na análise das ciências naturais, é um posterior e não tem elementos para uma leitura nem da filosofia, nem da teologia, pois se dão como evento ontológico.

A racionalidade, sob a perspectiva kantiana e aristotélica-tomasiana, são ameaças à ontologia, no sentido heideggeriano. A primeira porque se limita aos juízos categóricos e a segunda porque consolida o ser, e o torna ente. Num caso e noutro, poderia se afirmar que há um "excesso" protestante em Kant, quando o ser humano se dá como limite "solitário" aprisionado pelos juízos categóricos, que não lhe permitem ir além da leitura dos fenômenos. A despeito de um deslocamento para fora, portanto transcendental, e da separação do antes necessário predicado que continha o sujeito, este se liberta e ontologicamente se dá como limitado e isolado. Entender isso como *Angst* , o que acabou por fazer Heidegger, foi praticamente decorrente, e colocou a ontologia em condições semelhantes ao racionalismo kantiano, como se a ontologia fosse um "antes". Por outro

lado, o ser consolidado como ente no sistema aristotélico-tomista, faz o seu fechamento e ameaça a ontologia, como se o ser se tornasse monolítico. Conquanto estabeleça com bastante propriedade a idéia de um sentido e explique a unidade em sua abrangência, seria justamente isso que faria o ser cativo dentro de um sistema, para o qual já está contido e nele se dá como sentido.

A racionalidade ontológica não pode negar nem uma coisa, nem outra. Não pode negar os conceitos, pois sem conceitos não há racionalidade. Só que esta também não se pode dar como privilégio ao ser, pois seria apenas uma outra forma de racionalismo. Tem que ter algum conteúdo, e tem que se dar no ser.

Então, de uma forma diferente a de Heidegger, tanto Rahner quanto Tillich entendem que a racionalidade ontológica está presente na ontologia. É uma racionalidade, mas supera a razão em sentido e se dá como atrelada ao ser. No caso de Tillich, o brotar desta racionalidade está na razão, mas a *correlação*, entre a razão técnica e a subjetiva, alcança a profundidade do ser. Só a *correlação* seria capaz de ir tão longe. Diferente disso, a racionalidade ontológica em Rahner antecede à razão, e é dimensão constitutiva do ser. Sua forma de leitura, por exemplo, não se faz mediante os fenômenos, mas é *sensibilidade,* que penetra na busca do que a "coisa" realmente é. Trata-se de uma relação de ser para essência, e não apenas uma leitura da forma, mas da substância.

Com isso, em cada caso, Tillich e Rahner têm cada qual concepções singulares quanto à racionalidade ontológica. Tillich, na condição protestante, também como herdeiro da teologia da crise, na ruptura do ser humano com a totalidade, não tem outra saída senão a de conceber a racionalidade ontológica como projeção, enquanto que em Rahner há uma certa decorrência. A projeção de Tillich nasce da dialética entre a razão técnica e a subjetiva. Surge como pergunta necessária pela *preocupação última,* e que por ausência de uma resposta objetiva, já que esta não poderia haver mesmo, a resposta vem por meio do simbólico. O drama desta condição, se traduz numa pergunta existencial que o ser humano a transforma como a pergunta presente na cultura. A religião aparece na cultura, não como acidente, mas como a sua principal pergunta. Assim, o simbólico de certo modo preserva a

condição de *correlação* , leitura e excesso, "conteúdo" para que possa ser "lido", mas ao mesmo tempo um excesso não contido que se opõe e extrapola o próprio conteúdo.

A racionalidade em Rahner, entretanto, até pela tradição escolástica, concebe "mais" conteúdo e "mais" ilimitação. O "mais" não deve ser compreendido como quantidade, mas como referência a uma não oposição. Em Rahner, como temos visto, não há dialética de oposição. O próprio método é um deslocamento, e o binômio *antropologia-transcendental* indica movimento e não um "contra" o outro. Trata-se de direção e sentido. No caso da racionalidade, a condição segue a mesma direção. Como se trata de algo mais afeto à linearidade de Heidegger, a razão ontológica tem que ser primeiramente ontológica, isto é, o único conteúdo só pode ser o ser. Desse modo, como o ser não pode ser conceituado, sob pena de ser concebido como ente, a saída é uma racionalidade sem conteúdo conceitual. A abertura ontológica se completa, quando há uma relação de ser para ser, antes da razão propriamente dita, que se dá como antecipação, pré, mais precisamente *pré-apreensão.* A pergunta ontológica emerge desta condição e se apresenta como pergunta ontológica mesmo, do ser para o ser. Não é apenas do ser, como um principiar no ser. É isso, mas tem como "assunto" também o ser. Heidegger teria se situado mais no primeiro momento, sendo que no segundo, para que a pergunta também tivesse uma finalidade ontológica, o ser alvo da pergunta era o mesmo que o perguntado, seguido pelo *"Da"*.

Em Tillich o ser também está no que pergunta e no perguntado. Pergunta e perguntado não são os mesmos. O ser não necessita de uma anterioridade que lhe permita perguntar, nem do *"Da"* para ter aquele que pergunta. A existência, contudo, não é anulada, mas é o "lugar" donde emerge a pergunta. A pergunta não é conceitual, pois o perguntado não se declina como existente, é o *Ser-em-si*. Como não há um "antes", nem um diante-de, só resta um ao "lado-de", mas que não fosse outro. Por essa razão o "não-ser", que é o ser sendo o seu não, possibilita o perguntar pela vida sem ambigüidade. A resposta não reside na razão técnica, em face de sua limitação, nem na subjetiva porque se trata da racionalidade pertencente à razão conceitual. A resposta aponta para um "campo" racional, que não tem como ser analisado como se fosse uma terceira razão, porque não é. Qualquer análise por si só já seria conceitual, procuraria a estrutura e não a *preocupação última.* Daquela razão só

se pode falar como o "lugar" do in-conceito do simbólico, que se apresenta como "objeto" na cultura, mas o excede em sentido e aponta para o que não pode ser conceituado, porque não é símbolo de nada, o *Ser-em-si*. O simbólico, sob a perspectiva ontológica, é a possibilidade de "leitura" da profundidade da razão. Em sua "forma" "pura" não sofre influência das funções próprias da razão. O símbolo participa do que simboliza e torna possível ao ser o "acesso" ao que não tem "conteúdo".

O símbolo em Rahner também se alinha com o excesso de sentido, mas não está diretamente "ligado" à razão ontológica, ou *pré-apreensão*. Para afastar a dualidade, que por si só supõe um abismo, o símbolo é a concretização de uma palavra que se encontra na profundidade, "palavra-raiz", "palavra-chave", palavra que por detrás dela não há outras, a que chama de *Urwort*, sendo *"Ur"* o prefixo que indica o que é mais profundo, o limite da profundidade. Quando *Urwort* se dá como símbolo, não se tem uma dialética, mas concretização de sentido, sem que este seja esgotado.

d) Espírito-no-mundo e *Eu-mundo*

Tanto Tillich, quanto Rahner compreendem o ser como ser humano. Não é possível de se falar em existência, sem que este ser se apresente historicamente como sujeito. Contudo, em princípio, a questão central que associa o conhecimento e a ontologia, tem que considerar o modo de ser da existência, que se dá no mundo. Como modo de ser, para Rahner, o ser humano é espírito no mundo. Para Tillich se apresenta na condição "eu-mundo". Há um momento quando antropologia de Rahner levanta questões semelhantes à de Tillich,[778] contudo já se trata de uma análise do "ouvinte da palavra", isto é, já adentrou o debate da filosofia da religião, analisada por Rahner desde *Hörer des Wortes*.

Como *Espírito-no-mundo*, o ser humano possui a condição de pergunta ontológica, sem que isso se traduza no encerramento do ser como ente. Isso já pudemos observar acima. Também nessa condição, é possível a pergunta ontológica que se dê sem a mediação de uma razão conceitual, e para tanto o deslocamento ontológico deve se dar por meio da

[778] RAHNER, Karl: *Grundkurs des Glaubens*, pág. 35ss.

sensibilidade, que também não é conceitual. Noutras palavras, a razão necessariamente se colocaria diante do que se apresenta como limite, chegaria no máximo ao fenômeno, devido à separação entre o que pergunta e o perguntado. Todavia a *sensibilidade* pergunta pelo *esse*, pois não se limita à forma com que o que está dado se apresenta, mas a supera como "expectativa" do ser que pergunta. O fato de haver uma possibilidade de leitura em ação, que não se constitui em coisa, o "intellectus agens" acaba por se constituir no retorno do *esse*, do que é dado, como volta à subjetividade, e não significa que o que é dado tenha se "transformado" em ente. Espírito em Rahner, portanto, não significa um conceito sobrenatural, como se compreendesse pela perspectiva mística relativo ao que não tem corpo, por exemplo. *Espírito* é forma de compreensão, tem o sentido da "dimensão" inconceitual do conhecimento, numa leitura bastante próxima de Hegel. Seria a diferença que a língua inglesa conserva, entre *spirit* e *ghost*. Em Rahner tem o sentido de intelecto, mas não pode ser confundido com a possibilidade de leitura, como "intellectus agens", que tem um sentido próprio.

De qualquer modo, a expressão *espírito-no-mundo* (*Geist in Welt*), aponta para uma relação, mas que não é dualidade. É uma relação indissolúvel, como o *ser-no-mundo* de Heidegger, mas não se constitui em oposição. O *espírito* se desloca para o *mundo*. Mantém a sua condição de compreensão de sua singularidade, pelo "retorno" da ação do intelecto que traz a "notícia" do *esse* do outro, e o identifica como "outro". Tanto o *espírito* quando o *mundo*, similar a Heidegger, se mantém como são em sua natureza básica. Só que, do mesmo modo que em Heidegger quando ser e mundo se mantém e ambos "aprendem" um do outro, o *espírito* em Rahner é transformado pela alteridade, pois encontra o que lhe é mais próprio. A ameaça de que, numa unidade, o *mundo* faz o *espírito* perder o sentido, pois dá a ele um sentido, ou vice-versa, não se concretiza em sua plenitude, pois caso contrário não seria possível uma ontologia. É *espírito* por conta disto: não nega a ontologia. Para Rahner epistemologia e ontologia se encontram como condição básica.

A condição ontológica básica, *eu-mundo* de Tillich tem uma leitura similar. O "eu" não nega a ontologia, pelo contrário, a concretiza historicamente. Uma ontologia, mesmo considerada a analítica do *Dasein*, não pode ser concebida como algo independente do ser

humano, ou seja, independente de um "eu".[779] Não há como separar o ser humano que experimenta a existência, da própria existência, como se esta não lhe pertencesse. Também não é pelo fato do "eu" ser concebido que a ontologia se dá como perdida. Sem a abertura ontológica não há pergunta, aí sim o abismo impediria a relação do *eu* com o *mundo,* e o próprio ser não teria sentido pois seria negado o seu "não". Neste caso, o debate e a ameaça são os mesmos: como preservar a condição do eu, sem que este se perca numa condição hermética insuperável, e ao mesmo tempo, como permitir que o *eu* dialeticamente se dê no *mundo* sem que nele se "dissolva"? A resposta de Tillich, bastante conhecida, é *eu-centrado* e a *participação*. Por um lado o "eu" não é destruído, ou não se dilui na totalidade da qual participa, e nem o participar destrói o "eu", ou lhe dá um sentido, tornando-o um só "monolítico" com o que participa. Não há solução. Só a *correlação* é capaz de sustentar essa ambigüidade. O *eu-centrado* preserva a singularidade do "eu", e a *participação* o faz tornar parte do que o *eu* não é. O conceito de "não-ser" em Tillich tem este sentido, que ele mesmo afirma ter numa metáfora a sua possibilidade, como vimos: o ser "abraça" o "não-ser".

Tillich não compreende a necessidade de se conceber o "eu" como *espírito.* Seu ponto de partida não associa a condição epistemológica em princípio, como faz Rahner. Tillich inicia o debate da segunda parte de sua *Sistemática,* numa relação direta entre a pergunta ontológica, implícita no ser, e sua *preocupação última.* A questão da razão, para ele, é secundária, uma vez que já é tida como insuficiente desde o início. Com o abismo admitido desde sempre, a condição ontológica de ser para ser, pergunta implícita pelo *Ser-em-si,* é explicada como razão, mas como algo subseqüente ao ser. Nesse caso, a razão, mesmo considerada em sua profundidade, não se dá junto, no mesmo "instante" que a ontologia. A razão, para Tillich está subordinada ao ser, e diz isso de forma explícita.[780] Por conta desta subordinação, a razão ontológica que está no ser, "encontra" a resposta em sua

---

[779] *Characteristic in this respect is Heidegger's on which ontology depends. He calls "Dasein" ("being here") the place where the structure of being is manifest. But "Dasein" is given to man within himself. Man is able to answer the ontological questions himself because he experiences directly and immediately the structure of being and its elements.* TILLICH, Paul: *Systematic Theology I,* pág. 168.

[780] *The problem of reason and revelation is secondary to that of being and God, although it was discussed first. Like everything else, reason has being, participates in being, and is logically subordinate to being.* TILLICH, Paul: *Systematic Theology I,* pág. 163.

profundidade mediante o simbólico, mas a pergunta implícita já se constituiu como pergunta.

e) Sujeito e Pessoa, Centralidade e Individualidade

Em algum momento, principalmente no método de Rahner, há a passagem, se é que este termo possa ser utilizado, do *Espírito-no-mundo* à condição de sujeito e pessoa. Esse seria o momento em que se dá a existência. É por essa razão que, ao tratar do *Ouvinte da Palavra*, em *Grundkurs des Glaubens*, sua introdução procura encontrar a teologia e a filosofia como ocorrências a partir da existência histórica.[781] Embora a condição epistemológica se encontre na raiz da ontologia, é a existência o ponto de partida do ser humano, sujeito e pessoa. Como sujeito, o ser humano age em busca de compreensão tanto de si mesmo, como do mundo que o cerca. Ele se percebe do que não é, e isso supera uma possibilidade de explicação por parte do conhecimento das ciências naturais.[782] É essa condição de estranheza que dá ao ser humano a consciência de ser sujeito e pessoa. Ao tomar consciência de si diante do que não-é, o ser humano se compreende como pessoa livre em relação ao todo.[783] Trata-se de um problema central que diz respeito à contradição do próprio método, isto é, linearidade do *Geist* para o sujeito e pessoa, da condição de conhecimento ontológico (*Geist*) para a historicidade existencial.

Isso quer dizer que, sob o enfoque da ontologia, o ser pessoa não afasta Rahner da possibilidade de dar ao seu sistema uma natureza ontológica e existencial. O problema, já apontado acima, como consolidação do ser em ente, que poderia incidir em ruptura no seu sistema, não o ameaça, pelo contrário o constitui. Também não representa uma dualidade entre espírito e matéria, apontada por Rahner como sendo não cristã.[784] Como sujeito, ele está entregue à sua própria responsabilidade, e como pessoa ele se percebe como realidade singular.[785] O movimento do *Geist* ao sujeito e pessoa na história é explicado por Rahner

[781] RAHNER, Karl: *Grundkurs des Glaubens*, pág. 36.
[782] *Ibid*., pág. 38.
[783] *Personsein bedeutet so Selbstbesitz eines Subjekts als solchen in einem wissenden und freien Bezogensein auf das Ganze*. RAHNER, Karl: *Grundkurs des Glaubens*, pág. 41.
[784] RAHNER, Karl: *Grundkurs des Glaubens*, pág. 41.
[785] *Ibid*., pág. 42.

como condição existencial, apenas isso. Também não há uma dualidade entre o *espírito* e sua historicidade. A dualidade, não permitiria o ser se constituir como histórico, o resultado seria uma ruptura entre ontologia e existência.

Para Tillich, o ser humano só pode ser compreendido como um "eu-centrado". Não se constitui apenas uma questão de sujeito que se relaciona com o mundo, nem somente pessoa concebido como ser moral, embora estes elementos pertencentes ao sistema de Rahner também estejam presentes. Em Rahner não há a ameaça do rompimento do ser, como em Tillich, mas há o problema da "passagem" do *Espírito* ao sujeito e pessoa, da metafísica conhecimento à concretização histórica. A dimensão de Rahner não é dialética, mas de certo modo "seqüencial". Em Tillich pelo mesmo motivo, mas em circunstâncias singulares, a ameaça também se dá pelo viés da centralidade do método, isto é, o abismo que não pode causar rompimento no "eu". O "eu" precisa ser centrado. O ser ameaça o não-ser, e o "eu" é ameaçado pela existência histórica e não pode ser dividido.[786] Desse modo, como uma condição unitária, o "eu-centrado" se constitui com responsabilidade moral, tem um mundo e a ele pertence. Sua possibilidade do ter e pertencer a um mundo, constitui o "eu-centrado" como potencialidade infinita, limitado por um outro eu.[787] É ele que conhece, decide, delibera e age como pessoa, diferente de um grupo social que não tem essa centralidade.[788] A *participação* do ser no mundo se dá pela individualização, singularidade que participa do todo. A forma perfeita da individualização é a pessoa, e a forma perfeita da participação, Tillich chama de "comunhão".[789] O ser humano, também em Tillich, não é portador de uma dualidade, ontologia como essência por um lado e existência, ser histórico, pelo outro.

f) Unidade e Participação

Unidade e participação são termos aproximados entre Rahner e Tillich, mas são elaborados a partir de perspectivas diferentes. Um é decorrente da unidade, o outro decorrente do

[786] TILLICH, Paul: *Systematic Theology III,* pág. 344.
[787] *Ibid*., pág. 42/3.
[788] *Whereas the centred self is the knowing, deliberating, deciding, and acting subject in every personal act, a social group has no such centre.* TILLICH, Paul: *Systematic Theology III,* pág. 82.
[789] *When individualization reaches the perfect form which we call a "person", participation reaches the perfect form which we call "communion"* TILLICH, Paul: *Systematic Theology I,* pág. 176.

rompimento, e é basicamente o seu oposto. Enquanto para Rahner a unidade constitui-se no objeto da pergunta transcendental, em Tillich é um elemento ontológico, mas não básico do ser.[790] Em Rahner, por outro lado, a participação existe, mas não como resposta a um rompimento, pois não há nada rompido, mas como decorrência da unidade que se dá anteriormente. Nesse caso, em Rahner, deve-se falar mais em "continuidade", que *participação.*

A unidade metafísica, em Rahner, está presente desde a pergunta ontológica, que tem a unidade como "conteúdo", do que se pergunta. Não quer dizer que o ser não tenha participação com a unidade, pelo contrário, está além disso. A expressão participação é uma solução, por melhor que possa parecer, em decorrência do abismo, quer seja do "eu-centrado" que participa em um mundo, quer seja pelo simbolizado que participa do que o simboliza. Enquanto num caso a unidade já é dada, noutro a unidade só encontra "vínculo" por meio de uma dimensão ontológica, que seja dada a partir do ser.

Desse modo a unidade acaba por se constituir, na metafísica de Rahner, a dimensão necessária ao próprio método. Desde a possibilidade do ser em deslocamento até o seu mais ser, sua "densidade", a possibilidade que os une, já é dada como dimensão motora que causa o movimento. Há uma transcendência do ser, que não é movido pela sua própria condição intrínseca, mas é atraído para se tornar ser a partir do outro. Da mesma forma, a pergunta pelo *mistério absoluto* é movida pela *autocomunicação formal* de Deus em *pré-apreensão.* A unidade assim não se dá como um algo que esteja colocado diante do ser, mas é a própria totalidade para a qual o ser se desloca. Ao que parece, a hermenêutica em Rahner, esforça-se por explicar as dimensões fundamentais de uma ontologia que, estando envolvida na totalidade, praticamente anula o que aparentemente só pode ser explicado pela ruptura. É assim na relação entre o ser e o que lhe é dado como conhecido, e também com a liberdade, que contida, é praticamente anulada. É por essa razão que o método não pode ser compreendido como estando em ruptura, e se constitui numa aproximação dialética. Diferente disso, a relação se dá por uma certa "apropriação", quando o ser "assume" mediante o deslocamento a unidade que se apresenta diante da pergunta.

---

[790] TILLICH, Paul: *Systematic Theology I*, pág. 174.

Sob as condições da unidade, o *mistério absoluto* se apresenta na dimensão da essencialidade, de ser para ser, na anterioridade de um *"Donde",* indefinido não porque seja símbolo, mas porque tem um excesso, digamos "ontológico", por essa razão se constitui em *mistério.* O "*Donde"* e o *"Aonde"* são metáforas de direção e deslocamento, de um sair da profundidade essencial do *mistério,* que eclode na pergunta pela mesma profundidade. A unidade já se dá como estabelecida, pois no *mistério absoluto,* o *"Donde*" e o *"Aonde"* já se dão, e a pergunta pela totalidade se constitui na pergunta ontológica, sem conteúdo.

De modo contrário, mas mediante pressupostos semelhantes, a hermenêutica correlativa de Tillich estabelece o pressuposto protestante da ruptura. Seguindo os passos abertos por Kant, a crítica à metafísica colocando o sujeito como centro do discurso, sua dimensão limitadora e racionalista, o enfoque protestante de Tillich se atém mais ao sujeito que rompe com a totalidade, do que o deslocamento propriamente dito. Isto é, enquanto o transcendental é *logos* no método de Rahner, que modifica o antropológico que se movimenta, o *logos* da correlação é a "relação-com". Esta supõe o abismo entre o sujeito e o que lhe é dado como diante-de. Desse modo, torna-se aparentemente mais fácil estabelecer alguns parâmetros ontológicos, como a liberdade do ser, pois a ruptura já está dada. Contudo, não explica de forma adequada possibilidade de compreensão do que lhe é dado, exatamente pelo mesmo motivo. Não é necessário retomarmos aqui o problema do conhecimento já exaustivamente apontado, de que o ser necessita se dar em relação com o o que se conhece. Não se trata apenas de romper os mundos, como fizera Heidegger, pois não é um discurso exclusivamente da existência, mas também não é uma questão de "compreender" o que se apresenta, pois não é um racionalismo diante dos fenômenos. A filosofia da existência, no que Tillich insiste sobejamente, não é apenas existência, mas tem o *ser,* essência também como logos e o *"Dá",* ao limitar o ser, o teria reduzido ao "aí". Desse modo, conquanto seja existência, que Tillich não nega, o ser necessita ter uma possibilidade "essencial", de ser para ser, como o que lhe é dado. Como essa relação não é dada anteriormente, como na unidade metafísica, o que se tem é uma expressão, que também é simbólica, a que Tillich identifica como "participação".

Por ser "do ser" a *participação* nunca alcança a sua possibilidade de leitura, seja objetiva, seja subjetiva. A razão, nos limites que são impostos pela sua natureza, se dá num diálogo destrutivo entre a subjetividade do ser e a objetividade do que lhe é dado. Sem possibilidade de superar uma e outra, a dialética não se resolve e eclode na busca da profundidade da própria razão. Razão profunda, ou razão essencial, é a "razão do ser", algo impróprio porque o ser não tem necessariamente uma "razão". Daí a resistência de Tillich de conceituá-la como uma terceira racionalidade. De certo modo é, de certo modo não é. Não é porque não tem conteúdo, e é porque permite um certo conteúdo não limitado à categorialidade. O conteúdo, é o não-conteúdo do simbólico. O simbólico é a hermenêutica essencial, ou a hermenêutica do ser. Só uma filosofia ontológica, que preserve o "ontos" como *logos* é capaz de superar a existencialidade. É existência, porque a pergunta ontológica se dá nas condições de existência, mas não pode negar a profundidade do ser. Lá "há" uma espécie de "racionalidade", que também é símbolo do que não pode ser considerado como categorial.

A hermenêutica de Rahner, em que há um "*Donde*" e um "*Aonde*" que estabelece ontologicamente a unidade, é compreendida no protestantismo de Tillich como heterônoma, conforme elaborada pela metafísica tomista.[791] É claro que o conceito de heteronomia se aplica também ao protestantismo, o que Tillich também deixa bastante claro. O protestantismo teria começado com a autonomia, mas cedo acabara por assumir um discurso heterônomo.[792] Mesmo assim, a hermenêutica protestante da ruptura com enfoque na autonomia, tem essa dimensão de rompimento. Tillich também compreendeu a autonomia como insuficiente, exatamente pelo exagero da ruptura, ou seja, apenas existência. A "teonomia", como símbolo do distanciamento não-distanciado, do "ausente"-"presente", do "possível"-"impossível", isto é, dinâmica de *correlação*, se apresenta como um algo que necessita se dar, para ser perguntado, mas não pode se impor para ser perguntado. O infinito "envolve" o finito, mas é o finito que pergunta pela *preocupação última*, em condições de existência. A *correlação* tem que, sob pena de não poder relacionar nada, manter tanto a aproximação como o distanciamento. A forma encontrada

[791] TILLICH, Paul: *Systematic Theology I*, pág. 85
[792] *Ibid.*, pág. 86.

por Tillich, para expressar essa posse incondicional, é a "fé". É o estado do ser "em" *preocupação última,*[793] ato total da personalidade,[794] que procede do "eu-centrado"[795] em busca da compreensão do sagrado,[796] que é portanto realizado pelo ser finito e tomado pelo infinito.[797] Contudo, apesar de ser um ato do ser finito, não se constitui em conhecimento,[798] não depende de um voluntarismo do ser finito,[799] nem do sentimento, porque não é campo da psicologia profunda,[800] mas é constituída por símbolos, que tem Deus como símbolo fundamental.[801] Ao mesmo tempo não é algo do ser finito, portanto não é autonomia, como também não é uma imposição por uma unidade externa, ou heteronomia. A *correlação* é a "teonomia", que por sua vez, também é símbolo.

Pois bem, de alguma forma, uma certa unidade emerge pelo método de Tillich. A questão principal, e provavelmente que aponte para um diferencial, é que há uma individualidade em busca de unidade em Tillich, enquanto que em Rahner há uma unidade em busca da individualidade. Talvez singularidade fosse uma expressão mais adequada, pela sua neutralidade. Contudo, num e noutro método, o ser diz respeito ao sujeito. Então, há tanto uma unidade mediada por um abismo, ou uma unidade à procura de algum abismo. A crise dos métodos poderia ser identificada como sendo este abismo, pela afirmação ou negação.

g) Outros temas fundamentais

É claro que as temáticas que permitem o diálogo entre a "antropologia-transcendental" e a "correlação" não se esgotam nestas. A análise é mais exemplificadora, na tentativa de purgar alguns conceitos, ao mesmo tempo em que tornasse possível aproximá-los ou distanciá-los. Os temas, provavelmente mais importantes do diálogo ainda não foram apresentados, e o serão de uma forma mais específica. Sem dúvida a questão de "Deus" como símbolo, ou o *mistério absoluto,* como discurso central de um e outro, *símbolo*

[793] TILLICH, Paul: *Dynamics of Faith,* in *Main Works/Hauptwerke 5,* pág. 231.
[794] *Ibid.*, pág. 233.
[795] *Ibid.*, pág. 235.
[796] *Ibid.*, pág. 237.
[797] *Ibid.*, pág. 239.
[798] *Ibid.*, pág. 245.
[799] *Ibid.*, pág. 247.
[800] *Ibid.*, pág. 249.
[801] *Ibid.*, pág. 253.

central da *preocupação última* e encontro "final" do movimento transcendental, é um tema relevante. De certo modo a questão da compreensão, na possibilidade do discurso teológico, portanto a busca do *logos* do *théos*, para não utilizar as expressões consagradas nos métodos, já se encontra respondida no decorrer da nossa reflexão. De um modo e de outro está além do conceitual, quer por projeção infinita do in-conceito (*mistério absoluto*), quer por ruptura do in-conceito (*preocupação última*) que envolve o ser humano.

Contudo há outros dois temas, que se tornam absolutamente necessários. Um pela natureza de uma teologia cristã, ou seja a Cristologia. Outro pelo resultado dos métodos num diálogo inter-confessional, que de certo modo, cada um *per si*, re-conceitua o sentido de igreja: pela "antropologia-transcendental" o "cristão anônimo", pela "correlação" a igreja presente, ou "igreja latente". Estes serão os nossos próximos passos.

2. CRISTOLOGIA NA "ANTROPOLOGIA-TRANSCENDENTAL" E NA "CORRELAÇÃO"

a) A Importância do tema

Na análise dos métodos, *antropologia-transcendental* e *correlação*, a cristologia emerge como uma pergunta necessária sobre a "historicidade". Não é a única forma do método se dar como histórico, pois o ser como sujeito histórico, sem dúvida seria o principal. Outros temas, como "igreja", no seu sentido estrito ou lato, também se apresenta como concretização histórica do método, como a organização coletiva e existencial, em decorrência da própria cristologia. É claro que, no que diz respeito a Tillich, filosofia e teologia perguntam e emergem na história por meio dos símbolos nas expressões culturais, ou seja, mediante a *teologia da cultura.* Nas condições de existência, a pergunta pela *preocupação última*, desponta em qualquer e toda expressão cultural como religião. Contudo é na cristologia que acontece, como dimensão ontológica, a possibilidade do "encontro" com uma nova natureza. Por essa razão *Cristo* também é símbolo, mas ao se dar como inconceito do *logos*, aponta para uma condição de superação existencial, com base numa "nova" ontologia. Com outras palavras, o *Novo Ser*. O *Novo Ser*, nas condições de

existência, mantém a tragédia da ameaça ontológica, e ao não superá-la, mas superando pelo paradoxo – não como síntese dialética - se estabelece em *correlação,* pergunta existencial e resposta teológica, distorção existencial e ser essencial.

De forma análoga, em Karl Rahner, o método também se "historiciza" por ser transcendental, como "grau" em deslocamento do ser que pergunta pelo *mistério absoluto,* e encontra na *cristologia transcendental* a concretização cósmica. Trata-se, em última instância, da historicidade da *autocomunicação formal* de Deus, dando-se assim uma possibilidade escatológica e uma possibilidade de experiência categorial de Deus.[802] Desse modo, a *antropologia-transcendental,* ser em liberdade situado para além de si mesmo, torna-se capaz de "compreender" a cristologia como sendo tal momento histórico.[803]

Colocado assim, de forma sintética, é suficiente como apontamento da complexidade da temática. Se por acaso os métodos como condição de abstração, tanto subjetividade ontológica como pergunta pelo que está além da objetividade, pudessem ser considerados elaborações consistentes em seus próprios eixos, será sem dúvida a cristologia, nos dois casos, o desafio desta aplicação. Não há como fugir disso, pois o *logos* Cristo, é o coração da cristologia.

b) A Cristologia no método da "antropologia-transcendental"

Se o método de Rahner se dá como abertura, numa direção, como um "para frente" "desde atrás", se pensarmos numa metáfora de deslocamento, onde não se encontra uma unidade decorrente como resultado dialético, mas já estabelecida desde sempre, parece claro que a elaboração de sua cristologia seguirá o mesmo caminho. De fato, ao tratar do conceito de *Theos* no Novo Testamento, para Rahner o mundo se apresenta desde sempre como resultado do sobrenatural, do que está ordenado ao Deus pessoal, que habita numa condição

---

[802] RAHNER, Karl: *Grundkurs des Glaubens,* pág. 208/9.

[803] *...der Mensch begriffen als das Seinde von transzendentaler Notwendigkeit, das in jeder kategorialen Tat der Erkenntnis un Freiheit immer schon über sich und den kategorialen Gegenstand (in allen Dimensionen seiner Existenz...* RAHNER, Karl: *Grundkurs des Glaubens,* pág. 208/9.

supramundana.[804] Isso exige, obviamente, a condição de revelação. Só será possível pois mediante uma participação do ser humano na natureza divina;[805] participação esta que não deve ser compreendida como no método de Tillich, superação do abismo, como algo dado desde sempre. Para Rahner, como temos visto, tudo começa e termina em Deus.[806] Se há uma *comunicação* desde sempre, e se num dado momento esta *comunicação* vai se constituir na "objetividade" da palavra, e se ainda esta palavra para alcançar a dimensão existencial necessita se dar na história, então Jesus Cristo é esta última palavra no referido diálogo.[807] Em *Grundkurs des Glaubens* Rahner chama de cristologia desde baixo, ascendente (*Aszendenzchristologie*), e desde cima, descendente (*Deszendenz-christologie*).[808]

Parece ficar claro que Rahner estaria dialogando tanto com o problema postulado pelas ciências naturais, sob a ótica do evolucionismo, e seus limites em compreender mais que a objetividade da matéria,[809] como na tentativa de superação dos discursos pré-tomistas (docetismo, apolinarismo, monofisismo e monotelismo), apontados por ele nominalmente.[810] Rahner estaria ao mesmo tempo procurando uma cristologia que não se articulasse como se fosse mítica, ou seja desprovida de certa substância, ou que também se limitasse à objetividade, e com isso correndo o risco de ser subordinada às condições da pesquisa científica.[811] De certo modo, isso o afasta um pouco em sua análise cristológica com o que estaria ocorrendo em outras teologias paralelas, como a de Paul Tillich, por exemplo, que tem as mesmas preocupações - rejeição a toda elaboração que negasse a historicidade de Jesus e a sua condição de *logos*, o *Novo Ser*, e a existência trágica em pergunta pela *preocupação última* – mas encontra outras respostas. Ao que parece, para Rahner, toda e qualquer teologia que conceba a ruptura da unidade, é um desdobramento do dualismo grego, portanto platônico, combatido pela Igreja logo no seu início. Ao que parece, Tillich suspeitaria de Rahner por conta da heteronomia, pelo viés da metafísica, e

---

[804] RAHNER, Karl: *Theos en el Nuevo Testamento,* in *Escritos de Teología I,* pág. 95.
[805] RAHNER, Karl: *Theos en el Nuevo Testamento,* in *Escritos de Teología I,* pág. 96.
[806] *...el hombre tiene que contar necessariamente, desde sí mismo, o con un Dios que se abre y se comunica, o con un Dios que se cierra.* RAHNER, Karl: *Theos en el Nuevo Testamento,* in *Escritos de Teología I,* pág. 98.
[807] *Ibid*., pág. 103.
[808] RAHNER, Karl: *Grundkurs des Glaubens,* pág. 178.
[809] *Ibid*., pág. 182.
[810] *Ibid*., pág. 224.
[811] *Ibid*., pág. 182.

Rahner suspeitaria de Tillich por conta da ameaça do dualismo. As leituras, nos dois casos parece que seriam insuficientes. Por um lado Rahner procurou afirmar com insistência que a abertura é a liberdade, e não há uma imposição conceitual ao ser humano por antecipação, apenas o não conteúdo da pergunta. Por outro, Tillich também rejeitou o dualismo, que via nessa radicalização abismal, a presença demônica.[812]

É claro que, se as preocupações são similares, a diferença pode situar-se na forma de como o método teológico é pensado. Por um lado Tillich está diante do abismo entre o ser humano e o *ser-em-si,* e por outro Rahner está diante de uma condição de deslocamento em grau "crescente", mas que é dado anteriormente quando a antropologia e o *mistério absoluto* estão unidos na subjetividade.

A cristologia transcendental de Karl Rahner, portanto, é a condição histórica do logos, a partir da única causa do todo criado,[813] cuja percepção é condição do ser humano compreender-se como espírito,[814] na auto-transcendência ativa de Deus, que por sua vez também determina o devir.[815] Se há uma evolução, esta necessita ser compreendida como algo que antecede à materialidade histórica, e de forma invertida. Isto é, a história da natureza é que evolui e se apresenta como ser humano e nele se dá como sua própria história.[816] Ao mesmo tempo em que Rahner precisa compreender que há um momento em ápice da história, na condição do *logos* que se fez carne, também precisa vincular o acontecimento como manifestação sublime do *mistério absoluto.* Isso só pode ser feito se houver uma evolução, que não pode ser submetida à análise das ciências naturais, até porque a manifestação também se compreende como oculta e subtraída ao próprio ser humano.[817] Mantém-se o *mistério* e explica-se o movimento e momento singular na história.

---

[812] TILLICH, Paul: *The Interpretation of History,* pág. 101
[813] *Der Christ bekennt in seinem Glauben, dab alles, Himmel und Erde, Materielles und Geistiges, Schöpfung des einen und selben Gottes sei.* RAHNER, Karl: *Grundkurs des Glaubens,* pág. 183.
[814] *Insofern der eine Mensch sich so efährt, kann und mub er sagen: Ich bin Geist.* RAHNER, Karl: *Grundkurs des Glaubens,* pág. 185.
[815] RAHNER, Karl: *Grundkurs des Glaubens,* pág. 186.
[816] *Ibid.,* pág. 188.
[817] *Diese Ziel ist freilich entsprechend der Transzendenz des Menschen auf die absolute Wirklichkeit Gottes als des unendlichen Geheimnisses, gerade weil in der unendlichen Fülle Gottes bestehend, dem Menschen selbst verbogen und entzogen.* RAHNER, Karl: *Grundkurs des Glaubens,* pág. 189.

De qualquer modo, qualquer dualidade subjacente, incide no dualismo platônico, que coloca o ser humano como se fosse insignificante e impotente [818] diante do abismo. A salvação, portanto, torna-se o manifestar-se da *autocomunicação* de Deus, iniciada anteriormente ao portador da salvação: a) como presença irrevogável no mundo espiritual em sua totalidade; b) como forma inconfundível o tratar-se desta *autocomunicação*; e c) que é quando esta *autocomunicação* se apresenta como auge, num momento de manifestação difusa da história, e se revela num momento a totalidade desta *autocomunicação* desde sempre.[819]

Pelo fato de se constituir nessa revelação do presente, desde sempre, na *autocomunicação* de Deus, o *logos*, se constitui em algo inequívoco, tanto da essência e espiritualidade, como da materialidade na sua expressão completa.[820] Para Rahner Jesus é, verdadeiramente ser humano, nas condições de existência – materialidade e historicidade.[821]

O que Rahner mais insiste, e isso em decorrência de seu método, é que a historicidade do evento Cristo não pode se constituir em qualquer ruptura. A encarnação e o divino em *auto-transcendência* têm uma relação intrínseca, unidos por natureza.[822] Entende-se essa encarnação como o que Deus concede em graça à totalidade cósmica na história.[823] Seu método continua tendo uma linearidade, desde uma comunicação ontológica que permite a pergunta pela totalidade metafísica, cujo fim é o *mistério absoluto*, até essa efetiva manifestação do *logos*, a verdadeira palavra no seu grau mais elevado, na história e existência humana, como o Cristo, portanto *cristologia transcendental*. O *logos* se desloca para ser compreendido e dado ao ser humano como materialidade.
Rahner está consciente que uma *cristologia transcendental* parece depender, antes de tudo de uma razão transcendental, de uma cristologia tradicional a partir da qual seria derivada, ou que em último caso o que estaria como possibilidade sustentadora seria o milagre

[818] RAHNER, Karl: *Grundkurs des Glaubens*, pág. 190.
[819] *Ibid*., pág. 194.
[820] *Ibid*., pág. 197.
[821] *Ibid*., pág. 197.
[822] *Ibid*., pág. 200.
[823] *Ibid*., pág. 201.

absoluto da encarnação do logos.[824] De fato, a razão transcendental é sem dúvida necessária à compreensão histórica, mas não consegue ir além dos limites da razão prática. Do mesmo modo, a cristologia tradicional e conceitual, sustentada pela tradição, encontra-se exatamente na condição categorial, e para que isso se tornasse possível haveria necessidade de uma cristologia que fosse anterior. Isto é, embora pareça que a *cristologia transcendental* seja decorrente, é na verdade fundante. As elaborações na racionalidade conceitual só foram possíveis, mediante a fundamentação *pré-racional,* como a *pré-apreensão* e *autocomunicação formal* de Deus, mediante a *graça incriada,* como Rahner vem insistindo em seu método. Finalmente, tal sobrenaturalismo, que se mostraria um desde cima, implicaria numa total ausência de participação do ser humano, o que não é o caso, uma vez que o ser humano *é pergunta,* isto é, há uma *antropologia transcendental.* O ser humano não se constitui como um simples receptáculo de sobrenaturalidade. Como pergunta, participa e identifica a autotranscendência (*Selbsttranszendenz*) de Deus na história, como materialidade de sua *autocomunicação.* Pouco adiante, na tentativa de afastar alguma contradição, que possa ser uma ameaça ao método e à unidade metafísica presente em todo o seu sistema, Rahner vai dizer que o finito não se apresenta como contradição ao infinito, mas é o que o próprio infinito se transformou, o lugar da pergunta e o lugar da resposta.[825]

A *cristologia transcendental* para Rahner exige dois momentos, entre o que é necessário transcendentalmente e o que é histórico. Estes momentos da existência histórica do ser humano, o que é transcendental e o que é histórico, se condicionam um ao outro.[826] É claro que aparentemente Rahner teria chegado ao pressuposto central do pensamento de Tillich, como correlação. Contudo, Rahner, não utiliza *correlação* (*Korrelation*), mas "relação mútua" (*"gegenseitige" Bedingungs*),[827] mais com o sentido de reciprocidade que de ambigüidade, como no caso de Tillich. Pouco adiante, no mesmo texto, Rahner afirma que, o transcendental e o histórico, fundam a existência. Para que as possível objeções iniciais, e a condição transcendental do ser humano como transcendental e histórico não impusessem

[824] RAHNER, Karl: *Grundkurs des Glaubens,* pp. 206/7, a,b e c.
[825] *Ibid.,* pp. 223/4.
[826] *Ibid.,* pág. 207.
[827] *Ibid.,* pág. 207.

uma impossibilidade do *logos* tornar-se carne, Rahner reafirma que a *cristologia transcendental* é fundada na elevada natureza da graça, em *autocomunicação* de Deus, que no mínimo possibilita essa sua auto-expressão na história.[828] Esta se encontra com a existência humana, que não se satisfaz com suas experiências na busca do *mistério absoluto*, experiências estas que podem emergir até mesmo como forma de protesto, e se revelam na cultura. Em outras palavras, a cultura humana não é suficiente para produzir e assim reproduzir o *mistério absoluto.*[829] É a partir disso que se deve compreender que o *logos* se fez carne.

Assim, Rahner, para elaborar de forma mais adequada o que seria a *cristologia transcendental*, enumera de forma didática pelo menos cinco elementos:[830] a) há de ser resultado de uma antropologia, quando o ser humano é capaz de superar a simples categorialidade; b) tem um sentido de esperança e realização histórica do absoluto, como concretização da *autocomunicação* de Deus; c) tem que ser histórica, como um finito e provisório que anuncie o infinito e aberto para sempre finito, concebendo Deus aquele que pode tornar-se categorial, encerrando a sua condição única com o evento "morte", para que nada mais possa ser esperado; d) tem que ser o encerramento do "reino de Deus", como ato histórico, tornando a promessa irrevogável ao mundo inteiro; e) tudo isso só poderia ser a expressão de um ser humano, que finaliza na morte o futuro intramundano, e se evidencia como alguém pertencente a Deus. Um homem assim, diz Rahner, é o "portador absoluto da salvação" (*absolute Heilbringer*).[831]

É claro que a dimensão substancial da *cristologia transcendental* em Rahner não consegue responder plenamente à transformação do imutável em algo diverso. Pela necessidade mesmo do método, e a preservação da unidade absoluta no *mistério absoluto* que não pode ser outra coisa, porque senão não seria mistério, faz suscitar a pergunta nessa condição de transmutação. Rahner reconhece a dificuldade,[832] e o único recurso que dispõe é disso ser

[828] RAHNER, Karl: *Grundkurs des Glaubens*, pág. 208.
[829] *Ibid.*, pág. 208.
[830] *Ibid.*, pp. 208-211.
[831] *Ibid.*, pág. 210.
[832] *Ibid.*, pág. 218.

tratado como um ato de fé, e retoma um discurso aristotélico, o imutável que se modifica,[833] cuja solução Tillich compreende ser encontrada apenas na *correlação*. Para Rahner o absoluto detém a liberdade infinita, e isso o permite tornar-se outro, finito, para que seja alcançado nas condições de existência.[834] Assim, como essência e existência, o *logos* divino se revela a si mesmo como *amor*, e não apenas um Deus disfarçado (*Vermummung*).[835] De forma bastante resumida, Rahner diz que a cristologia, como unidade, é a resposta - Deus, à pergunta histórica - ser humano.[836]

c) A Cristologia no método da "correlação"

Da mesma forma que Rahner, é possível encontrar em Tillich uma certa concretização do método ao lidar com o problema da cristologia. O tema se traduz na condição histórica, portanto existencial, na tensão do método que invariavelmente necessita estar presente, bem como a necessidade de que a resposta se dê como profundidade de uma não-resposta, que no discurso de Tillich torna-se possível pelo simbólico.

Todo o segundo volume da *Sistemática* de Tillich trata da cristologia. Ao prefaciar o texto, Tillich diz que a cristologia constitui-se no coração da teologia cristã.[837] De fato, "Cristo" é o *logos* da teologia cristã. Pode-se dizer que na cristologia tem-se o método aplicado. Não que esteja ausente das demais elaborações, mas a condição histórica, no caso existencial, do *logos* é que determina a coerência e possibilidade de qualquer método hermenêutico da teologia cristã.

Algumas questões importantes são indicadas por Tillich logo na introdução, que é a passagem do ser essencial para o existencial,[838] mais precisamente da ausência de

---

[833] *Gott kann etwas werden. Der an sich selbst Unveränderliche kann "selber am anderen" veränderlich sein.* RAHNER, Karl: *Grundkurs des Glaubens*, pág. 218/9.
[834] *Ibid.*, pág. 220.
[835] *Ibid.*, pág. 222.
[836] *…wenn anders wir nicht meinen, wir könnten hinter den Menschen anders kommen, als dadurch, dab wir ihn in die selige Finsternis Gottes selbst hinein durchschauen und da erst recht begreifen, dab dieses Endliche des inkarnierten Logos die Endlichkeit des unendlichen Wortes Gottes selber ist: die Einheit von geschichtlich erschienener Frage (die der Mensch ist) und der Antwort (die Gott ist); von einer Frage, die als Frage nach Gott die Erscheinung der Antwort ist: diese Einheit ist der Christologie gemeint.* RAHNER, Karl: *Grundkurs des Glaubens*, pág. 223.
[837] TILLICH, Paul: *Systematic Theology II*, pág. vii.
[838] *Ibid.*, pág. 3

ambigüidade para a distorção existencial.[839] É desta distorção que emergem as perguntas existenciais.[840] Estas são perguntas do ser, nas condições de existência, cujas respostas não podem ser alcançadas nas mesmas condições de existência. O ser humano é a pergunta, não a resposta, diz Tillich.[841] No método da *correlação* perguntas e respostas são independentes, umas em relação às outras, em alguns aspectos,[842] e dependem umas das outras, em outros aspectos.[843]

Enquanto que em Heidegger a existência é um modo de ser, para Tillich é o estado de alienação e "queda", como transição da essência à existência, símbolo presente na filosofia ocidental.[844] Nessa "queda" , a condição essencial distorcida pela existência, preserva o caráter mitológico do paraíso, a que Tillich chama de "inocência sonhadora", algo que tem potencialidade, mas não efetividade.[845] É este estado de inocência sonhadora que conduz o ser humano para além de si mesmo.[846] O que se dá como objeto próprio é a ruptura, entre o criador e a criatura, concepção nitidamente protestante na raiz do pensamento e método de Tillich. Diferente de Rahner, na qual a existência é condição de pergunta já dada pela unidade, em Tillich há uma alienação, sob a perspectiva ontológica, na qual o ser humano está entregue à angústia, tendo consciência de ser finito[847] e em estado de rompimento. O seja, está consciente de seu estado de finitude diante do não-ser. A condição é trágica e universal,[848] sendo o próprio ser humano responsável na transição da essência à existência.[849] Nesse caso, essência e existência estão ontologicamente em ruptura, a existência não pode ser derivada da essência, pois trata-se de um salto da essência à existência como estado de alienação.[850] A essa ruptura ontológica, Tillich chama de pecado.[851]

---

[839] TILLICH, Paul: *Systematic Theology I*, pág. 4
[840] *Ibid*., pág. 13.
[841] *Man is the question, not the answer.* TILLICH, Paul: *Systematic Theology II*, pág. 13.
[842] *Ibid*., pág. 14.
[843] *Ibid*., pág. 14.
[844] *Ibid*., pág. 29ss.
[845] *Ibid*., pág. 33.
[846] *Ibid*., pág. 34.
[847] *Ibid*., pág. 34.
[848] *Ibid*., pág. 38.
[849] *Ibid*., pág. 40.
[850] *Ibid.*, pág. 44.
[851] *Ibid*., pág. 48.

No estado de alienação, individual e coletiva, que se caracteriza pela descrença,[852] divinização (*hybris*)[853] e o desejo de atrair toda a realidade para o próprio eu (*concupisciência*),[854] o ser humano se depara com o mal, que contradiz o fundamento da criação, que é para o bem, e ameaça o ser humano com a autodestruição existencial.[855] Perde-se o centro determinante, que é o "eu", ameaçando a pessoa de desintegração.[856] Os elementos da polaridade ontológica básica – liberdade e destino, dinâmica e forma, individualização e participação – são ameaçados. A liberdade torna-se em arbitrariedade, e o destino em necessidade mecânica.[857] A dinâmica, sem forma, arrasta o ser humano para qualquer direção, e a forma sem a dinâmica se traduz em legalismo.[858] A individualização, sem participação, tira do ser humano o "eu" e o converte em coisa, do mesmo modo que a participação sem individualização.[859] O primeiro por conta do ensimesmamento, e o segundo por conta da insolvência.

É desta condição de finitude e alienação, que emerge a pergunta ontológica pelo *Novo Ser*. O *Novo Ser* é paradoxal. Não é simplesmente dialético, pois não pode ser limitado à compreensão humana na análise de sua estrutura interna. Está além disso. Também não é irracional, justamente por superar a racionalidade, e nem é sem sentido, na desistência de poder alcançá-lo . *Theos*, como mistério, está além de tudo, mas o *logos* do *theos* só pode ser compreendido por meio dialético e, mais do que isso, pelo paradoxo.[860] Por essa razão é símbolo como "mediador" e Deus "encarnado". No caso, a expressão *Deus se fez homem* é absurda, diz Tillich. Isso porque dá a possibilidade objetiva de Deus como uma coisa a ser analisada ao lado de outras, donde vem a discussão sobre a historicidade de Jesus da qual ficara cativa a teologia liberal.[861] Só o *logos* que se fez carne, preserva o caráter simbólico

[852] TILLICH, Paul: *Systematic Theology II*, pág. 47.
[853] *Ibid*., pág. 49.
[854] *Ibid*., pág. 51.
[855] *Ibid*., pág. 59/60.
[856] *Ibid*., pág. 61.
[857] *Ibid*., pág. 63.
[858] *Ibid*., pág. 64.
[859] *Ibid*., pág. 65.
[860] *Ibid*., pág. 90-93.
[861] *Ibid.*, pág. 101-118.

do "excesso" de sentido, do paradoxal.[862] Só nestas condições Jesus, como o Cristo, pode ser histórico e receptor de fé, pois não se esgota no primeiro.[863] Como paradoxo, nas condições de liberdade limitada da existência, ele não se dá como alienado de seu próprio fundamento.[864]

Fica, ao que parece, bastante claro que a ruptura e a impossibilidade de superação desta pelas condições da objetividade e racionalidade humana, no método de Tillich e no sentido categorial – usando uma das formas de expressão de Rahner – conduz ao paradoxo, ao símbolo e este à *correlação.* Com outras palavras, e retomando o que foi afirmado acima, a cristologia de Tillich, como a de Rahner, concebem a "positividade" dos respectivos métodos teológicos. Em Tillich, o abismo, a tragédia e as distorções da existência humana, não permitem a superação do salto entre a essência e a existência, e isso só é possível pelo *Novo Ser*, aquele que é o portador do novo *éon*, [865] a união original entre Deus e o ser humano.[866] Transpõe o abismo entre a essência e a existência, como manifestação não distorcida (*undistorted manifestation*) do ser essencial.[867] Ele contrasta e, de certo modo, "resolve" a simples potencialidade, e supera a distorção existencial por meio dela mesma.

Estas distorções, resultado da queda do ser humano da inocência sonhadora, é própria da existência humana, a qual Jesus, como Cristo, se submeteu. Ele possuiu as marcas da alienação, [868] esteve realmente sob as tentações,[869] sob as condições de finitude [870] e participando da situação trágica na existência.[871] Contudo é vitorioso sobre essa alienação existencial, assumindo, não eliminando, o abismo e a ruptura com a unidade em Deus.[872]

---

[862] TILLICH, Paul: *Systematic Theology II,* pág. 93-96.
[863] *Ibid*., pág. 99ss.
[864] *The paradoxical character of this being consists in the fact that, although he has only finite freedom under the conditions of time and space, he is not estranged from the ground of his being.* TILLICH, Paul: *Systematic Theology II,* pág. 126.
[865] *Ibid*., pág. 118.
[866] *Ibid*., pág. 109.
[867] *Ibid*., pág. 119/120.
[868] *Ibid*., pág. 125.
[869] *Ibid*., pág. 127.
[870] *Ibid*., pág. 131.
[871] *Ibid*., pág. 132.
[872] *The conquest of existential estrangement in the New Being, which is the being of Christ, dos not remove finitude and anxiety, ambiguity and tragedy; but it dos have character if taking the negativists of existence into unbroken unity with God.* TILLICH, Paul: *Systematic Theology II,* pág. 134.

Esse seria o conceito de salvação, que não se reduz a indivíduos, mas à renovação do universo.[873] Esse é o sentido do novo *éon*.

d) A Cristologia e os referidos métodos teológicos

Desse modo, os métodos teológicos, *antropologia-transcendental* e *correlação,* têm em comum alguns temas fundamentais, como a pergunta ontológica, a condição de existência que torna o ser humano pergunta, e a impossibilidade de se traduzir categorialmente o absoluto pelo qual se pergunta. Conquanto os temas sejam semelhantes, as condições em que estes se dão se mostram de forma mais singular quando se discute o evento Cristo. Se para Rahner é a expressão transcendental, do *mistério absoluto,* como *logos* que se fez carne, como dimensão única na história, quando o *divino* toca a existência humana como "objetivação" da *autocomunicação* de Deus, fazendo-se categorialidade à compreensão, para Tillich o que há é a superação do abismo da tragédia humana, provocada pela queda da *inocência sonhadora*, e que encontra assim o seu paradoxo mais significativo no símbolo chamado Cristo. O paradoxo não é resolvido, e a superação não se dá como se "passasse por sobre", mas é o assumir da angústia e ameaças de desintegração do ser, nas condições de existência, sem se deslocar de seu fundamento essencial, que permite ao *Novo Ser* superar o abismo entre a essência e a existência. Noutras palavras, em Rahner não há abismo a ser superado, nem na cristologia. Em Tillich, nem a cristologia elimina o abismo entre o essencial e o existencial. O que está por detrás disso, por um lado e em relação a Rahner, diz respeito à unidade na qual a *antropologia-transcendental* se revela como deslocamento, como se desse como superação em graus, movida pela pergunta ontológica da *autocomunicação* de Deus, na dimensão ontológica, em *pré-apreensão,* onde "está" a razão ontológica e não-conceitual. Por outro lado, o que sustenta a cristologia de Tillich é a ruptura, as ameaças desintegradoras nas condições de existência, a partir da qual emerge a pergunta pela vida sem ambigüidade, origem e potência da *inocência sonhadora*. Essa pergunta "situa-se" na *razão essencial*, pergunta pela *teonomia*, e tem a sua "resposta" mediante o significado, e in-significado, do símbolo, o que também excede a razão prática e

[873] *The function of bearer of the New Being, is not only to save individuals and to transform man's historical existence but too renew the universe.* TILLICH, Paul: *Systematic Theology II,* pág. 95.

ontológica, compreendida esta como subjetiva. O que dá sustentação ao paradoxo e ao simbólico, é a *correlação,* ao mesmo tempo dialética e estrutura; ao mesmo tempo supera a possibilidade de significado.

3. "CRISTÃO-ANÔNIMO" NA "ANTROPOLOGIA-TRANSCENDENTAL" E "IGREJA LATENTE" NA "CORRELAÇÃO"

a) A importância do tema

Na busca da possibilidade de dar aos métodos uma concepção categorial, não apenas conceitual, mas em sua aplicabilidade histórica, o tema "igreja" torna-se fundamental, porque expressa condição da comunidade constituída. Trata-se mais adequadamente do resultado *universalizante* dos sistemas teológicos que procuram a compreensão do ser humano a partir de uma analítica existencial, na qual a concepção de essencialidade não se perca. Isto é, a existência para ser reafirmada não precisa negar o ser pelo viés da incompreensão de seu conceito, como fizera Heidegger, mas tanto a compreensão quanto o ser podem e devem ser reafirmados, pois é possível situar algum tipo de racionalidade num limite "anterior" ao "aí" (Rahner), ou no limite da profundidade do ser (Tillich).

As perguntas ontológicas dos sistemas, que em cada um emerge nas condições de existência - ou pergunta pela unidade já dada na totalidade (Rahner), ou pergunta pela *preocupação última* (Tillich) - são sem conteúdo. Por um lado uma pergunta que se dá como deslocamento de sentido (Rahner), por outro, uma pergunta se dá como busca de um sentido, a vida sem ambigüidade (Tillich). Desse modo, a pergunta pela totalidade necessita ser motivada no "reencontro" com algum "conteúdo", mesmo que este conteúdo se dê como *mistério absoluto* (Rahner); ou, no caso de Tillich a pergunta tenta superar as condições desintegradoras dada na existência trágica, que só pode ser "alcançada" pelo simbólico.

Pois bem, de certo modo num e noutro caso, a questão central é a pergunta ontológica que não emerge como resultado da vontade humana, mas se constitui como hermenêutica

existencial. O ser humano não possuindo o controle da "pergunta", também não pode conter a "resposta". Em outras palavras, há um resultado necessário, e terá que ser universal para além da objetividade, sob pena de não ser ontológico-existencial. Rahner enfatiza este resultado, com o conceito de "cristão-anônimo". Segundo o próprio Rahner este conceito não deve ser tomado como hermenêutica de seu método, mas é um limite, uma fronteira (*Grenzphänomen*), como um algo dado "antes" de se constituir como método.[874] Na mesma direção, motivado pela mesma profundidade da pergunta ontológica e resultando numa elaboração similar, Tillich elabora o seu conceito de *Comunidade Espiritual*, que é expressão da "igreja latente" ou da "igreja manifesta".

Assim como na cristologia de Tillich ou de Rahner, tanto o *Novo Ser* quanto a *Antropologia Transcendental*, são métodos de inclusão,[875] do mesmo modo, em cada método, haverá um universalismo salvífico como decorrente, que extrapola, cada qual com o seu fundamento, a possibilidade hermenêutica enclausurada pela confissão ou dogma. A incompreensão do *ser-em-si* ou do *mistério absoluto*, um como *preocupação última*, outro como insondável, mas ambos para além dos conceitos, só podem suscitar uma "reconciliação" que tem a sua raiz na própria essência, cuja pergunta por essa resposta só acontece nas condições de existência. A filosofia da existência, nos dois casos, preserva o ser e essência do que não se conhece e seria o núcleo central da teologia. As formas de expressão e manifestação desse núcleo central se consolida, também, por meio da comunidade, e a extrapola em sentido.

b) A Antropologia-Transcendental e o universalismo do "Cristão Anônimo"

A história da salvação acontece na história do mundo, diz Rahner,[876] só que de forma oculta (*verborgen*).[877] Este estado de ocultamento não é mais que a condição existencial em

---

[874] RAHNER, Karl: *Die Anonymen Crhisten,* in *Schriften zur Theologie VI,* pág 552.
[875] SINNER, Rudolf von: *Diálogo inter-religioso dos "Cristãos Anônimos" às teologias das Religiões,* in *Teocomunicação 34,* pág. 557/8.
[876] *Die Geschichte bleibt immer der Raum des Vorläufigen, des Unvollenden, des Zweideutigen, des Dialektischen, und der innerweltliche Griff nach dem Heil und nach der Vollendung inn der Weltgeschichte als solcher selbst bliebe ein Stück Geschichte, das zu ihrem unheilen, gottlosen und vergeblechen gehören würde und – selbst sich in andere Geschichte aufhöbe, die nach ihr käme.* RAHNER, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschichte,* in *Schriften zu Theologie V,* pág. 115.

abertura transcendental, pergunta ontológica nas condições de existência. Este estar oculto também não tem o sentido de ruptura, como se fosse inacessível, mas se traduz na *autocomnicação* de Deus, como já tem sido colocado. É o horizonte transcendental, que é o horizonte atemático (*unthematischer Horizont*), em busca de compreensão.[878] A história da salvação é, portanto diferente da história profana, por não ser perceptível, [879] é coexistente, pois situa-se também no horizonte, só que transcendental,[880] e é distinta, por ter o seu conteúdo próprio como revelação.[881]

Então, quando se pensa no cristianismo em diálogo com outras religiões, o que evidentemente também se aplica às demais cristãs, o Ocidente não pode compreender-se como único portador da história universal.[882] Isso quer dizer que, cada religião existente no mundo, também se dá como pergunta, o que dá igualdade de condições a todos os seres humanos.[883] O que está como fundamento é a *autocomunicação* (*Selbsmitteilung*) e *auto-revelação* (*Selbstooffenbarung*) de Deus ao ser humano,[884] que se dá exclusivamente por intermédio de Deus em sua graça.[885] Rahner demonstra que há uma aparente contradição: por um lado o cristianismo se apresenta como uma necessidade universal,[886] por outro ele não pode desenvolver uma teologia de exclusão, mas de inclusão, quando de alguma forma todos devem ser agregados.[887]

Além disso, as religiões não cristãs não possuem apenas uma concepção naturalista de Deus, mas de alguma forma pela sua graça, pode-se conceber que essa sobrenaturalidade se

---

[877] RAHNER, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschichte,*in *Schriften zu Theologie V,* pág. 117.
[878] *Ibid*., pág. 122.
[879] *Ibid*., pág. 119.
[880] *Ibid*., pág. 122.
[881] *Ibid*., pág. 125..
[882] RAHNER, Karl: *Das Christentum und die nichtcrhristlichen Religionen,* in *Schriften zu Theologie V,* pp. 137/8.
[883] *...Jede religion, die in der Welt existiert, ist, wie alle kulturellen Möglichkeiten und Wirklichkeiten anderer Menschen, eine Frage und eine angebotene Möglichkeit für jeden Menschen.* RAHNER, Karl: *Das Christentum und die nichtcrhristlichen Religionen,* in *Schriften zu Theologie V*, pág. 138.
[884] RAHNER, Karl: *Ibid*., pág. 138.
[885] RAHNER, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschichte,*in *Schriften zu Theologie V,* pág. 130.
[886] RAHNER, Karl: *Das Christentum und die nichtcrhristlichen Religionen,* in *Schriften zu Theologie V,* pág. 139.
[887] *...Irgendwie müssen alle Menschen Glieder der Kirche sein können...* RAHNER, Karl: *Die Anonymen Crhisten,* in *Schriften zu Theologie VI,* pág. 546

manifesta a todos os seres humanos.[888] Ou seja, Cristo está presente em muitas culturas e épocas, da forma mais ampla possível.[889] A religião institucional tem o seu lugar, como aquela que num tempo determinado. Este "lugar" é demonstrado pela necessidade histórica do Cristo. Também diz respeito a lugares determinados, que tiveram acesso à mensagem Cristã. Por conta da historicidade de Cristo, e também pela condição de acesso a essa mensagem a religião institucional acabou por ser a guardiã do dogma, na condição de elaborar os enunciados dogmáticos, estabelecendo a reflexão em relação a Deus.[890] Contudo, isso também limita a Igreja à sua própria história e lugar.

Não poderia ser diferente. Rahner, ao conceber a essência na unidade e profundidade do mistério, ao qual o ser humano pergunta sem conteúdo, não poderia de forma alguma vincular o acesso exclusivamente à igreja histórica, justamente por ser temporal. A igreja elabora as questões sobre Deus e os temas tradicionais da teologia de forma conceitual, e não pode submeter o inconceito, *pré-apreensão* e *autocomunicação* de Deus, às fórmulas confessionais. A graça de Deus pode ser objeto de estudo da escola, [891] mas esta não pode impedir que aquela também aconteça sobre os que têm outra religião.[892]

É desse modo que Rahner concebe ao que denomina de "cristão anônimo". Sua preocupação não é apenas semântica. A expressão "cristão anônimo" diz daquele que tem experimentado a graça de Deus, dando-se conta de sua abertura infinita, como ser humano, no horizonte das realizações espirituais.[893] Isso também quer dizer que, diante do pluralismo e da não presença universal da comunidade cristã, o não-cristão, pertenceria a uma "cristandade de índole não-cristã".[894] Para Rahner, a expectativa de que a Igreja cumpra a sua missão tornando todos literalmente cristãos, possivelmente jamais se

[888] RAHNER, Karl: *Das Christentum und die nichtcrhristlichen Religionen,* in *Schriften zu Theologie V,* pág. 143.
[889] *Ibid*., pp. 144/5.
[890] *Ibid*., pág. 148.
[891] RAHNER, Karl: *Missão e Graça – pastoral em pleno século XX,* pág. 54.
[892] RAHNER, Karl: *Das Christentum und die nichtcrhristlichen Religionen,* in *Schriften zu Theologie V,* pág. 147.
[893] RAHNER, Karl: *Das Christentum und die nichtcrhristlichen Religionen,* in *Schriften zu Theologie V,* pp. 154/5.
[894] *Ibid*., pág. 156.

cumprirá.[895] A igreja, considerada no seu sentido singular, é formada pelos que têm consciência do que são, e podem assim confessar de forma explícita.[896] Para Franz Weber, em Rahner, devemos encontrar o sentido de que a igreja *é* missão, e não tem uma missão, cuja finalidade é a abertura missionária universal.[897]

É claro que, à elaboração universal de uma teologia ontológico-salvífica pelo viés da *antropologia-transcendental* não se permite exclusão, pois seria o mesmo que tentar afirmar uma ontologia para um determinado grupo, chamados de cristãos, e outros não-cristãos. Isto é, a condição da essência, que pelo próprio sentido, é universalizante, e precisa ser inclusiva. Sem dúvida, esta inclusão causa dois problemas imediatos: a aparente inclusão se mostra como exclusão, porque torna a todos, indistintamente, cristãos; por outro lado sugere uma anulação da missão da igreja, que se vê diante de um discurso que já aconteceu aos que deveria ser endereçado.

A primeira afirmação é uma incompreensão do método de Rahner, pois toma o sentido de "cristão" de forma literal. Todo o método de Rahner aponta para o caráter essencial que subsume a existência. Sua forma de universalização ao ser humano, é a possibilidade da essência se dar como possibilidade da pergunta por ela mesma nas condições ontológicas e existenciais do ser humano, que se abre como pergunta. Só que, em Rahner, ontologia e antropologia se confundem, já que o modo de ser do ser não pode se dar de outro modo senão pela pessoa. Nisto, os termos de excesso como *mistério absoluto* ou *Deus* não têm necessariamente um caráter cristão, pois caso contrário estariam subordinados à confissão e interpretação categorial, quando se tenta explicar o próprio *mistério absoluto.* Em outras palavras, "cristão" é um termo do universo semântico do autor, para se referir ao desdobramento de Jesus, o Cristo, como histórico, naquele em que Deus objetivamente se manifesta no seu mais elevado grau de *autocomunicação.* O que deve ser tomado como referência, e isso diz respeito ao método, seria compreender a filosofia da existência que Rahner procurou elaborar para o seu próprio sistema, que preserva a essência e a

---

[895] *Das Christentum und die nichtcrhristlichen Religionen,* in *Schriften zu Theologie V*, p. 157.
[896] *Ibid*., pág. 157.
[897] WEBER, Franz: *Karl Rahner - teologia em abertura missionário-eclesial universal,* in Teocomunicação 34, pp 533-552.

possibilidade de sua "compreensão", pela metafísica do conhecimento, e que se manifesta como pergunta. Nesse sistema não há confessionalidade. O *mistério absoluto* é a unidade da essência pela qual se pergunta, e o ser humano é um ser em deslocamento. Não depende primeiramente do *mistério absoluto* ser Deus, nem do ser humano ser cristão. O desdobramento do método inclusivo de Rahner, segundo Sinner, foi o pluralismo de Raimon Panikkar, em sua reflexão do "cristo desconhecido" presente no hinduísmo, por exemplo.[898]

A segunda afirmação é motivada basicamente pela idéia de uma certa hegemonia da igreja, no que tange à dimensão reveladora da teologia cristã, e também por uma questão semântica do que seja a expressão "cristão anônimo". Uma exegese, ainda que superficial, poderá apontar que "cristão" seria uma redução extremada. Primeiramente, tal hegemonia da Igreja no mundo, é apontado por Rahner como relativo. Observado pelo não-católico, pode parecer um conceito insuficiente, se for considerado pela perspectiva da hierarquia da Igreja, como constitutiva de sua teologia, trata-se sem dúvida de um avanço substancial no diálogo com outras religiões.

Essa relatividade da hegemonia cristão católico é mencionada claramente por Rahner em *Missão e Graça,* cujo objeto principal é estudar a missão da igreja diante de uma graça incriada. A graça, tem um caráter divinizador, que extrapola as possibilidades da Igreja como instituição.[899] Contudo, a unidade promovida pela graça, entre criação e redenção, estado existencial do ser humano e sua pergunta pelo *mistério absoluto,* é "periclitante". Ao cristão não cabe afastar-se do mundo, por conta disso, nem ter a esperança de que o mundo será totalmente envolvido e submetido, à hegemonia do cristão. [900] O que resta assim ao cristão é o esforço missionário para restabelecer essa unidade, sabendo de antemão que isso jamais se dará por completo.[901] A unidade está oculta, por ser objeto de fé, por se dar paralelamente mas realizada no mundo, se confunde com ele, e necessita passar

[898] SINNER, Rudolf von: *Diálogo inter-religioso dos "Cristãos Anônimos" às teologias das religiões,* in Teocomunicação, pp. 557, 563.
[899] RAHNER, Karl: *Missão e Graça – pastoral em pleno século XX,* pág. 52.
[900] RAHNER, Karl: *Missão e Graça – pastoral em pleno século XX,* pág. 71.
[901] *Ibid*., pág. 72.

constantemente pela cruz, já que o mundo não se cura.[902] Rahner chega a considerar insensata (*töricht*) a afirmação de que o conceito de "cristão anônimo" inibe ou torna irrelevante a missão Igreja.[903]

c) A "Correlação" e o universalismo da Igreja Latente

Na *correlação*, a "igreja" que extrapola o sentido mais objetivo, comunitário, expresso no agrupamento de pessoas que de forma explícita têm em Jesus Cristo como o *Novo Ser*, é chamada por Tillich de "latente". Difere daquela, a qual Tillich chama de "manifesta".[904] Devem ser consideradas como estágios da *Comunidade Espiritual,*[905] termo que Tillich prefere ao caráter, de certo modo restritivo que o termo igreja poderia sugerir.

A *Comunidade Espiritual* não é um grupo ao lado de outros grupos, porque é a expressão da *preocupação última,*[906] da *vida sem ambigüidade,*[907] portanto constitui-se na pergunta pelo *ser-em-si*. Tem uma natureza ontológica,[908] e como tal não pode ser menos que o universal. Qualquer coisa diferente disso, fatalmente se constituiria numa negação da *correlação,* pois esta seria aplicada em alguns casos, noutros não, perderia a sua profundidade.

Contudo, a *Comunidade Espiritual* é fragmentária, pois aparece nas condições de finitude, mas supera o estado de alienação e ambigüidade,[909] elementos desta finitude. Para Tillich, a *Comunidade Espiritual* pode ser compreendida mediante cinco elementos, a partir da análise do pentecostes, e quatro marcas, que podem ser assim sintetizadas: 1. Elementos: a) caráter extático - é extática, como estrutura, mas unida à fé e amor; b) é expressão da criação de uma nova fé, pelo portador da salvação, o *Novo Ser*; c) se expressa numa

[902] RAHNER, Karl: *Missão e Graça – pastoral em pleno século XX,* pág. 73.
[903] RAHNER, Karl: *Die Anonymen Christen,* in *Schriften zu Theologie VI,* pág. 552.
[904] TILLICH, Paul: *Systematic Theology III,* pág. 163
[905] *Ibid*., pág. 162.
[906] *Ibid*., pág. 173.
[907] *Ibid*., pág. 159.
[908] *Ibid*., pág. 173.
[909] *The Spiritual Community is na unambiguos, though fragmentary, creation of divine Spirit. In this context, "fragmentary" means appearing under the conditions of finitude but conquering both estrangement and ambiguity*. TILLICH, Paul: *Systematic Theology III,* pág. 159.

mutualidade de amor, na vivência comunitária; d) é criada como unidade, por força de superação das diferenças étnicas, em resposta à desintegração do símbolo de Babel; e) que com isso estabelece o caráter de universalidade, de inclusão, mediante a proclamação da irrupção do novo tempo, pelo *Novo Ser*, que inclui a humanidade como um todo;[910] 2. Marcas: é "comunidade de fé" – tensão entre a fé individual e seu excesso que transcende as crenças e a individualidade, na superação fragmentária do abismo como antecipação da vida sem ambigüidade; b) é comunidade de amor – tensão entre as expressões do amor, pela individualidade, e a união com o transcendente, pelo *ágape*; c) é uma comunidade que suporta as tensões, sem ruptura, desse modo é fragmentária, pelas condições de tempo e espaço, e por conta disso é antecipatória do que é sem ambigüidade, isto é, suporta a diversidade e qualidades de amor e de fé; d) é uma comunidade santa, porque participa da santidade divina, pela sua universalidade.[911]

Tillich entende que a fé, na *ambigüidade* da religião, é destrutiva e trágica e é resistida pelo Espírito divino, ou pela unidade da *Comunidade Espiritual.* A tensão, o trágico, o que destrói, ou ainda o que se manifesta como demônico, o que singulariza a totalidade, em outras palavras, a ruptura, não estão presentes na *Comunidade Espiritual,*[912] que é unidade e universalidade. Do mesmo modo o amor, diante do modo de ser individual, já que é uma livre expressão do ser humano em sociedade, que não pode formar uma comunidade com base numa *heteronomia* de amor, encontra a superação desta condição pelo *ágape* que universaliza e se contrapõe ao individual.[913] A mesma condição trágica e ruptura, pode ser compreendida quando as igrejas se constituem como "comunidades santas", por conta de suas doutrinas, ritos, devoção ou ética, cujas expressões são ambíguas. A santidade das igrejas se deve ao seu fundamento, ao *Novo Ser*.[914] Estes, na verdade, se constituem em exemplos da ameaça de ruptura, e ao mesmo tempo a sua superação, para que a *igreja*

[910] TILLICH, Paul: *Systematic Theology II*, pp. 160-162.
[911] *Ibid.*, pp. 165-167.
[912] *Ibid.*, pág. 185.
[913] *Ibid.*, pág. 190.
[914] *Ibid.*, pág. 178.

latente possa ser compreendida como parte de uma unidade, cujo rompimento não pode se constituir nem mesmo sob a perspectiva do tempo, na emergência do *Novo Ser*.[915]

Desse modo Tillich distingue a igreja, no sentido próprio, como a comunidade que afirma que Jesus é o Cristo, [916] contudo o princípio protestante, profético, tem por natureza a superação das ambigüidades da religião, protestando contra ao que se eleva desta concepção trágica como resposta, e perguntando pela vida sem ambigüidade. Conquanto também seja necessária a "substância católica", corporificação concreta da presença espiritual, é o princípio protestante que impede a corporificação da ameaça demônica.[917]

A *correlação* em Tillich, perguntas existenciais e respostas teológicas, mostra-se no conceito de igreja, como *Comunidade Espiritual,* na tentativa de superação das condições existenciais e ameaçadoras do que é singular, e ameaça ocupar o lugar do que é sem ambigüidade, por elevação. A *Comunidade Espiritual* é "onde" a vida não tem ambigüidade, é a resposta da *preocupação última,* demonstrada pela "comunidade" regida pela *Presença Espiritual,* como comunidade do *Novo Ser*. Por conseguinte, não pode ser menor que uma inclusão, pois se faz presente onde quer que se pergunte pela vida sem ambigüidade. Quando se compreende o *Novo Ser* como Jesus Cristo, a comunidade recebe o nome de igreja, quando tem outro fundamento, chama-se sinagogas, congregações, grupos de mistério, e assim por diante.[918]

Tendo em vista a sua concepção específica de filosofia da existência, esta não pode se dar "isoladamente", porque de certo modo acabaria se "projetando" e resolvendo a ambigüidade por anulação, ou negação. A *Comunidade Espiritual* é a essência, resistida pela existência. Por um lado nega a primazia da existência, ou da autonomia, e pelo outro

---

[915] *It is the Spiritual Community that is latent before an encounter with the central revelation and manifest after such an encounter. This "before" and "after" has double meaning. It points to the world-historical event, the 'basic kairos," which has established the centre of history once for all, and it refers to the continally recurring and derivative kairoi in which a religious cultural group has an existential encounter with the central event.* TILLICH, Paul: *Systematic Theology III,* pág. 163.
[916] *Ibid*., pág. 186.
[917] *Ibid*., pág. 260.
[918] *If they are consciously based on the appearance of the New Being in Jesus as the Christ, these groups are called churches. If they have other foundations, they are called synagogues, temple congregations, mystery groups, monastic groups, cult groups, movements.* TILLICH, Paul: *Systematic Theology III,* pág. 173.

nega a concepção de que a essência se "impõe" à existência, como *heteronomia*. Por essa razão a *Comunidade Espiritual* tem o seu caráter ontológico, "teônomo", comunidade do *Novo Ser*, criada pela *Presença Espiritual.*[919]

d) A universalidade e os métodos teológicos

Parece claro que tanto a *correlação*, quanto a *antropologia-transcendental* não podem ser menos que o universal, sob pena da condição existencial se dar como limitada, e com isso incidir num absurdo que seria menor que a igualdade.

Os temas constroem sistemas ontológicos que, ao mesmo tempo expressam a natureza de métodos teológicos derivados de uma confissão católica e protestante, só que pelo viés da negação. Isto é, enquanto em Rahner a unidade é ameaçadora à liberdade, o seu método principia com o singular, com a pessoa que existe, embora ainda numa condição ontológica exija o "outro" como coletivo mínimo, este se constitui como possibilidade do ser humano se tornar mais "denso", e o que há é o retorno à singularidade de forma inevitável. Nesse caso, a singularidade do ser na ontologia e a direção e sentido numa "horizontalidade", como expressão de grau – ser mais "denso", deslocamento transcendental na direção da abertura, etc – eclode também numa possibilidade universal que desponta com o ser humano, ou noutras palavras "cristão-anônimo". Isso o aproxima, substancialmente, ao que poderia ser chamado de secularismo protestante, começa com a individualidade do ser e termina com uma universalidade singular, na qual o coletivo é uma expressão derivada. Esse seria o viés da negação.

Do mesmo modo, Tillich não teria os mesmos problemas universalizadores de uma teologia metafísica, fundamentada na unidade. Ao invés de radicalizar a unidade, sua resposta ao método é justamente a construção de uma teologia que evoca a condição comunitária. É evidente que essa singularidade se dá desde a ruptura do ser com o não-ser, mas ao permanecer na ruptura o seu sistema se daria por uma aprofundamento da falta de sentido,

---

[919] *The Spiritual Community is unambiguous; it is New Being, created by the Spiritual Presence*. TILLICH, Paul: *Systematic Theology III*, pág. 159.

pois da possibilidade tão singular do ser, ameaçado pelo não-ser, a solução ontológica só pode se constituir numa expressão final que se apresenta como comunidade. A ruptura e a tensão, natural do sistema, num dado momento precisa ser resolvida. Mesmo que essa solução não se apresente como um conceitual reformulado, pois isso o faria não ir além de Hegel, de algum modo o secularismo, angústia ou a tragédia existencial, típica do discurso protestante, vai necessitar encontrar o outro e com ele constituir uma universalidade com base numa dimensão coletiva. Daí a expressão utilizada por Tillich, *Comunidade*, não se dá por acaso, e atribuir a esta comunidade um sentido de não-ambigüidade, o que sustenta o conceito, na verdade, é a superação da secularização e ruptura e nesse caso o método, *correlação*, torna-se a expressão desta busca sem fim.

O resultado de Rahner, com vistas ao *mistério absoluto*, é uma espécie de "singularização" do divino, uma individualização em profundidade como projeção desta *antropologia* que se desloca num sentido e penetra, também singularmente no que há de mais profundo e singular. Trata-se de uma racionalidade radical do ser que, embora o predicado esteja contido no sujeito, este pode perguntar pelo significado devido à sua profundidade, e não pelo fato de se dar como alienado. O *mistério absoluto* não pode ser alcançado, apesar de toda unidade possível de um sistema que já se dá nessa condição por antecipação. O que Rahner está estabelecendo é que o horizonte da unidade está além da possibilidade da elaboração da própria metafísica.

O mesmo não se dá com o sistema de Tillich, pois o ser alienado, necessita de alguma forma ser contido. Seguindo ainda os passos de Kant, é como se o predicado estivesse radicalmente separado do ser. Nisto o *ser-em-si* não é limite do que deve ser "conhecido" por uma razão, por mais metafísica que possa ser, mas é a expressão do horizonte último, e sua principal condição é o de se constituir numa unidade que não pode ser alcançada, até porque o *ser-em-si* não pode ser compreendido, necessita ser colocado para além das possibilidades. Em outras palavras, o que Tillich estava fixando é o limite da ruptura, que só se "resolve", sem resolver, na *preocupação última*.

É por essa razão que, nos dois sistemas, a razão categorial (Rahner), ou técnica e subjetiva (Tillich), não podem eclodir num discurso universalista, em razão de sua limitação. A razão categorial, não é pautada pela dialética, mas diz respeito ao grau de "profundidade" de conhecimento do *mistério absoluto* que só pode ser "conhecido" existencialmente. Por outro lado, a razão técnica e subjetiva, é concebida por um sistema dialético, singular, que é a *correlação,* o método antecipado no qual os paradoxos não têm solução e que, simbolizados, podem superar a condição trágica da existência e assumir a impossibilidade da unidade. Nesse caso, só é possível conceber ir além do que se manifesta existencialmente, como expressão coletiva, portanto cultura; uma certa superação do estado de alienação do secularismo protestante, e precisa de manifestar necessariamente no coletivo, sob pena de não ter sentido.

Então, a temática de aproximação universalista, em decorrência da impossibilidade de acesso ao conteúdo da pergunta ontológica, *Ser-em-si* e *mistério absoluto,* a aproximação entre uma teologia e outra, não podem ser tomados como advindos de um mesmo sentido de paradoxo. Mesmo no caso de Tillich em que este paradoxo poderia se considerado como minorado na concepção do *logos* que se fez carne, quando a unidade é concebida como anterioridade.[920] Pode-se dizer, de certo modo, que está presente no discurso de Tillich um universalismo por via negativa, pois nenhum sistema pode conter ou limitar a dimensão totalizante da *preocupação última,* pois isso seria demônico. Na verdade, contrário a isso, Tillich é categórico ao afirmar que a unidade entre o finito e o infinito seria um dos princípios fundamentais de sua doutrina da experiência religiosa.[921] Já em Rahner, o paradoxo assume um caráter de "desnível" entre a existência e o *mistério absoluto*, que se conquista por uma via positiva, o ser humano se deslocando existencialmente em transcendência. No primeiro caso, a presença nítida da ruptura protestante entre a essência e a existência, e noutro novamente a unidade absoluta: essência e existência não estão em rompimento.

---

[920] GEFFRÉ, Claude: *Paul Tillich and the future of Interreligious Ecumenism,* in *Paul Tillich: a new Catholic Assessment*, pág. 276.

[921] *The unity of infinite and the finite has become one of the fundamental principles of my doctrine of religious experience.* TILLICH, Paul: *Philosophical Background of my Theology,* in *Main Works/Hauptwerke 1*, pág. 414.

Conclusão Preliminar

Os métodos teológicos, *antropologia transcendental* e *correlação* se constituem na tentativa de recuperação do que é essencial na ontologia, e que teria ficado subordinado à existência na analítica existencial. Basicamente o debate se dá por conta da possibilidade da existência dialogar com a essência, e as formas de manifestação histórica desta essencialidade como manifestação da condição existencial humana. Isto é, concepção de um momento histórico quando o ser humano, ou na tentativa de suprimir um abismo (Tillich), ou na tentativa de chegar a um ápice da pergunta ontológica (Rahner), concebeu ou o *Novo Ser*, ou o "Cristo". Desta resposta, ou como superação da condição desintegradora (Tillich), ou como o assumir uma presença já dada desde sempre da essencialidade (Rahner), o ser humano se organiza em "comunidades" universais que tentam expressar de uma forma mais "objetiva", embora nem sempre consciente, a expectativa do que virá, mas que já está presente, em *preocupação-última*, pela vida sem ambigüidade (Tillich), ou do que se tenta "conhecer", embora se conheça não-conhecendo, o *mistério absoluto* (Rahner)

Independentemente dos nomes imputados, que sem dúvida são construções sociais, o que se discute nos métodos é a relação entre a essência e existência, e como a existência, limitada pelas condições de isolamento, pode se referir à essência como *logos* do ser, portando, ontologia.

É nesse sentido que os métodos, *antropologia-transcendental* e *correlação* se apresentam como ontologia. Nem mesmo a analítica existencial pôde deixar de considerar a pergunta pelo ser, pois sem pergunta o ser não tem abertura. O que Tillich e Rahner discutem é um lugar para o "conteúdo" do que se pergunta e encontram uma racionalidade ontológica, que permite a pergunta incondicional pela essência, tenha sido dada antes (Rahner), seja como pelo paradoxo entre essência e existência (Tillich). Radicalmente, até às raízes, apesar de toda antropologia, a natureza do pensamento de Rahner é, definitivamente católica, e a de Tillich, apesar de toda unidade pretendida é, por sua vez também definitivamente protestante. Nos dois casos, há uma elaboração bastante clara de uma filosofia da

existência, a partir da qual a pergunta ontológica se torna possível, só que é o ser humano que se encontra em condições de existência, e não pura e simplesmente a própria existência.

Conclusão

Karl Rahner e Paul Tillich desenvolveram os seus métodos teológicos a partir da existência. Mais precisamente de uma filosofia da existência, que manteve a essência como objeto da pergunta da existência. Isso já indica que, no mínimo, a filosofia da existência a partir da qual desenvolveram os seus métodos, se não pode ser compreendida como uma concepção inovadora na ontologia, pelo menos representa uma forma singular de concebê-la.

Heidegger, como vimos, não encontrou outra forma de conceber o ser, pois entendeu que, ao conceituá-lo, o transformaria em ente. Se fizesse isso, todo o debate metafísico seria retomado e recolocaria a condição da epistemologia, e o resultado não seria um debate sobre o ser, mas migraria para o conceito do que seria ente. Para analisar o ser, este deveria ser compreendido como abertura e sentido. Torná-lo ente seria anular a possibilidade da abertura.

Tillich e Rahner se propõem a desenvolver a ontologia, não exclusivamente como existência. Nas condições de existência se dá a pergunta ontológica, sem dúvida. Só que a pergunta ontológica, do ser, não se limita à busca de sentido limitado pelo tempo e nem se restringe à própria existência, mas busca de sentido do ser mesmo. Tanto Tillich, como Rahner, concordam que a racionalidade conceitual não permite ao ser o abrir-se, pois o enclausuram como ente. Isso quer dizer que nos dois casos, os métodos acompanham a analítica existencial de Martin Heidegger, em *Sein und Zeit,* em pelo menos quatro aspectos fundamentais: a análise do ser, o sentido do ser, a condição não entitativa do ser, e a pergunta ontológica nas condições de existência. Diferem substancialmente quando a pergunta ontológica, o *logos* do *ontos,* abandona o *ontos* e se volta para a compreensão de sua estrutura. Com outras palavras, Tillich e Rahner propõem uma epistemologia ontológica, concebida a partir da existência, pois é nessa condição que se dá a pergunta ontológica. A pergunta se há um “antes” ou um “depois”, se a forma de “conteúdo” para a

compreensão se dá antes da existência, numa essência, ou não, se traduz numa questão fundamental. Embora o "antes" e o "depois" sejam extremamente complicados quando se estuda a ontologia, pois tudo se dá no "instante" da existência. Parece que em Rahner este "antes" poderia estar mais presente, que em Tillich, o que pode ser apontado como a influência das tradições confessionais em cada caso. O debate não se daria sobre a essência, propriamente dita, mas "quando" esta acontece.

De forma sintética, as contribuições de Heidegger nos referidos métodos teológicos, poderiam ser assim compreendidas: a analítica existencial ofereceu instrumentos, pela via negativa, para se desenvolver uma teologia a ser elaborada a partir do ser, como existência, para o ser mesmo, como essência. Se isso fosse possível, a epistemologia fundamentada no conceitual, que perpassa a metafísica, o racionalismo kantiano, as ciências naturais, e a psicologia profunda, por exemplo, dariam possibilidade elaboração de uma teologia com um núcleo central próprio de um discurso que não pode ser racionalizado, no sentido estrito do termo. A ontologia não conseguia responder adequadamente a estas áreas de conhecimento, por mostrar-se frágil na impossibilidade de análise de seu objeto, que é o ser metafísico – expressão pouco adequada, mas para diferenciar de forma didática do existencial. A ontologia precisava, de algum modo, superar os limites epistemológicos. Precisava avançar, fundamentando-se na superação da condição entitativa do ser. Uma teologia existencial exigiria mais que uma hermenêutica de aplicação da analítica existencial, como acabou por fazer Bultmann.[922] Essa atualização, não seria suficiente. Os sistemas deveriam contemplar uma análise própria da ontologia, para redescobrir o "lugar" do ser num discurso existencial, que pudesse se traduzir numa superação da própria existência. A existência limitada pelo sentido, deslocada no tempo, deveria voltar-se para o sentido da própria pergunta que era a busca do ser e da essência que está para além das condições de existência. Desse modo, limitar a pergunta ontológica, a qualquer tema que não seja o *ontos, logos* do que se pergunta, é perder o sentido do ser, o que implica na busca da *essência,* o ser mesmo.

[922] BULTMANN, Rudolf: *Jesus Cristo e Mitologia*, pp. 37- 47.

Assim, na profundidade da existência, tanto Rahner quanto Tillich, propuseram uma epistemologia não-conceitual, a partir de uma leitura não-categorial que permitisse ao ser uma condição de in-conceito, concebendo o ser como um não colocado ao lado de outros, mas sem permitir que o próprio ser perdesse um certo "conteúdo" próprio, que é o não ter conteúdo, e num limite que foge à possibilidade de compreensão, seja pelo excesso de profundidade do próprio ser (Rahner), seja como não-objeto de *preocupação última.* No primeiro caso, *mistério absoluto,* no segundo caso, *ser-em-si.* Tanto um, como outro, não podem ser alcançados, mas têm sentidos diferentes. No caso de Rahner, diz-se "profundidade", não como excluindo que tal profundidade esteja ausente em Tillich, mas trata-se do sentido último de busca, numa metáfora linear de abertura do ser, que impulsionado pela transcendência, "atinge", não-atingindo, o limite da possibilidade epistemológica, na fuga de sentido e se resolve no *mistério.* A pergunta pelo *mistério absoluto* se dá nas condições de existência, a partir de uma busca de ser para ser, como pergunta ontológica na "anterioridade" cognitiva. Anterioridade não é forma adequada para se dizer da *pré-apreensão,* pois tudo se dá como condição da existência, mas tem a conotação própria de ser do ser. Isto é, o ser como *"donde"* suscita não cognitivamente a pergunta pelo ser, como *"aonde",* e com isso há o deslocamento transcendental. O ser humano *é* pergunta, um deslocando, um transcendente, um procurando por ter sido "encontrado" em *autocomunicação.* É nesse sentido que Rahner preserva a metafísica, pois é a unidade pela qual se pergunta, e onde está a "resposta", que já se deu anteriormente, mas é inconceitual. Contudo, a ameaça de monismo, pelo fato da unidade ser "início" e "fim", mesmo considerando que há um deslocamento como *antropologia-transcendental,* encontra uma certa ruptura na abertura do ser no encontro com o seu outro. Isto é, o ser só se dá como ser, quando se depara com o seu limite, o "não-ser", e vincula o "não-ser" pela força do *ser-para-consigo.* Em um dado momento, o ser não pode conceber-se como um estando só, um recrudescido monolítico. A *antropologia-transcendental,* como proposta de deslocamento, tende a dar a idéia de que o ser se isola na "verticalidade", rumo ao *mistério absoluto.* O ser humano seria assim unidade ontológica sem rompimento, ensimesmado, e a abertura do ser seria praticamente negada. Para haver abertura, é necessário o rompimento, que pela tradição católica de Rahner, não pode significar abismo. Isso quer dizer que o conceito de alteridade, conquanto seja um "englobamento" com o outro, numa unidade já

dada como busca, representa também um colocado ao lado de, como se não fosse incluído. O que o ser humano encontra, sob a dimensão da pergunta ontológica é um "outro". É possível, desse modo, conceber uma conotação "protestante" no pensamento de Rahner. Num dado momento tem que haver algum rompimento que explique a abertura do ser.

Em Tillich, o postulado é o mesmo, o ser pergunta, só que essa pergunta já tem como conteúdo o in-conceito da *preocupação última.* Enquanto que em Rahner, há uma certa "substância" do *mistério absoluto,* em Tillich a existência assume a condição trágica da pergunta que preocupa o ser humano, em ultimacidade. Nesse caso, não há um ser antecedente que se "apresente" para que possa ser perguntado. O ser humano na condição de secularizado, ou mais precisamente diante do estar ameaçado pelas condições desintegradoras da existência, é concebido como um limite solitário de abandono ontológico, e portanto pergunta pelo que está além da existência que o ameaça, pergunta pela superação, tem a sua *preocupação* voltada para o que está na condição *última*. A pergunta não tem uma natureza psicológica, como se fosse possível um descobrimento de sua profundidade, e também não tem como resposta alguma coisa para a qual se possa afirmar em categorias de pensamento, tornando a resposta do que se pergunta um algo. É ontológica, é pergunta do ser, que encontra a resposta no que supera a condição humana em razão e sentido, caso contrário não seria *preocupação última.* Este é o limite protestante de Tillich: a crise do estar em jogo a desintegração do ser, nas condições de existência.

Entretanto, o estado do ser abandonado é, de certo modo, relativo no método de Tillich. Se o abandono do ser, nas condições de existência, fosse radical, o ser humano estaria impossibilitado até mesmo de conceber a pergunta. É desse modo que Tillich entende a *correlação,* e neste sentido tem uma certa unidade metafísica como possibilidade: a dinâmica do movimento tem que partir do ser mesmo, pois não há uma impulsão anterior. Não pode também ser uma dinâmica dialética, pois a condição trágica do ser não teria ontologicamente algo "ao lado" para "criar" a dimensão mínima do movimento, sua antítese. O ser está só, sem impulsão, sem um "ao lado de". A dinâmica tem que partir de dentro, do próprio ser ameaçado. Nisto está a sua *coragem de ser,* o enfrentamento do seu "não" que lhe faz parte. Não sendo uma dialética de um algo rompido completamente, e

não sendo algo impulsionado para o movimento, mas uma dinâmica de um "estar-com", incluído mas não sendo, a isso Tillich chama de *correlação.* A *correlação* permite a superação da ameaça do não-ser ao ser, é uma separação em relação, pois "pertencem" ao mesmo "espaço" e situação, o ser dado nas condições de existência. A metáfora, possivelmente o ponto de partida ontológico em Tillich, alguma coisa como o limite do ser humano, quando o ser "abraça" o não ser, tem a conotação de um algo dado que se constitui num todo, separado, não-separado, para que se possa constituir como pergunta e resposta. Assim como Rahner não consegue eliminar uma dimensão em rompimento para explicar o não ensimesmamento metafísico do ser, que o tornaria ente, do mesmo modo, de forma contrária, Tillich não consegue eliminar na "raiz" do próprio método, uma unidade necessária, sem a qual a própria *correlação* não seria possível. A discussão passa a ser apenas a partir do "lugar" onde a unidade se dá no universo da teologia existencial protestante, ou do "lugar" da ruptura no universo da teologia existencial católica. Os métodos dependem da contradição de seus próprios sistemas.

A pergunta que necessariamente deverá ser feita é se o discurso do não-conteúdo da racionalidade ontológica, em ambos os casos, seria suficiente para validar o conhecimento sobre Deus, independente de qualquer sentido que se dê a este termo. A resposta tem tanto de sim, quanto de não. O sim fica por conta de uma possibilidade nominal. Afinal de contas, de um modo ou de outro, algo precisa ser dito sobre algo, e mesmo considerando não ter o algo algum conteúdo, expressar a ausência é o mesmo que nomear. Por essa razão, tanto no sistema de Rahner que tenta se afastar da leitura fenomenológica de algum conteúdo, quando constrói a abertura do ser na leitura pela *sensibilidade*, ou do ser diante de um outro ser em alteridade, quanto no sistema de Tillich que tenta compreender a dinâmica de uma racionalidade que "cria", "constitui" e "interpreta", o (não)conteúdo do simbólico, tem que haver de alguma forma alguma coisa, seja nomeado como *mistério absoluto*, seja nomeado como *preocupação última.* Tal tentativa, contudo, não significa que de fato, que o não dizer se traduza pela possibilidade de se ter dito. Disso resulta o não.

O não fica por conta da superação nominalista. Tillich tem razão ao afirmar a nossa impossibilidade de fuga do nominalismo, pois de certo modo somos nominalistas por

nascimento.[923] Contudo, se para ele a ontologia é o fundamento da metafísica, não deve se confundir com ela.[924] O não confundir metafísica com ontologia, é conceber o *ser-em-si* como aquele que se apresenta como engessando o sistema e de forma heterônoma impondo um sentido. A análise de Carvalhaes, na tentativa de compreender a teologia de Paul Tillich e as teologias pós-modernas,[925] não poderia começar com o problema de Deus, sem antes passar pela pergunta ontológica, que se dá nas condições de existência. Conceber primeiramente Deus no sistema de Tillich, é confundir metafísica com ontologia. O problema do ser é fundamento como pergunta, dada nas condições de existência. Pergunta-se pelo que não tem conteúdo, e até mesmo a expressão *Ultimate Concern* quer dizer apenas *preocupação em ultimacidade*, cujo "conteúdo" é a superação das ameaças desintegradoras do ser. Então, nesse caso, não se pode expressar o sagrado. O que se tem é uma relação ontológica, o ser com a sua coragem enfrenta as condições ameaçadoras, ao perguntar pelo ser-em-si. A ausência de conteúdo é reafirmada.

Rahner, se for possível considerar a crítica de Carvalhaes como também afeta ao seu sistema, tem a mesma ausência de conteúdo, exatamente por conta de seu excesso. Rahner teria feito isso, diferente de Tillich: concebeu a ontologia como metafísica, não apenas o seu fundamento. Quando afirma que o ser pergunta pela totalidade, e esta é a totalidade metafísica, o que se tem é que a ontologia e a metafísica significam a mesma coisa. Contudo, tratam-se de uma mesma coisa sem conteúdo. No máximo, o que se tem é um deslocamento do ser em busca desse conteúdo que só se dá como possibilidade, mas que não pode ser alcançado. Também nesse caso, a ausência de conteúdo não significa ausência de algo por completo, mas impossibilidade de se expressar o conteúdo do algo a que se propõe. Quando o ser humano, nas condições da existência encontra conceitos que possam explicar a profundidade do *mistério absoluto*, a questão já se transformou num enunciado da escola, categorial, ou nominalista como preferiria Tillich.

---

[923] *We all are nominalists by birth.* TILLICH, Paul. *Love, Power, and Justice*, pág. 18.
[924] *Idem. Ibibem*, pág. 23.
[925] CARVALHAES, Cláudio. *Uma Crítica das Teologias Pós-Modernas à Teologia Ontológica de Paul Tillich*, in *Correlatio – revista eletrônica*, n. 3, maio 2003.

É desse modo que a crise da religião na pós-modernidade,[926] precisa ser compreendida tanto pelo sim, como pelo não. Pelo sim, pois ao se dizer, já se disse. Pelo não, porque há uma fuga de sentido, se o partir do ser de forma direta como fizeram Tillich e Rahner, ou se no partir da linguagem, como faria Ricoeur. É claro que a "Manifestação e Proclamação" do sagrado, [927] possui formas específicas, que de alguma maneira, o desvela. Contudo, impor aos sistemas de Tillich e de Rahner a ausência de nomeação, é fazer a passagem da ontologia da existência para a linguagem de forma direta, quando os sistemas procuram aproximar ser e ser, daí as dificuldades de expressão, quando se exige algum conteúdo.

Os sistemas, sem dúvida, são bem elaborados. Ao mesmo tempo abrangem a possibilidade de leitura da ontologia, quer seja pelo viés da metafísica assumida por Rahner, quer seja pela condição de ruptura e secularização protestante, assumida por Tillich. Contudo, também assumem a impossibilidade de um conceito e acesso hermenêutico preciso sobre Deus, e isso de maneira bastante clara – ou Deus é *mistério absoluto* ou é *ser-em-si*. Assim seguem Kant, só que naquele caso, o excesso recebeu o nome de idéia.

O assumir a impossibilidade do discurso em Rahner e Tillich, não tem a mesma natureza trágica, pelo menos num primeiro momento como em Kant, só que o resultado acaba por ser o mesmo. Ou Deus é um símbolo do *ser-em-si,* ou é uma palavra que aponta para a profundidade do que não pode ser sondado, o *mistério absoluto*. Só que essa impossibilidade não se torna um problema, mas consiste na dimensão sustentadora da própria teologia. Se por um lado há uma unidade necessária para a qual se dirige a pergunta ontológica (Rahner), ou se há uma condição limite do que está para além da vida sem ambigüidade (Tillich), o mais importante não é o "resultado" objetivamente conquistado. O núcleo central da teologia é o ser humano enquanto pergunta, pois esta se dá potencialmente como busca do *logos* do *teos,* mesmo que isso não possa se traduzir em algo concreto. O ser pergunta, e a relação se dá como não tangenciada pela possibilidade conceitual. Ou seja, é de ser para ser. Isso quer dizer que uma pergunta sobre a possibilidade de um dizer sobre Deus, como um discurso que supera um possível abismo

[926] MARASCHIN, Jaci. *Religião e Pós-Modernidade: a possibilidade da expressão do sagrado.* Apostila de curso, 1º. semestre 2001.
[927] RICOEUR, Paul. *Figuring the Sacred*, pp. 48-67.

conceitual entre o ser humano e Deus, é assumido em ambos os métodos. Desse modo, a pergunta não teria sentido. Tanto sim, pelo viés ontológico não-conceitual, como não, porque essa hermenêutica não pode ser "comprovada". O discurso está na sua própria sustentação, o que o protege, mas também o esgota. Não é possível qualquer certeza a respeito da essência encontrada na pergunta ontológica, senão a essência mesmo. Perguntar se "chegamos" a Deus por meio da pergunta ontológica, não faz sentido nos métodos, pois isso se refere a um conceito que está no âmbito da razão, no caso de Tillich razão objetiva e subjetiva, no caso de Rahner, dimensão categorial. Poderíamos afirmar que, pelos métodos é possível desenvolver uma aproximação à essência, ou de *preocupação-última* ou do *mistério absoluto*, que chamamos de Deus. Tillich teria resolvido isso com Deus sendo o símbolo de Deus, o primeiro é o modo de se dizer e o segundo é a referência do que não pode ser dito. Rahner teria resolvido a questão por meio de uma afirmação categórica: a palavra Deus, existe. Ou seja, sob a o aspecto histórico e cultural é o melhor que podemos ter, apenas isso.

O diálogo interconfessional tem este dilema: se nos dois casos a impossibilidade é assumida, se o partir é de uma ontologia que considera a essência e o modo de existência como pergunta, se há um certo deslocamento, seja do *transcendental*, seja da *preocupação última*, se o resultado é uma condição universal do que se pergunta, ou se, nos dois casos, em um dado momento há uma unidade com uma ruptura, a pergunta que se faz é sobre os parâmetros de sustentação que implique numa teologia católica e outra protestante. Isto é: são de fato, diferentes? É possível sustentar essa possibilidade?

Uma outra pergunta poderia ajudar na compreensão do referido distanciamento. Teria sido Tillich leitor de Rahner? Teria sido Rahner leitor de Tillich? Tillich vê na unidade metafísica a ameaça da heteronomia. Esta ameaça, assumida como um excesso existencial, o ser-lançado, sem qualquer possibilidade de perguntar pela *preocupação-última*, seria a condição dada da autonomia. Se a autonomia se desse como isolamento radical, seria excessivamente protestante, rompido com o que pergunta. O ser se desintegraria. Se impulsionado por algo que o antecede, não seria autonomia, mas heteronomia.

A metafísica, como heteronomia, destruiria as dimensões polares do ser humano, ameaçado em sua condição existencial. Isto é, o dado "antecipadamente", como imposição metafísica, destrói as dimensões ontológicas do ser humano. Não haveria individualização, pois haveria um todo, o ser se perderia. Por conseguinte, não poderia haver participação, pois já haveria um sempre dado que o não individuaria ontologicamente o ser. Não seria possível explicar a dinâmica e a forma, pois o ser não se distinguiria como ser, e não se atualizaria como um algo. Desse modo, não poderia haver liberdade, pois um sempre dado incluído limita o ser ao que não tem movimento para o transcendente, em superação às ameaças desintegradoras. Assim, não teria destino, e não haveria pergunta pela *vida sem ambigüidade.* Ao que parece, a questão central, é a possibilidade da pergunta ontológica que tem que brotar do ser, como um "despertar" mediante as condições ameaçadoras da existência. Contudo, Tillich não se opôs à metafísica como pergunta pelo ser, mas resistiu a que esta pergunta se desse de forma anterior às condições de existência. [928] Há uma impossibilidade de que um "antecedente" pudesse conceber a pergunta nas condições da existência, sem que se desse como heteronomia, o que desintegraria o ser. Tillich não concebeu a possibilidade de uma pergunta que pudesse ser feita pelo ser no interior da metafísica, exatamente como pergunta por ela, como acabou por fazer Rahner. Isto é, em Rahner o que movimenta a sua teologia é a pergunta ontológica. Como pergunta, Rahner também preservou os elementos ontológicos, exatamente porque concebeu a existência não como um dado pontual, estático, pressionado pelas ameaças desintegradoras. A existência em Rahner é abertura e movimento, e a pergunta concebida em *pré-apreensão* é apenas a que permite o perguntar pela unidade. O sentido necessário da pergunta, também está presente em Tillich, uma vez que o ser tem que perguntar pela *preocupação-última*, que de certo modo também é uma unidade. Para Rahner, Tillich tem uma unidade ontologicamente pré determinada, embora não tenha se dado conta disso, senão o ser perguntaria para o quê não pode ser perguntado.

No caso de Rahner, sua suspeita à teologia protestante sempre é mencionada sob o espectro do dualismo, ao contrário de Tillich que vê a heteronomia como monismo. Entretanto, Rahner não concebeu a possibilidade de uma concepção de rompimento que se desse como

[928] TILLICH, Paul: *Systematic Theology I*, pág. 164.

unidade, sem que este rompimento fosse abismal. O abismo, para Rahner, necessariamente criaria uma concepção que em última instância jamais seria conciliadora. O caminhar paralelo, como se a dinâmica pudesse principiar por um não-sendo, certamente para Rahner cria o rompimento do ser consigo e o torna ontologicamente insustentável. Rahner não viu a possibilidade de se ter um "não-ser" incluído no ser. O "não-ser" tem que ter *ser* para ser o seu não. A solução encontrada por Rahner do "não-ser" como limite, aponta para essa linearidade, mas no dizer de Tillich, tanto faz concebê-lo como limite, como sendo um depois, porque é o mesmo que dar ao não-ser a condição ontológica em potencialidade, junto ao ser. Sob a perspectiva de Tillich, Rahner tem um "não-ser" ontológico embutido, embora não tenha se dado conta disso. Noutras palavras, potencialmente a *antropologia-transcendental* também começaria com um rompimento ontológico, não se tratando necessariamente de um deslocamento para o seu "mais denso" encontrado na alteridade.

Sob o aspecto da ontologia, o diálogo interconfessional com base na ontologia, demonstra a fragilidade dos sistemas, que são herméticos e se constroem sobre as bases confessionais. Traduzem primeiramente a superação de seus próprios dramas, uma unidade ameaçada de monismo, e uma dualidade ameaçada pelo rompimento absoluto. A pergunta que ainda precisaria ser respondida é se de fato tal confessionalidade não teria tornado inviável a própria análise ontológica, por estar eivada de uma concepção já tomada como ponto de partida. Tillich afirmaria, com certeza, que isso se daria como um postulado próprio da *teologia da cultura*. Rahner, provavelmente, afirmaria que tudo isso já estaria incluído na unidade pela qual se pergunta. Contudo, a confessionalidade faria os sistemas se voltarem aos seus próprios postulados. Ao que parece, os instrumentos disponíveis nos próprios métodos, são insuficientes para essa empreitada, o que poderia ser feito pela retomada do discurso sobre Deus no atual debate hermenêutico. Só que isso excede ao que se propõe este trabalho. É possível que essa aparente diferença entre uma unidade,[929] ou a solução de uma tensão [930] no discurso hermenêutico, tenha na verdade uma natureza similar à elaboração ontológica, e suas discrepâncias por conta das tradições confessionais. Isto é, quando Croatto pergunta pela estrutura básica do texto que permite uma hermenêutica,

[929] CROATTO, J. Severino: *Hermenêutica Bíblica*, pp. 36-58.
[930] PEREIRA, Miguel Baptista: *Introdução à tradução portuguesa de Metáfora Viva de Paul Ricoeur*, in RICOEUR, Paul: *A Metáfora Viva*, p. XXXVI.

possivelmente estaria diante de uma certa unidade que possa constituir um todo que dê sentido. Essa seria uma hermenêutica própria de sua tradição cristã. Da mesma forma, mas pelo caminho contrário, quando Ricoeur pergunta pelo "é" como possibilidade de ligação, para conceber o ser como compreender, estaria diante de uma ruptura, de sujeito e predicado. Também, uma hermenêutica própria de sua tradição cristã, que tem no símbolo um apontamento de excesso de significado. A pesquisa poderia, também em forma de diálogo, tentar refletir se as hermenêuticas mais recentes, que têm em Heidegger alguma raiz que as fundamenta, não seriam mais dependentes de confissões cristãs do que desejariam, mantendo afinal o debate metafísico como ponto convergente.

Por outro lado, os métodos propõem avanços significativos. Apontam os limites internos dos próprios sistemas, quanto aos seus objetos, e sugerem uma universalidade inclusiva, que sobrepõem as barreiras de qualquer confessionalidade. Se a ontologia se propõe a analisar o seu *logos*, o *ontos*, o resultado exclui, praticamente, qualquer confessionalidade. Para isso o *logos* do *theós*, tem que ser dado como constituindo o *logos* do *ontos*, o que é questionado na atualidade. Essa seria a crise da teologia na pós-modernidade: teologia e ontologia, de certo modo, não significam a mesma coisa.[931] A pergunta é se, de algum modo, não haverá a necessidade de se buscar um algo que esteja na manifestação (Eliade), ou na desconstrução (Derrida), ou no fudamento débil (Vattimo), ou ainda na linguagem (Ricoeur), só para mecionar alguns. Noutras palavras, a condição legitimadora dos métodos, não dependeram de um algo que se pudesse dar como conteúdo, e não estaria implícita a pergunta pelo "é"?

A negação da profundidade do ser no atual debate pós-moderno, pode ter como resposta a impossibilidade do ser, uma ruptura em busca da unidade, ou uma unidade em busca da ruptura, cujo esgotamento poderia ser apontado na (não)solução das teologias existenciais de Tillich e Rahner. Contudo, a pergunta "o que é o ser", continua sem possibilidade de resposta. Ao que parece, ainda não se pode falar em ponto, apenas em vírgulas.

---

[931] PIRES, Frederico Pieper. *A vocação niilista da hermenêutica. Gianni Vattimo e religião.* Tese de doutorado. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2007.

BIBLIOGRAFIA

I – Karl Rahner

1. Artigos de Karl Rahner

RAHNER, Karl. *Algunas Tesis para la Teología del Culto al Corazón de Jesus.* In: *Escritos de Teología III*. Madrid: Taurus, pp. 369-392.

_____. *Antropología Teológica.* In: RAHNER, Karl (Dirigida por e outros). *Sacramentum Mundi – enciclopedia teológica.* Tomo 1. Barcelona: Herder, 1972, pp. 286-296.

_____. *Bermerkungen zum problem des 'Anonymen Christen'.* In: *Schriften zur Theologie X.* Einsiedeln: Benziger Verlag, 1958-1975, pp. 531-546.

_____. *Church, Churches and Religions.* In: *Theological Investigations X*. Trad. David Bourke. New York: The Seabury Press, 1973, pp. 30-49.

_____. *Culto al Corazón de Jesus.* In: *Escritos de Teología III.* Trad. Jesus Aguirre. . Madrid: Taurus, pp. 355-367.

_____. *Das Christentum und die Nichtchristlichen Religionen.* In: *Schriften zur Theologie V.* Einsiedeln: Benziger Verlag, 1958-197, pp. 136-158.

_____. *Del Misterio de la Vida.* In: *Escritos de Teología VI.* Trad. Jesus Aguirre. Madrid: Taurus, 196, pp. 167-180.

_____. *Die Anonymen Christen.* In: *Schriften zur Theologie VI.* Einsiedeln: Benziger Verla, 1958-1975, pp. 545 – 554.

_____. *Dignidad y Libertad del Hombre.* In: *Escritos de Teología II.* Trad. Jesus Aguirre. Madrid: Taurus, pp. 253-283.

_____. *El Cristianismo y las Religiones no Cristianas.* In: *Escritos de Teología V.* Trad. Jesus Aguirre. Madrid: Taurus, pp.135-156.

_____. *El Sentido Teologico de la Devoción al Corazón de Jesus.* In: *Escritos de Teología VII.* Trad. Juan de Churruca.Madrid: Taurus, pp. 517-527.

_____. *Epistemologia Teológica.* In: RAHNER, Karl (Dirigida por e outros). *Sacramentum Mundi – enciclopedia teológica.* Tomo 6. Barcelona: Editorial Herder, 1976, pp. 546-554.

RAHNER, Karl. *Existencialismo*. In: RAHNER, Karl (Dirigida por e outros). *Sacramentum Mundi – enciclopedia teológica.* Tomo 3. Barcelona: Editorial Herder, 1976, pp. 55-63.

_____. *Existencial Sobrenatural.* In: RAHNER, Karl (Dirigida por e outros). *Sacramentum Mundi – enciclopedia teológica.* Tomo 3. Barcelona: Editorial Herder, 1976, pp. 66-68.

_____. *Filosofía y Teología.* In: *Escritos de Teología VI.* Trad. Jesus Aguirre. Madrid: Taurus, 1967, pp. 89-100.

_____. *Filosofia y Teología.* In: RAHNER, Karl (Dirigida por e outros). *Sacramentum Mundi – enciclopedia teológica.* Tomo 3. Barcelona: Editorial Herder, 1976, pp. 207-217.

_____. *Gracia y libertad.* In: RAHNER, Karl (Dirigida por e outros). *Sacramentum Mundi – enciclopedia teológica.* Tomo 3. Barcelona: Editorial Herder, 1976, pp. 334-340.

_____. *Historia del Mundo e Historia de la Salvación.* In: *Escritos de Teología V.* Trad. Jesus Aguirre. Madrid: Taurus, pp. 115-134.

_____. *Ideologia y Cristianismo.* In: *Escritos de Teología VI.* Trad. Jesus Aguirre. Madrid: Taurus, 1967, pp. 58-75.

_____. *Iglesia Uninversal*. In: RAHNER, Karl (Dirigida por e outros). *Sacramentum Mundi – enciclopedia teológica.* Tomo 3. Barcelona: Editorial Herder, 1976, pp. 703-708.

_____. *Iglesia y Mundo.* In: RAHNER, Karl (Dirigida por e outros). *Sacramentum Mundi – enciclopedia teológica.* Tomo 3. Barcelona: Editorial Herder, 1976, pp. 752-775.

_____. *La Comunicación de Dios Mismo al Hombre.* In: RAHNER, Karl (Direção). *Sacramentum Mundi – enciclopedia teológica.* Tomo 2. Barceloona: Editorial Herder, 1972, pp. 343-348.

_____. *La Cristologia dentro de una Concepción Evolutiva del Mundo.* In: *Escritos de Teología V.* Trad. Jesus Aguirre. Madrid: Taurus, pp. 181-219.

_____. *La Libertad en la Iglesia.* In: *Escritos de Teología II.* Trad. Jesus Aguirre. Madrid: Taurus, pp. 99-118.

_____. *La Unidad de Espíritu y Materia en la Compreensión de la Fe Cristiana.* In: *Escritos de Teología VI.* Trad. Jesus Aguirre. Madrid: Taurus, 1967, pp. 181-209.

_____. *Los Cristianos Anónimos.* In: *Escritos de Teología VI.* Trad. Jesus Aguirre. Madrid: Taurus, 1969, pp. 535-544.

RAHNER, Karl. *Naturaleza y Gracia.* In: *Escritos de Teología IV*. Trad. Jesus Aguirre. Madrid: Taurus, 1964, pp. 215-243.

_____. *On the Theology of the Ecumenical Discussion.* In: *Theological Investigations XI – confrontations 1*. Translated by David Bourke. London – New York: Darton, Longman & Todd – The Seabury Press, 1974, pp. 24-67.

_____. *Para una Teología del Símbolo.* In: *Escritos de Teología IV.* Trad. Jesus Aguirre. Madrid: Taurus, 1964, pp. 283-321.

_____. *Potencia Obediencial.* In: RAHNER, Karl (Dirigida por e outros). *Sacramentum Mundi – enciclopedia teológica.* Tomo 5. Barcelona: Herder, pp. 519-523.

_____. *Problemas de la Teología de controversia sobre la justificación.* In: *Escritos de Teología IV*. Trad. Jesus Aguirre. Madrid: Taurus, 1964, pp. 245-280.

_____. *Reflections on Methodology in Theology.* In: *Theological Investigations XI – confrontations 1.* Translated by David Bourke. London – New York: Darton, Longman & Todd – The Seabury Pres, 1974, pp. 68-114.

_____. *Sacerdote e Poeta.* In: *Escritos de Teología III.* Trad. Jesus Aguirre. Madrid: Taurus, pp. 331-354.

_____. *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada.* 3. ed. In: *Escritos de Teología I.* Trad. de Justo Molina. Madrid: Taurus, 1967, pp. 351-380.

_____. *Sobre el problema de la evolución del dogma.* 3. ed. In: *Escritos de Teología I.* Trad. de Justo Molina. Madrid: Taurus, 1967, pp. 51-92.

_____. *Sobre la relación entre la natureza y la gracia.* 3. ed. In: *Escritos de Teología I.* Trad. de Justo Molina. Madrid: Taurus, 1967, pp. 327-350.

_____. *Teología.* In: RAHNER, Karl (Dirigida por e outros). *Sacramentum Mundi – enciclopedia teológica.* Tomo 6. Barcelona: Editorial Herder, 1976, pp. 530-546.

_____. *Teología de la Libertad.* In: *Escritos de Teología VI.* Trad. Jesus Aguirre. Madrid: Taurus, 1967, pp. 210-232.

_____. *Teología Transcendental.* In: RAHNER, Karl (Dirigida por e outros). *Sacramentum Mundi – enciclopedia teológica.* Tomo 6. Barcelona: Editorial Herder, 1976, pp. 610-617.

_____. *Theos en el Nuevo Testamento.* 3. ed. In: *Escritos de Teología I.* Trad. de Justo Molina. Madrid: Taurus, 1967, pp. 93-166.

RAHNER, Karl. *Tratado Teológico sobre la Gracia.* In: RAHNER, Karl (Dirigida por e outros). *Sacramentum Mundi – enciclopedia teológica.* Tomo 3. Barcelona: Editorial Herder, 1976, pp. 340-345.

_____. *Unidad-Amor-Misterio.* In: *Escritos de Teología VII.* Trad. de Juan Churruca. Madrid: Taurus, pp. 528-546.

_____. *Vision de Dios.* In: RAHNER, Karl (Dirigida por e outros). *Sacramentum Mundi – enciclopedia teológica.* Tomo 6. Barcelona: Editorial Herder, 1976, pp. 878-882.

_____. *Weltgeschichte und Heilsgeschichte.* In: *Schriften zur Theologie V.* Einsiedeln: Benziger Verlag, 1958-1975, pp. 115-135.

_____. *Zu Theologie des Symbols.* In: *Schriften zur Theologie IV.* Einsideln: Beziinnger-Verlag, 1964, pp. 275-311.

2. Obras de Karl Rahner

RAHNER, Karl. *A Antropologia: Problema Teológico.* Trad. Belchior Cornelio Silva. São Paulo: Herder, 1968.

_____. *A Caminho do Homem Novo.* Trad. Lúcia Jordão Villela. Petrópolis: Vozes, 1961.

_____. *Corso Fondamentale sulla Fede.* 4. ed..Trad. Carlo Danna. Roma: Edizioni Paoline, 1984,

_____. *Curso Fundamental da Fé.* 2. ed. Trad. Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 1989.

_____. *Espíritu en el Mundo: Metafísica del Conocimiento Finito según Santo Tomás de Aquino.* Versión española de Alfonso Alvarez Bolado. Barcelona: Editorial Herder, 1963.

_____. *Estruturas em Mudança: tarefa e perspectiva para a Igreja.* Trad. Marília Menezes eAdriano Van Den Berg. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. *Geist in Welt – zur metaphysik der endlichen erkenntnis bei Thomas von Aquin.* Kösel – Verlag KG München, 1957.

_____. *Graça Divina em Abismos Humanos.* São Paulo: Herder, 1968.

_____. *Grundkurs des Glaubens – Einführung in den Begriff des Christentums.* Freiburg: Herder, 1976.

_____. *Hörer des Wortes – zur Grundlegung einer Religionsphilosophie.* Freiburg: Herder Druck, 1971.

RAHNER, Karl. *La Iglesia y los Sacramentos.* Trad. Alejandro Ros. (Coleção Quaestones Disputatae). Barcelona: Herder, 1964.

_____. *Missão e Graça: Pastoral em pleno Século XX.* Petrópolis: Vozes, 1964.

_____. *O Desafio de ser Cristão.* Trad. Frei Álvaro Machado da Silva. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. *O Dogma Repensado.* Trad. Hugo Assmann. São Paulo: Paulinas, 1970.

_____. *O Homem e a Graça.* Trad. Hugo Assmann. São Paulo: Paulinas, 1970.

_____. *Oyente de la Palabra: fundamentos para una Filosofía de la Religión.* Trad. Alejandro Esteban latr Ros. Barcelona: Herder, 1967.

_____. *Revelação e Tradição*. Trad. Belchior Cornéko da Silva. São Paulo: Herder, 1967.

_____. *Sobre a Inspiração Bíblica.* Trad. Belchior Cornélio da Silva. (Coleção Quaestones Disputatae). São Paulo: Herder, 1966.

_____. *Spirit in the World.* Trans. Willian Dich. New York: Herder and Herder, 1968.

_____. *Sulla Teologia della Morte – con una digressione sul martirio.* Trad. di Lydia Marinconz. Brescia: Edizione Morcelliana, 1966.

_____. *Teologia da Pobreza.* Trad. E. Royer. Caxias do Sul: Paulinas, 1969.

_____. *Teologia e Ciência.* Trad. Hugo Hassmann. São Paulo: Paulinas, 1971.

_____. *The Concept of Existential Philosophy in Heidegger.* Trad. Andre Tallon. In: *Philosophy Today,* 30, 1969, pp. 126-137.

RAHNER, Karl e HÄRING, Bernhard. *Palabra en el Mundo.* Trad. Joan Leita. Salamanca: Sígueme, 1972.

RANHER, Karl and HÄUSSLING, Ângelus. *The Celebration of the Eucharist.* Translate by W. J. O'Hara. New York: Herder and Herder, 1966.

RAHNER, Karl e THÜSING, Wilhelm. *Cristología: estudio teológico y exegético.* Madrid: Cristiandad, 1975.

3. Artigos sobre Karl Rahner

BERRÍOS, Fernando. *El método antropológico-transcendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxia*. In: Teología y Vida, vol. XLV, 2004, pp. 411-437.

_____. *Teología transcendental y praxis - una reflexión desde el legado de Karl Rahner.* In: Teología y Vida, vol. XLIII, 2002, pp. 467-502.

CORDUAN, Winfried. *Hegel in Rahner: A Study in Philosophical Hermeneutics.* In: The Harvard Theological Review, vol. 71, n. 3/4, jul-oct de 1978, pp. 285-298.

KANGAS, Willian. *In the Proximity of Guilt and Danger - Karl Rahner as Heidegger's other.* In: Philosophy Today, 44:3. Academic Research Library, fall 2000, pp. 259-282.

LINNANE, Brian. *Dying with Christ: Rahner's Ethics of Discipleship.* In: The Journal of Religion, vol. 81, n. 2, April 2001, pp. 228-248.

LUCAS, Erasmo Bautista. *Fundamentos filosóficos de la Teología de K. Rahner.* Efemérides Mexicana, vol 15, nº 43. Universidad Pontificia de Mexico, enero-abril 1997.
MASSON, Robert. *Can Rahner Bridge the Linguistic Divide?* In: Horizons 6/2, 1979, pp. 219-239.

MASSON, Robert. *Beyond Nygren and Rahner: an alternative to Tracy.* In: The Heythrop Journal, July 1980, pp. 260-287.

_____. *Rahner and Heidegger: Being, Hearing, and God.* In: The Thomist (Washington), 37 (1973), S. 455-488.

MIRANDA, Mário de França. *Karl Rahner, um inquieto teólogo ecumênico.* In: Perspectiva Teológica, v. 35, nº 98, 2004, pp. 33-54.

_____. *Karl Rahner e a fé cristã na pós-modernidade*. In: Revista Teocomunicação, nº 145, v. 34, pp. 513-532. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2004, pp. 513-532.

MOLNAR, Paul D. *Love of God and Love of Neighbor in the Theology of Karl Rahner and Karl Barth.* In: Modern Theology 20:4, October 2004. Oxford – Main Street: Blackwell Publishing, pp.567-599.

MUCK, Otto. *Heidegger und Karl Rahner.* In *Zeitschrift fur katholishe Theologie.* Tübingen, 116, 3, 1994. pág. 267ss.

O'DONAVAN, Leo J. *In Memoriam: Karl Rahner, S.J., 1904-1984.* In: Journal of the American Academy of Religion, vol. 53, n. 1. Oxford University Press, Mar. 1985, pp. 129-131.

OLIVEIRA, Mandredo Araújo de. *É necessário filosofar na teologia unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner*. In: Perspectiva Teológica, v. 35, nº 98, 2004, pp. 15-32.

PARKER, Michael G. *Transcendental Methods and Transcendental Arguments – a criticism of Rahner's Transcedental Theology.* In: The Tomist, 63, 1999, pp. 191-216.

RABUSKE, Edvino A. *Karl Rahner "Ele salvou a minha fé"*. In: Revista Teocomunicação, nº 126, v. 29, pp. 569-581. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1999.

RAHNER, Hugo. *Introduction au concept de Philosophy Existentiale chez Heidegger*. In: Recherches de Science Religieuse, 30, (Paris), pp. 152-171.

SCHICKENDANTZ, Carlos. *El 'Curso fundamental da fe' de Karl Rahner. Objetivo, gênesis y significado de um 'experimento'*. In: Teología y Vida, vol. XLV, 2004, pp. 137-156.

_____. *Karl Rahner: una fuente de inspiración.* In: Revista Teocomunicação, nº 145, v. 34, pp. 485-521. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2004, pp. 485-512.

SINNER, Rudolf von: *Diálogo inter-religioso dos "Cristãos Anônimos" às teologias das religiões.* In Revista Teocomunicação, nº 145, v. 34, pp. 485-521. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2004, pp. 553-573.

TERRA, João Evangelista Martins: *Angeologia e metodologia teológica de Karl Rahner.* Revista de Cultura Bíblica vol 19, nº 73, 1995.

WEBER, Franz. *Karl Rahner: Teologia em Abertura Missionário-Eclesial Universal.* In: Revista Teocomunicação, nº 145, v. 34, pp. 485-521. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2004, pp. 533-573.

4. Obras sobre Karl Rahner

AMARAL, Marcos Antonio Gomes. *A Experiência da Graça de Deus – um estudo baseado na teologia de Karl Rahner*. (Dissertação de Mestrado,, orientador prof. Dra. Maria Conceição Corrêa Pinto). Rio de Janeiro: PUC-Rio, departamento de Teologia, 1998.

CHERRES, Wilfredo Vigueras. *¿Que tienes que hacer la iglesia hoy? La concepción de teologia práctica en Karl Rahner.* (Dissertação de Mestrado). Belo Horizonte: programa de Pós-Graduação em Teologia do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, 1999.

FIELDS, Stephen M. *Being as Symbol – on the origins and development of Karl Rahner's metaphysics.* Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2000.

GELPI, Donald. *Iniciación a la Teologia de Karl Rahner.* Trad. José A. Benito. Santander: Sal e Terrae, 1967.

LAVALL, Luciano Campos. *O Mistério Santo – o "Deus Pai" na teologia de Karl Rahner.* São Paulo: Loyola, 1987.

MIRANDA, Mário de França. *O Mistério de Deus em nossa Vida: a Doutrina Trinitária de Karl Rahner.* (Coleção Fé e Realidade). São Paulo: Loyola, 1975.

OFMCAP, Flávio Trindade Santos. *O Futuro nos Escritos Escatológicos de Karl Rahner.* (Dissertação de Metrado, orientador Dr. João Batista Libâneo). Belo Horizonte: Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Faculdade de Teologia, 1997.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Filosofia Transcendental e Religião: ensaio sobre Filosofia da Religião em Karl Rahner.* São Paulo: Loyola, 1984.

OLIVEIRA, Pedro Rubens F. de & PAUL, Cláudio (orgs). *Karl Rahner em perspectiva.* São Paulo: Loyola, 2004.

RHODEN, Inácio Luis. *Liberdade e Graça como experiência humana de Deus na antropologia teológica de Karl Rahner.* (Dissertação de Mestrado). São Leopoldo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Escola Superior de Teologia, 2003.

SEGUNDO, Juan Luis. *O inferno como absoluto menos: um diálogo com Karl Rahner.* Trad. de Magda Furtado Queiroz. São Paulo: Paulinas, 1998.

SILVA, Natanael Gabriel da. *Transcendentalidade: uma análise sob a perspectiva do método de Karl Rahner.* (Dissertação de Mestrado, orientador Dr. Antonio Carlos de Melo Magalhães) São Bernardo do Campo: UMESP, 2002.

SANNA, Ignazio: *Karl Rahner.* Tradução de Silvia Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

SESBOÜÉ, Bernard. *Karl Rahner – itinerário teológico.* Tradução de Nicolas Nyimi Capanário. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

TERRA, João Evangelista Martins. *A Angelologia de Karl Rahner à Luz dos seus Princípios Hermenêuticos.* Aparecida: Editora Santuário, 1996.

WEBER, Franz. *Karl Rahner: teologia em abertura missionário-eclesial universal.* In: Revista Teocomunicação, nº 145, v. 34, pp. 533-552. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2004.

WEGER, Karl-Heinz. *Karl Rahner: Uma Introdução ao Pensamento Teológico.* Trad. Frana Van de Walter. São Paulo: Loyola, 1978.

II – Paul Tillich

1. Artigos de Paul Tillich

TILLICH, Paul. *Das religiöse Symbol.* In: *Main Works – Hauptwerke: writings on Religion – Religiöse Schriften – vol. 4*. Berlin-New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987, pp. 213-228.

_____. *Die religiöse Lage der Gegenwart.* In *Main Works/Hauptwerke 5*. Berlin-New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1988, pp.27-97

_____. *Église et Culture.* Trad. Johanne Lessard. In: TILLICH, Paul. *La Dimension Religieuse de la Culture.* Québec: Les Presses de l'Universiité Laval, 1990, pp. 99-120.

_____. *Existential Analyses and Religious Symbols.* In: *Main Works – Hauptwerke: writings on Religion – Religiöse Schriften – vol. 6*. Berlin-New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987, pp 385-400.

_____. *Existential Philosophy.* In: Journal of the history of ideas, *vol 5, n. 1*. The Johns Hopkins University Press. January 1944, 44-70.

_____. *Gläbiger Realismus.* In: *Main Works – Hauptwerke: writings on Religion – Religiöse Schriften – vol. 4.* Berlin-New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987.

_____. *Kairos und Logos - Eine Undersuchung zur Metaphyik der Erkenntnis.* In: *Main Works – Hauptwerke: writings on Religion – Religiöse Schriften – vol. 1*. Berlin-New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1989, pp. 265-306.

_____. *Kirche und Kultur.* In: *Main Works – Hauptwerke: writings on Religion – Religiöse Schriften – vol. 2.* Berlin-New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH. 1990. pp. 101-114

_____. *Kritisches und positives Paradox – eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten.* In: In: Paul Tillich – *Main Works – Hauptwerke: writings on Religion – Religiöse Schriften – vol. 4*. Berlin-New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987, pp. 91-116.

_____. *La situation religieuse du temps présent* in *La dimension religieuse de la culture*. Trad. Paul Asselin. In: TILLICH, Paul. *La Dimension Religieuse de la Culture.* Québec: Les Presses de l'Universiité Laval, 1990, pp. 167-247.

_____.*La Vision Protestante – substance catholique, principe protestant et décision socialiste.* Trad. de Jean-Pierre Béland. In: TILLICH, Paul. *Substance Catholique et Principe Protestant.* Trad. André Gounelle. Québec: Les Presses de l' Université Laval, 1996, pp. 346-362.

TILLICH, Paul. *Le Concept du Démonique et sa signification pour la Théologie Systématique.* Trad. Marie Thibault. In: TILLICH, Paul. *La Dimension Religieuse de la Culture.* Québec: Les Presses de l'Universiité Laval, 1990, pp. 153-161

_____. *Le Démonique – un apport à l'interprétation de l'historie.* Trad. Marie Thibault. In: TILLICH, Paul. *La Dimension Religieuse de la Culture.* Québec: Les Presses de l'Universiité Laval, 1990, pp. 121-151.

_____. *Le Dépassement du Concept de Religion en Philosophie de la Religion.* Trad. Marc Dumas. In: TILLICH, Paul. *La Dimension Religieuse de la Culture.* Québec: Les Presses de l'Universiité Laval, 1990, pp. 63-84.

_____. *Le Protestaantisme, principe critique et structurant.* Trad. Marc Dumas. In: TILLICH, Paul. *Substance Catholique et Principe Protestant.* Trad. André Gounelle. Québec: Les Presses de l' Université Laval, 1996, pp. 21-49.

_____. *Mythus und Mythologie.* In Paul Tillich – *Main Works – Hauptwerke: writings on Religion – Religiöse Schriften – vol. 4*. Berlin-New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987, pp. 229-236.

_____. *On the Idea of a Theology of Culture.* In: TAYLOR. Mark Kline. *Paul Tillich – Theologian of the Boundaries.* (Serie *The Making of Modern Theology.* John de Gruchy – General Editor). Collins Publishers, 1987, pp. 35-54.

_____. *Participation and Knowledge – problems of a Ontology of Cognition.* In: Paul Tillich – *Main Works – Hauptwerke: writings on Religion – Religiöse Schriften – vol. 1*. Berlin-New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1989, pp. 381-390.

_____. *Philosophical Background of my Theology.* In: *Main Works – Hauptwerke: writings on Religion – Religiöse Schriften – vol. 1*. Berlin-New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1989, pp. 411-420.

_____. *Sur L'idée d'une Théologie de la Culture.* Trad. Nicole Grondin. In: TILLICH, Paul. *La Dimension Religieuse de la Culture*. Québec: Les Presses de l'Universiité Laval, 1990, pp. 29-62.

_____. *The Nature and the Significance of Existentialist Thought.* In: *Main Works – Hauptwerke: writings on Religion – Religiöse Schriften – vol. 1*. Berlin-New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1989, pp. 403-410.

_____.*The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism.* In: *Main Works – Hauptwerke: writings on Religion – Religiöse Schriften – vol. 6*. Berlin-New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1992, pp. 235-245.

_____. *The Problem of Theological Method.* In: Journal of Religion, XXVII, n. 1, January 1947, pp. 16-26.

TILLICH, Paul. *The Religious Symbol/Symbol and Knowledge.* In: *Main Works – Hauptwerke: writings on Religion – Religiöse Schriften – vol. 4*. Berlin-New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987, pp. 253-277

_____. *Über die Idee einer Theologie der Kultur.* In: *Main Works – Hauptwerke: writings on Religion – Religiöse Schriften – vol.. 2*. Berlin-New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1990.

_____: *Über gläubigen Realismus.* In: *Main Works – Hauptwerke: writings on Religion – Religiöse Schriften – vol. 2.* Berlin-New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1990, pp. 69-86.

2. Obras de Paul Tillich

TILLICH, Paul. *A History of Christian Thought.* New York: Touchstone, 1968.

_____. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality.* Chicago: The University of Chicago Press, 1955.

_____. *Dinâmica da Fé.* 4. ed. Trad. Walter O. Schulupp. São Leopoldo: Sinodal, s/dt.,

_____. *Dogmatique – cours donné à Marbourg en 1925.* Trad. Paul Asselin et Lucien Pelletier. Paris-Gèneve-Québec: Cerf-Labor Fides-Presses de l'Université Laval, 1997.

_____. *Dynamics of Faith.* In: *Main Works – Hauptwerke: writings on Religion – Religiöse Schiften – vol V*. Berlin-New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1988, pp. 231-290.

_____. *Filosofia de la Religion.* Trad. Marcelo Pérez Rivas. Buenos Aires: La Aurora, 1973.

_____. *Love. Power and Justice – ontologycal analices and ethical applications.* New York and London: Oxford University Press, 1954.

_____. *Morality and Beyond.* New York: Harper & Row, 1963.

_____. *On the Boundary – an autobiographical sketch.* London: Collins, 1967.

_____. *Perspectives on 19th and 20th Century.* New York: Harper & Row, 1967.

_____. *Systematic Theology I.* Chicago: University of Chicago, 1953.

_____. *Systematic Theology II.* Chicago: University of Chicago, 1957.

TILLICH, Paul.. *Systematic Theology III*. Chicago: University of Chicago, 1963.

_____. *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press, 1952.

_____. *The Encounter of Religions and Quasi-Religions*. In:Toronto Studies in Theology, volume 37. Lewinston-Queenston-Lampeter: The Edwin Mellem Press, 1988.

_____. *The Eternal Now*. London: Edifrag, 1963.

_____. *The Interpretation of History*. Translate by Razetzki, N. A. and Talmey, Elsa L. New York – London: Charles Scribner's Sons - Charles Scribner's Sons Ltd., 1936.
_____. *The New Being*. London: Edigraf, s/dt.

_____. *The Protestant Era*. Chicago: Phoenix, 1966.

_____. *The Religious Situation*. New York: Living Age Books, 1962.

_____. *The Shaking of the Foundations*. New York: Charles Scribner's Sons, 1953.

_____. *The Spiritual Situation in Our Technical Society*. Edited and Introduced by J. Mark Thomas. Macon: Mercer University Press, 1988.

_____. *Teologia Sistemática*. Trad. de Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: EST - Sinodal. 2005, 5ª. edição revisada.

_____. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959.

_____. *What is Religion?* New York-Evaston-San Francisco-London: Harper & Row Publishers, 1969.

3. Artigos sobre Paul Tillich

BULMAN, Raymond F. *History, Symbolism, and Eternal Life: Tillich's Contribution to Catholic Eschatology*. In. BULMAN, Raymond F. e PARRELLA, Frederich J. (editors). *Paul Tillich: A New Catholic Assessment*. Collegeville: The Liturgical Press, 1994, pp. 112-129.

CALVANI, Carlos Eduardo. *Paul Tillich – aspectos biográficos, referenciais teóricos e desafios teológicos*. In: Revista Estudos de Religião ano X nº 10, junho de1995 – Paul Tillich - trinta anos depois.. São Bernardo do Campo: UMESP, 1995, pp. 11-35.

CARVALHAES, Cláudio. *Uma Crítica das Teologias Pós-Modernas à Teologia Ontológica de Paul Tillich*. In: *Correlatio – revista eletrônica*, 3, maio de 2003, ISSN-1677-2644, acessado em 03 de dezembro de 2006.

CRUZ, Eduardo R. *A Vida e suas Ambigüidades no sistema de Paul Tillich.* In: Revista Estudos de Religião ano X nº 10, junho de1995 – Paul Tillich - trinta anos depois São Bernardo do Campo: UMESP, 1995, pp. 83-95.

_____. *O Gnosticismo no Encontro entre a Psicologia Junguiana e o pensamento de Paul Tillich.* In: Revista Estudos de Religião 16- Psicologia, Saúde e Religião em diálogo com o pensamento de Paul Tillich. São Bernardo: UMESP, 1999, pp. 59-73.

_____. *Kerygma and Mith: a Theological Debate.* New York: Harper & Row, 1961.

FORD, Lewis S. *Tillich and Thomas: the analogy of Being.* In: Journal of Religion, vol. XLVI, n. 2, April 1966, pp. 229-245.

_____. *The Three Strands of Tillich's Theory of Religious Symbols.* In: Journal of Religion, vol. XLVI, n. 1, part 2, January 1966, pp. 104-130.

GEFFRÉ, Claude. *Paul Tillich and the Future of Interreligious Ecumenism.* In. BULMAN, Raymond F. e PARRELLA, Frederich J. (editors). *Paul Tillich: A New Catholic Assessment.* Collegeville: The Liturgical Press, 1994, pp. 268-288.

HIGUET, Etienne Alfred. *Jesus Cristo – símbolo de kairós no pensamento de Paul Tillich e nos cultos afro-brasileiros.* In: Correlatio, outubro de 2005, nº 7 - http://umesp.com.br/correlatio/index.php - ISSN-1677-2644.

_____. *O Método da Teologia Sistemática de Paul Tillich – a relação da razão e da revelação.* In: Revista Estudos de Religião ano X nº 10, junho de1995 – Paul Tillich - trinta anos depois São Bernardo do Campo: UMESP, 1995, pp. 37-54.

JOSGRILBERG, Rui de Souza. *A Concepção de Símbolo e Religião em Freud, Cassirer e Tillich.* In: HIGUET, Etienne Alfred e MARASCHIN, Jaci (editores). *A Forma da Religião.* São Bernardo: UMESP, 2006, pp. 17-26.

_____. *Ser e Deus – como Deus é recebido, por revelação, em nossa experiência?* São Bernardo do Campo: UMESP (Revista Estudos de Religião ano X nº 10, junho de1995 – Paul Tillich - trinta anos depois), 1995.

MADUREIRA, Jonas Moreira. *Deus além de Deus e a Coragem de Ser.* In: Correlatio, dezembro de 2004, nº 4 - http://umesp.com.br/correlatio/index.php - ISSN-1677-2644.

MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. *A História e o Reino de Deus na Teologia de Paul Tillich.* In: Revista Estudos de Religião, ano X nº 10, junho de1995 – Paul Tillich - trinta anos depois. São Bernardo do Campo: UMESP, 1995, pp. 97-121.

MARASCHIN, Jaci: *A Linguagem Ontológico-Existencialista de Tillich.* In: Revista Estudos de Religião ano X nº 10, junho de1995 – Paul Tillich - trinta anos depois São Bernardo do Campo: UMESP, 1995, pp. 73-81.

O'MEARA, Thomas. *Tillich and Heidegger: A Structural Relationship*. In: The Harvard Theological Review, vol. 61, n. 2. Cambridge University Press and Harvard Divinity School. April 1968, pp. 249-261.

SILVA, Jessé Pereira: *A filosofia da vida e a questão da universalidade.* In: Correlatio, dezembro de 2004, nº 4 - http://umesp.com.br/correlatio/index.php - ISSN-1677-2644.

WESTPHAL, Merold. *Hegel, Tillich and the Secular*. In: Journal of Religion, vol. 52, n. 3, julho de 1972, pp. 223.239.

4. Obras sobre Paul Tillich

ADAMS, James Luther. *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion.* New York: Harper & Row Publishers,1965.

BASTOS, Levy da Costa. *A superação das ambigüidades pela ação dos símbolos Reino de Deus e Presença Espiritual em Paul Tillich.* Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1997.

CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia e MPB – um estudo a partir da teologia da cultura em Paul Tillich.* (Tese de Doutorado, orientador Dr. Etienne Alfred Higuet). São Bernardo do Campo: UMES, 1998.

CASTRO, Afrânio Gonçalves. *A Antropologia Teológica de Paul Tillich.* (Dissertação de Mestrado, orientador Dr. Etienne Alfred Higuet) São Bernardo do Campo: UMESP, 2002.

CLAYTON, John Powell. *The Concept of Correlation: Paul Tillich and the possibility of mediating theology.* Berlim and New York: Gruyter, 1980.

DUNPHY, Jocelyn. *Paul Tillich et le Symbole Religieux.* (Préface de Paul Ricoeur). Paris: Jean-Pierre Delarge, éditeur, 1977.

GOTO, Tommy Akira Goto. *A Fenomenologia no Pensamento Filosófico e Teológico de Paul Tillich.* (Dissertação de Mestrado, orientador Dr. Etienne Alfred Higuet). São Bernardo do Campo: UMESP, 2002.

GRIGG, Richard. *Symbol and Empowerment – Paul Tillich's Post-Theistic System.* Macon: Mercer University Press, 1985.

ISERHARD, Raul Fernando. *Uma reflexão existencial sobre a Ontologia Existencial de Paul Tillich como contribuição ao diálogo entre psiquiatria e teologia.* São Leopoldo, Tese de Doutorado – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, 1999.

LEÃO NETO, Reynaldo Ferreira. *Espírito profético e razão institucional da experiência fundante a proscrição – protesto e criação.* São Bernardo do Campo, Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, 1995.

MARTIN, Bernard. *The Existentialist Theology of Paul Tillich.* New York: Bookman Associates, 1963.

MONTEIRO, Silas. *A Mensagem Protestante na Teologia de Paul Tillich.* São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior, 1994, 135p (Dissertação de Mestrado). São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior, 1994.

MORRISON, Roy D. *Science, Theology and the Transcendental Horizon – Einstein, Kant and Tillich.* (American Academy of Religion studies in religion nº 67). Atlanta: Scholars Press, 1994.

NOGUEIRA, Hélerson Alves. *Teologia e Racionalidade.* (Dissertação de Mestrado, orientador Dr. Etienne Alfred Higuet). São Bernardo do Campo: UMESP, 2000.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. *Quando a fé se torna idolatria: a atualidade da relação entre Reino de Deus e história em Paul Tillich.* Rio de Janeiro, Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2000.

SANTOS, Jorge Pinheiro dos. *Ética socialista e espírito profético – um estudo sobre o pensamento (cultura e sociedade) do movimento de convergência socialista, seguindo o jornal Versus, a partir dos escritos socialistas de Paul Tillich.* (Dissertação de Mestrado, orientador Dr. Etienne Alfred Higuet). São Bernardo do Campo: UMESP, 2001.

SILVA, Ana Paulo Moreira da. *Pressupostos e conseqüências do conceito de finitude no pensamento de Paul Tillich.* (Dissertação de Mestrado). Juiz de Fora: programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2003.

SOARES, André Marcelo Machado. *Finitude e Transcendência – o Ser e Deus na Teologia Sistemática de Paul Tillich.* (Dissertação de Mestrado). Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1997.

SOARES, André Marcelo Machado *Transcendência como ser-no-mundo – a relação entre Paul Tillich e Martin Heidegger na correlação entre ser e Deus.* (Tese de Doutorado). Rio de Janeiro,– Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Teologia, 2000.

WHEAT, Leonard F.: *Paul Tillich's Dialectical Humanism – unmasking the God above God.* Baltimore & London: The Johns Hopkins Press,1970.

III – Martin Heidegger

1. Obras de Martin Heidegger

HEIDEGGER, Martin. *Being and Time.* Trans. John Macquarrie & Edward Robinson. Southampton: The Camelot Press, 1962.

_____. *Doctrina de la verdad según Platón.* Vers. Juan David García Bacca. Venezuela: Universidad Central, 1953.

_____. *El conceito de tiempo.* Trad. de Raúl Gabás y Jesus Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trotta, 1999. Conferência pronunciada na Sociedade Teológica de Marburgo, julho de 1924

_____. *El Ser y el Tiempo.* Trad. José Gaos. México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1951.

_____. *Identidade e Diferença.* Trad. Ernildo Stein. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, pp. 171-200.

_____. *Kant el Problema de la Metafísica.* 2. ed. Trad. Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Econômic, 1996.

_____. *L'Être et le Temps.* Trad. Alphonse de Waelhens. Éditions Gallimard, 1964.

_____. *O Fim da Filosofia e a tarefa do Pensamento.* Trad. Ernildo Stein. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, pp. 95-108.

_____. *Qu' est-ce que la Philosophie?* Trad. Ernildo Stein. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, pp. 27-40.

_____. *Que é Metafísica?* Trad. Ernildo Stein. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, pp. 51-88.

_____. *Sein und Zeit.* Tübingen: Max Niemeyer, 1967.
HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo (parte I).* 2. ed. Trad. Maria de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Ser e Tempo (parte II).* 4. ed. Trad. Maria de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *Ser e Tempo.* Trad. Maria de Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis – Bragança Paulista: Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2006.

_____. *Sobre a Essência da Verdade.* Trad. Ernildo Stein. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, pp. 149-170.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre a Essência do Fundamento.* Trad. Ernildo Stein. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, pp. 110 - 148.

2. Obras sobre Martin Heidegger

BRITO, E. *La réception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique.* In: *Nouvelle Revue Théologique* . Bruxelles: Faculté de Théologie de la Compagnie de Jésus – Bruxelles. Juillet-sepptembre 1997. pp. 352-373.

GELVEN, Michael. *A Commentary on Heidegger's Being and Time.* Dekalb: Northern Illinois University Press,1989.

INWOOD, Michael. *A Heidegger Dictionary.* (The Blackwell Philosopher Dictionaries). Massachusetts: Blackwell Publishers Inc, 1999.

LOPARIC, Zeljko. *Heidegger Réu – um ensaio sobre a periculosidade da filosofia.* Campinas: Papirus, 1990.

MACDOWELL, João Augusto A. Amazonas. *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger - ensaio e caracterização do modo de pensar de 'Sein und Zeit'.* São Paulo: Herder – Universidade de São Paulo, 1970.

PIRES, Frederico Pieper. *Bultmann. leitor de Heidegger.* In: Correlatio, dezembro de 2004. nº 4. Revista eletrônica: http://umesp.com.br/correlatio/index.php - ISSN-1677-2644.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal.* Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

IV – Artigos e Obras Gerais

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia.* 3. ed. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1999,.

AGOSTINHO. *A Trindade.* 2. ed. Trad. Frei Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Confissões.* Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulu, 1984.

_____. *A Graça (I).* Trad. Frei Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.
AGOSTINHO. *A Graça (II).* Trad. Frei Augustinho Belmonte.São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *A Instrução dos Catecúmenos.* 2. ed. Trad. Maria da Glória Novak, Petrópolis: Vozes, 1978.

AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio.* 2. ed.Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus,1995.

AQUINO, Santo Tomás. *O Ente e a Essência.* Trad. Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença. 1981.

_____. *Suma Teológica – primeira parte - Questões 1-49.* 2. ed. Trad. Alexandre Corrêa. Porto Alegre - Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina – Universidade de Caxias do Sul, 1980.

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. *Fé e Eficácia – o uso da sociologia na teologia da libertação.* São Paulo: Edições Loyol, 1991.

ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação.* São Paulo-São Leopoldo: Ática-Sinodal, 1994.

ALVES, Rubem. *Filosofia da Ciência.* São Paulo: Ars Poétic, 1996.

_____. *O Enigma da Religião.* 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1975.

ARISTÓTELES. *Metafísica.* Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. vol. II. Trad. Marcelo Perine. São Paulo : Edições Loyola, 2002.

BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora.* Trad. Adolfo Casais Monteiro. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1964.

_____. *Matéria e Memória.* Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fonte, 1999.

_____. *O Riso – ensaio sobre a significação da comicidade.* Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BERNADET, Jean-Claude. *A Sedução da Teologia Negativa.* Folha de São Paulo. 10 de julho de 1997, caderno 5, páginas 8 e 9.

BONINO, José Miguez. *Uma Perspectiva do Terceiro Mundo sobre o Movimento Ecumênico. in* Revista Simpósio. 26. São Paulo: Aste, 1982.

BULTMANN, Rudolf. *Crer e Compreender - ensaios selecionados.* Trad. Walter O. Schlupp e outros. Seleção de textos e introdução de Walter Altmmann. São Leopoldo: Sinodal – IEPG, 2001.

BULTMANN, Rudolf . *Jesus Cristo e Mitologia.* Trad. Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000.

CASSIRER, Ernst. *Linguagem e Mito.* Trad. J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

CASSIRER, Ernst. *A Filosofia das Formas Simbólicas – II O Pensamento Mítico.* Trad. Claudia Cavalcanti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *A Filosofia do Iluminismo.* Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

COMBLIN, José. *Vocação para Liberdade.* São Paulo: Paulus, 1998.

CRESPI, Franco. *A Experiência Religiosa na Pós-Modernidade.* Trad. de Antonio Angonese. (Coleção Filosofia e Política – Luiz Eugênio Véscio, coordenador). Bauru, EDUSC, 1999.

CROATTO, J. Severino. *Hermenêutica Bíblica – para uma teoria da leitura como produção de significado.* Trad. Haroldo Reimer. São Leopoldo – São Paulo: Sinodal - Paulinas,1986.

DERRIDA, Jacques e Gianni Vattimo (org.). *A Religião.* São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las Ciencias del Espíritu.* Trad. Julián Marías. Madrid: Alianza Editoria, 1980.

_____. *La Esencia de la Filosofía.* 3. ed. Trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires: Edidorial Losada, 1960.

_____. *Sistema da Ética.* Trad. Edson Bini. São Paulo: Ícone. 1994.

_____. *Teoria de las Concepciones del Mundo.* Trad. Julián Marías. Madrid: Revistade Occidente,1974.

DREHER, Martin (org.). *História da Igreja em Debate.* São Paulo: Aste, 1994.

DUSSEL, Enrique (org.). *Historia Liberationis – 500 anos de História da Igreja na América Latina.* Trad. José Resende Costa. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

ELIADE, Mirceia. *O Sagrado e o Profano.* Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes,1999.

_____. *Tratado de História das Religiões.* 2. ed. Trad. Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes,1988.

FIORENZA, Francis Schüssler e John P. Calvin. *Teologia Sistemática- perspectiva católico-romanas. vol I.* Trad. Paulo Siepierski. São Paulo: Paulus,1997.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Metodo – fundamentos de una hermenéutica filosofica.* Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Polígono El Montalvo, Salamanca, 1977.

GEFFRÉ, Claude. *Como Fazer Teologia Hoje – hermenêutica teológica.* Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1989.

GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX.* Trad. João Paixão Neto. São Paulo: Loyola,1998.

GROSS, Eduardo. *A Concepção de Fé de Juan Luis Segundo*. São Leopoldo. Tese de Doutorado – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia. Escola Superior de Teologia, 1997.

GURVITCH, Georges. *Las Tendencias Actuales de la Filosofía Alemaña.* Trad. P. Almela y Vives. Buenos Aires: Editorial Losada, 1939.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente: uma reflexão sobre o livro de Jó.* Petrópolis: Vozes,1987.

_____. *Teologia da Libertação.* 3. ed. Trad. Jorge Soares. (Coleção Perspectivas). Petrópolis: Vozes, 1979.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico.* Trad. Flávio Bento Siebeneichler. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1990.

HINKELAMMERT, Franz. *El Asaldo ao Poder Mundial e la Vilencia Sagrada del Império.* San José (Costa Rica): DEI, 2003.

HIGUET, Etienne Alfred. *A Crítica Política da Hermenêutica.* In: MARASCHIN, Jaci (org.). *Teologia sob Limite.* São Paulo: Aste. 1992. pp. 83-110.

HOBSBAWN, Eric. *A Era dos Extremos*. 2. ed. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas – Sexta Investigação – elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento.* Trad. Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. (Coleção os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1996.

JASPERS, Karl. *Filosofia I.* Trad. Fernando Vela. Madrid: Revista de Occidente (Universidade de Puerto Rico),1958.

_____. *Filosofia II.* Trad. Fernando Vela. Madrid: Revista de Occidente (Universidad de Puerto Rico), 1959.

JASPERS, Karl. *Filosofia da Existência – conferências pronunciadas na Academia Alemã de Frankfurt.* Trad. Marco Aurélio de Moura Matos. (Série Logoteca). Rio de Janeiro: IMAGO, 1973.

JASPERS, Karl. *La Fe Filosófica.* Trad. J. Rovira Armengod. Buenos Aires: Editorial Losada,1953.

_____. *La Fe Filosófica ante La Revelación.* Trad. Gonzalo Díaz y Diáz. Madrid: Editorial Credos, 1968.

_____. *Origen y Meta de la Historia.* Trad. Fernando Vela. Madrid: Revista de Occidente, 1950.

JOSGRILBERG, Rui de Souza. *A Fé em busca da Teologia.* In: MARASCHIN, Jaci (org.). *Teologia sob Limite.* São Paulo: Aste. 1992. pp. 17-50.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura.* 4. ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e outros. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1997.

_____. *Critica Del Juicio.* Trad. Manuel Garcia Morente. Madrid: Calpe, 1991.

_____. *Realidade e Existência – lições de metafísica.* Trad. Adaur y Fiorotti. São Paulo: Paulus, 2002.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória.* Trad. Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. Campinas: UNICAMP, 2006.

LUTERO, Martinho. *Da Liberdade do Cristão.* São Paulo: Edunesp, 1998.

MARASCHIN, Jaci. *Crítica da Hermenêutica.* In: MARASCHIN, Jaci (org.). *Teologia sob Limite.* São Paulo: Aste. 1992, pp. 111-142.

_____. *Religião e Pós-Modernidade: a possibilidade da expressão do sagrado.* Apostila de curso, Filosofia da Religião do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo: UMESP, primeiro semestre de 2001.

MARTÍN, Fernando Bayón. *La Herancia de Hegel em la hermenéutica de la historia de Hans-Georg Gadamer.* In: Utopia y Praxis Latinoamericana, año 6, n. 15, deciembre, 2001, pp. 44-67.

NAVARRO, Juan Bosch. *Para Comprender o Ecumenismo.* São Paulo: Loyola, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra.* Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2003.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos – ou como filosofar com o martelo.* Trad. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará Editora, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich . *O Nascimento da Tragédia – ou helenismo e pessimismo.* 2. ed. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Cia das Letras..

NIETZSCHE, Friedrich . *Vontade de Potência* – parte I e II. Tradução de Mário D. Ferreira Santos. (Coleção Mestres Pensadores). São Paulo: Editora Escala. s/data.

PADOVANI, Umberto & Luís Castagnola. *História da Filosofia*. 14. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1984.

PENZO, Giorgio & Rosino Gibellini (org). *Deus na Filosofia do Século XX*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 1998.

PESCH, Otto Herman. *Tomás de Aquino – Limite y Grandeza de una Teologia Medieval.* Trad. Xavier Moll e Claudio Gancho. Barcelona: Editora Herder, 1992.

PIRES, Frederico Pieper. *A vocação niilista da hermenêutica. Gianni Vattimo e religião.* Tese de doutorado. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2007.

REALE, Giovani & Dario Antiseri. *História da Filosofia – vol. III*. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas,1991.

RICOEUR, Paul. *A Metáfora Viva.* Trad. de Joaquim Costa e António M. Magalhães. Porto: Rés Editora. s/dt.

_____. *Figuring the Sacred.* Minneapolis: Fortress Press, 1995.

_____. *Finitud y Culpabilidad.* Trad. Cecilio Sánchez Gil. Madrid: Taurus, 1969.

_____. *Interpretation Theory – discourse and the Surplus of Meaning.* Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.

_____. *O Conflito das Interpretações.* Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago. 1978.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche – biografia de uma tragédia.* Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

SALOMÃO, Sonia. *Tradição e Invenção – a semiótica literária italiana.* São Paulo: Ática, 1993.

SANTA ANA, Júlio de. *Ecumenismo e Libertação: Reflexões sobre a Revelação entre a Unidade Cristã e o Reino de Deus.* Petrópolis: Vozes, 1987.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *The Christian Faith.* Edited by Mackintosh, H. R. and Stewart, J. S. Edinburgh: T&T Clark, 1948.

SEGUNDO, Juan Luiz. *Que Mundo? Que Homem? Que Deus?* Trad. Magda Furtado de Queiroz. São Paulo: Paulinas, 1995.

SELLS, Michael A. *Mystical Languages of Unsaying.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.

SILVA, Natanael Gabriel da. *Deus na filosofia existencial de Karl Jaspers.* In http://www.revistatheos.com.br/artigos.htm, revista eletrônica, acessado em 09 de abril de 2007, ISSN 1908-0215.

SINCLAIR, John. *De Edimburgo a Panamá: Algumas Perspectivas sobre el amanecer del ecumenismo em América Latina.* In*:* GUTIÉRREZ. Tomás. *Protestantismo y Cultura en América Latina: Aportes y Proyecciones.* Quito: CEHILA/CLAI, 1994.

SOUZA, Beatriz de e outros (org.). *Sociologia da Religião no Brasil.* São Paulo: PUC/SP. Edições Simpósio & UMESP,1998.

SOUZA, Luís Carlos Silva de. *Tomismo e filosofia transcendental: mediação transcendental da metafísica em J. Marechal e E. Coreth.* Fortaleza. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Ceará, Departamento de Filosofia, 2001.

VASQUEZ, Adolfo Sanches. *Filosofia da Práxis.* Trad. Luiz Fernando Cardoso. São Paulo: Paz e Terra, 1968.

VATTIMO, Gianni. *Adeus à Verdade.* In: SCHULER, Fernando e SILVA, Juremir Machado da. *Metamorfoses da Cultura Contemporânea.* Porto Alegre: Editora Sulina, 2006, pp. 71-89.

VVAA. *Ecumenismo: Desafios de la Teologia.* Tópicos 90. Centro Ecumênico Diego Medellín, 7, 1995.

WESTPHAL, Euler Renato. *O Deus Cristão: um estudo sobre a teologia trinitária em Leonardo Boff.* São Leopoldo. Dissertação de Mestrado - Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciê ncias da Religião: Escola Superior de Teologia, 1997.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo