

TRANSCENDÊNCIA: EXPERIÊNCIA HISTÓRICA E INTERPRETAÇÃO FILOSÓFICO-TEOLÓGICA

Henrique C. de Lima Vaz
Fac. de Filosofia CES—SJ (BH)

Resumo: Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica. Este texto foi escrito para um seminário sobre Imanência e Transcendência na virada do século (promovido pelo IEPS-RJ). Na introdução, trata o problema desde o ponto de vista de uma metafísica do espírito, que se apresenta como o único capaz de oferecer uma adequada conceptualização filosófica do problema. A seguir, inspirado na obra de E. Voegelin, estuda o aparecimento histórico do problema da transcendência nas grandes civilizações do tempo-eixo, sobretudo nas suas versões profética (Israel) e noética (Grécia), que marcaram a nossa civilização. Depois estuda a teologia e filosofia da transcendência na tradição cristã, como síntese das suas formas profética e noética. A conclusão propõe três interrogações sobre o destino do problema da transcendência na perspectiva da civilização do terceiro milênio.

Palavras-chave: Transcendência, imanência, história, Israel, Grécia.

Summary: Transcendence: historical experience and philosophical/theological interpretation. This paper was written as a contribution to a seminar on Imanence and Transcendence at the close of the century. In the introduction, the problem is dealt with from the point of view of a metaphysics of spirit, which is presented as the only one capable of offering its adequate philosophical conceptualization. Then, inspired by the work of E. Voegelin, studies the historical emergence of the problem in the great civilizations of axis-time, above all in its Prophetic (Israel) and Noetic (Greece) forms, which have left their mark on our own civilization. After this, studies the theology and philosophy of transcendence in the Christian tradition, as a synthesis of its prophetic and noetic forms. The conclusion suggests three questions about the future of the problem of transcendence in the perspective of the civilization of the third milenium.

Key-words: Transcendence, imanence, history, Israel, Greece.

A contribuição que nos propomos oferecer nesta comunicação ao tema geral do nosso Seminário tem como alvo apresentar, em primeiro lugar, o problema da transcendência desde o ponto de vista de uma experiência histórica das mais profundas e decisivas entre as que orientaram o curso da civilização; em segundo lugar, mostrar como essa experiência foi interpretada filosoficamente e teologicamente no ciclo civilizatório helênico-cristão que, de alguma maneira, ainda é o nosso. A conclusão tentará dizer alguma palavra sobre o destino dessa experiência na perspectiva do milênio que se anuncia. Nossa comunicação terá, pois, duas partes, entre uma *introdução* que procurará caracterizar brevemente a experiência da transcendência no contexto de uma reflexão filosófica sobre o homem, e uma *conclusão* que deve abrir-se propriamente sobre uma *interrogação*, a nosso ver decisiva, em torno do *sentido* da história que ao homem caberá viver no terceiro milênio.

Introdução

Nessa introdução, a primeira acepção do termo *transcendência* que, como é sabido, significa literalmente “subir além de...” (*trans-ascendere*), não é a de atributo de um Ser “transcendente” por hipótese, mas pretende designar um aparentemente incoercível movimento *intencional* pelo qual o homem transgride os limites da sua *situação* no Mundo e na História e se lança na direção de uma suposta realidade transmundana e trans-histórica que se eleva como cimo do sistema simbólico através do qual as sociedades exprimem suas razões de ser. “Transcendência” é, pois, aqui, *relação de transcendência*. Entre as duas grandes formas que organizam a estrutura relacional do ser humano, a relação de *objetividade*, que o liga ao mundo, e a relação de *intersubjetividade*, que o liga ao Outro, a relação de *transcendência* exprime, na verdade, o excesso ontológico pelo qual o sujeito se sobrepõe ao Mundo e à História (atestado no próprio ato com que o Mundo e a História são tematizados no horizonte do Ser) e, assim, avança além do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro na busca do fundamento último para o *Eu sou* primordial que o constitui. É lícito dizer que desse excesso ou dessa superabundância ontológica do sujeito, conceptualizada estruturalmente na categoria de *espírito*¹, procede o dinamismo mais profundo da História e a inexaurível gestação de formas (religiosas, filosóficas, estéticas e mesmo sociais ou políticas) que assinalam a inquieta busca e as imperfeitas expressões do Absoluto ao longo da História; elas atestam a presença da rela-

1. Sobre a noção de “espírito” ver H.C. LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I* (Col. Filosofia 15), São Paulo, Loyola, 1991, pp. 201-237.

ção de *transcendência* no hiato aberto entre o Mundo e a História, por onde flui aquela que acima denominamos a superabundância ontológica do sujeito humano, inteligente e livre.

Partindo de outro ângulo da análise filosófica, podemos considerar a relação de *transcendência* como superação ou suprassunção (*Aufhebung*) dialética da oposição entre *exterioridade* e *interioridade* que, devidamente purificada da sua origem metafórica espacial² apresenta-se, pelo menos desde o *gnôthi sautón* socrático, como um dos *tópoi* clássicos da reflexão filosófica sobre o homem no Ocidente. Considerada no seu aspecto *formal*, a oposição entre *interioridade* e *exterioridade* destina-se a significar a distinção entre o sujeito finito e o mundo objetivo, seja no plano do conhecimento intelectual quanto no da liberdade³. Se levarmos em conta o conteúdo *real* dessa oposição, vemos que nela se põe em evidência, de um lado, a irredutível *alteridade* do mundo na relação dita de *objetividade* e que vem a ser o escolho no qual naufragam todas as tentativas idealistas; e, de outro, a *alteridade* plural dos sujeitos na relação dita de *intersubjetividade*, que impõe ao indivíduo singular migrar da sua solidão interior para realizar-se na comunidade do existir-com-o-outro. Talvez poder-se-ia pensar que, ao sair de si mesmo para reencontrar-se na comunidade, o indivíduo estaria adquirindo, de fato, uma forma superior de *interioridade*, atestada e vivida nessas profundas experiências unitivas que vemos desenrolar-se no reconhecimento, no consenso ou no amor. Nessa direção poderia estar a resposta para a inquietação que nasce em nós ao sentirmos nossa frágil e efêmera existência individual atravessada pelo temeroso dilema metafísico do uno e do múltiplo. E, na verdade, a permanente tentação do homem, ilustrada em nosso século pelas ideologias ditas totalitárias, é a de levar à plenitude, na imanência de uma história que deve ser de todos sendo de cada um, a consigna hegeliana do "Eu que é um Nós e o Nós que é um Eu"⁴.

Mas, *hélas!* esse caminho nos está vedado porque o espaço intencional que se desdobra entre nós e os outros e onde se estabelece a relação de *intersubjetividade* está irremediavelmente ocupado pela opacidade das coisas que são o corpo dos sinais por meio dos quais se estabelece a comunicação entre os sujeitos. Não há, para nós, intuição transparente do *outro*, e a visão da sua verdadeira face é toldada pelo véu dos sinais que se estende entre o *Eu* e o *outro Eu*. Nosso ser-no-mundo e a relação estrutural de *objetividade* que nos situa em meio às coisas determinam a irredutível *exterioridade* do *medium* da linguagem pelo qual os sujeitos se comunicam. Nele os sinais têm um corpo, sonoro, escrito, gestual ou mesmo silencioso e imóvel, e

No seu livro *La Raison et la Religion*, Paris, Alcan, 1939, o filósofo idealista Léon Brunschvicg denunciou o caráter espacial da "imaginação" da transcendência. A propósito, ver H. C. LIMA VAZ, *Ontologia e História*, São Paulo, Duas Cidades, 1968, pp. 93-106.

Ver *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 224-225.

G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, IV (ed. von Heide, p. 108).

nesse corpo os significados se encarnam e se submetem ao jogo ambíguo do oculto e do manifesto.

A oposição de *interioridade* e *exterioridade*, assim irredutível no domínio da Natureza e da História (ou da *objetividade* e da *intersubjetividade*) descobre, desta sorte, um lugar conceptual onde a tradição filosófica foi justamente estabelecer a relação de *transcendência*. A audácia dialética com que essa relação foi pensada desde o início, isto é, desde Platão, pode surpreender-nos, mas ela corresponde ao alto teor especulativo do problema. Em suma, aqui vemos realizado de modo paradigmático o princípio dialético fundamental da *identidade na diferença*: o *transcendente* está *além* (dialecticamente, não espacialmente!) do nosso espírito finito, situado e mutável⁵; mas, exatamente enquanto *transcendente*, ele se mostra *imanente* (*in-manens*, “o que permanece em...”) ao espírito que o pensa, pois, se assim não fosse, estaria sujeito à lei da irredutível *exterioridade* que rege as relações entre os seres finitos. *Identidade* entre o *exterior* e o *interior* (aqui pensados na sua extrema amplitude analógica) na *diferença* abissal entre o finito e o infinito: tal a expressão da *transcendência* que Platão legou à tradição filosófica do Ocidente ao afirmar, ao mesmo tempo, a eminente prerrogativa *ontológica* das Idéias⁶, e sua “congenialidade” (*syggéneia*) com a Alma, lugar da sua manifestação⁷. A essa dialética da *interioridade* e da *exterioridade*, Santo Agostinho, na trilha da tradição platônica, dará por sua vez uma expressão clássica ao celebrar a *identidade na diferença* do *superior summo* e do *interior intimo*⁸.

Por conseguinte, a *relação de transcendência* na sua conceptualidade antropológica, derivando do excesso ou da superabundância *ontológica* que brota das profundezas da afirmação primordial *Eu sou*, estabelece-se necessariamente como suprasunção dialética da oposição entre *interioridade* e *exterioridade* que traduz o paradoxo do sujeito *situado* na exterioridade do Mundo e da História e *aberto* interiormente à universalidade do *ser* (condição de possibilidade do seu auto-afirmar-se). A *relação de transcendência* é, pois, no seu sentido mais estrito, a relação do sujeito com o *ser*. Como tal, ela faz emergir necessariamente no horizonte intencional do sujeito a figura do *Absoluto* que passa então a reivindicar propriamente o predicado da *transcendência*, pois só ao Absoluto cabe verificar a dialética da *identidade na diferença* que suprassume, como acima vimos, a oposição entre *interioridade* e *exterioridade*. Descobrir o Absoluto na *imanência* do sujeito: esse o *enjeu* profundo e decisivo do problema da *transcendência* tal como se apresentou, de Platão a Hegel, a toda a tradição filosófica. É permitido pensar que a suspeita ou mesmo o interdito lançados sobre o problema do Absoluto na filosofia pós-hegeliana devam ser interpretados como sendo o epítome

5. Ver S. AGOSTINHO: *Si tuam naturam mutabilem invenio transcede et teipsum* (*De Vera Religione*, XXXIX, P. I 34, 155).

6. A propósito, ver as páginas clássicas de A. J. FESTUGIÈRE sobre o *noetón*: *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 2. éd., Paris Vrin, 1950, pp. 84-122.

7. Ver PLATÃO, *Fedon*, 86 b Rep. X, 611 e.

8. Ver S. AGOSTINHO, *Confessiones*, III, 6.

acabado da crise de civilização que vivemos. A alucinante pro-
cissão de pseudo-absolutos que ocupou o horizonte do homem
do século XX (pensemos na *classe*, na *raça*, no *Estado*, na *libido*,
etc...) deixa no entanto, como traço mais visível da sua passa-
gem, a necessidade de se repropor aos indivíduos e às socieda-
des o problema do Absoluto na inteireza das suas exigências.
Convém, então, antes de mais nada, pensá-lo na amplitude
transcendental do seu conceito, seja como Absoluto *formal*, o *Ser*,
a *Verdade*, o *Bem*, seja como Absoluto *existencial*, *Deus*.

Mas, antes de terminar essa Introdução, é oportuno chamar a
atenção para um paradoxo em que se descobre talvez a perspec-
tiva mais profunda que se abre ao nosso pensamento do Abso-
luto. Vemos, evidentemente, que a *relação de transcendência* é
uma relação não-recíproca por parte do Absoluto que não pode,
por definição, ser pensado segundo uma relação real *ad extra*.
Essa é a face de *objetividade* da *relação de transcendência*, mas
podemos afirmar também que é no hiato dessa não-reciprocida-
de que se insinuem os *ídolos* ou as contrafações miméticas do
Absoluto. Com efeito, também a relação intencional com o
Mundo (relação teórico-poiética de compreensão e de transfor-
mação) é, para o homem, uma relação *não-recíproca*, pois à pa-
lavra e ao gesto do homem correspondem inicialmente a mudez
silenciosa e a inércia das coisas. Essa não-reciprocidade do
mundo para com o homem tem, no entanto, seu fundamento na
deficiência ontológica do objeto em face da superabundância
ontológica do sujeito, ao passo que a não-reciprocidade no caso
do Absoluto procede da infinita riqueza ontológica que o cons-
titui na sua radical *transcendência*. Ora, os ídolos de substituição
e os pseudo-absolutos que povoam a História insinuem-se jus-
tamente no hiato aberto pela não-reciprocidade *per excessum* do
Absoluto verdadeiro, para aí mascarar a pobreza da sua não-
reciprocidade *per defectum*⁹. Por outro lado, a *reciprocidade* entre
os sujeitos que caracteriza a *relação de intersubjetividade* é supras-
sumida na *relação de transcendência*, pois à oblatividade do amor,
forma suprema da *intersubjetividade*, corresponde a infinita ge-
nerosidade do Absoluto que, na sua *imanência* ao sujeito inteli-
gente e livre, torna-o participante no mais íntimo do seu ser —
e essa é a face *subjética* da *relação de transcendência* — da sua
infinita plenitude ontológica¹⁰.

9. Ver o Salmo 115, v.v. 4-8:
eus ídolos de prata e ouro/
ão obra de mãos de homens/
êm boca e não podem falar/
ois olhos para não ver/ ore-
nas sem nada ouvir/ um na-
iz, mas para nada sentir/
ãos que não podem apalpar/
és que não sabem caminhar/
ão têm som na sua gar-
anta/ Que seus fabricantes
ejam semelhantes a eles/ e
queles que neles confiam.

10. Sobre a interioridade do
to criador na criatura espi-
tual, inteligente e livre,
nalizado desde o ponto de
vista da infinita generosida-
de do Ser Absoluto, ver as
páginas profundas de J. DE
INANCE, *Existence et Liberté*,
Paris-Lyon, Vitte, 1955, pp.
57-213.

Desta sorte, a reflexão sobre a *transcendência*, longe de ser um
caminho de alienação, faz-nos descer às raízes do nosso ser,
onde o Absoluto está presente como princípio fontal. Aí, o ser
que experimentamos na frágil contingência do existir-no-mun-
do e do existir-com-o-outro mostra-se primigeniamente como
um existir-para-a-Verdade e um existir-para-o-Bem: em suma,
um *existir-para-a-transcendência*.

Para finalizar nossa Introdução, advertimos que, ao conceitualizar a *relação de transcendência* como constitutivo ontológico do homem, nele pressupomos a dimensão estrutural do *espírito*, irreduzível ao somático e ao psíquico e designando, na inteligência e na liberdade, o lugar inteligível de onde se descobre, para ele, o horizonte da *transcendência*. Assim sendo, a negação do *espírito* que percorre, sob mil formas, a filosofia pós-hegeliana¹¹, prolonga-se necessariamente em negação da *transcendência*, e tem em vista, sobretudo, a sua significação propriamente metafísica. Essa negação foi antecipada pelo interdito kantiano à possibilidade da Metafísica como ciência, que o Idealismo alemão tentou levantar num grandioso esforço especulativo. No entanto, de Feuerbach e Marx a nossos dias, passando por A. Comte e seus epígonos, a negação do *espírito* e da *transcendência* parece a sinalização de um *non plus ultra* colocada ao termo de todos os caminhos da filosofia contemporânea. Mas, é conveniente examinar a consistência lógica dessa negação. Ela parece refutável pelo argumento que Aristóteles denominou *elentikôs*¹², os latinos chamaram *redargutivum*, nós, argumento de *retorsão*. Com efeito, a negação da *transcendência* pressupõe no sujeito que a enuncia uma abertura intencional à infinitude do ser, pois só no horizonte dessa abertura a *transcendência* pode ser pensada: e como poderia ser *negada* sem ter sido *pensada*, isto é, de alguma maneira *afirmada*?¹³ Sem discutir mais longamente essa espécie de sanção lógica que acompanha o "monstruoso poder do negativo"¹⁴ que trazemos em nós, concluamos que a evidente finitude do nosso espírito, situado na contingência do Mundo e da História, só pode compor-se com a sua também evidente infinitude intencional, atestada no pensamento do *Ser*, se aceitarmos obedecer à exigência lógica e existencial de afirmar o Transcendente como Absoluto do ser¹⁵. Essa exigência, no entanto, não a vemos apenas explicitada no terreno das elucubrações filosóficas. Ela se delineia e, mesmo, se impõe com a força poderosa de uma profunda revolução espiritual numa determinada experiência histórica que passamos a considerar na primeira parte da nossa comunicação.

11. Ver *Antropologia Filosófica* I, op. cit., pp. 201-20.

12. Ver ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV 4, 1006 a 13-28.

13. Lembremo-nos de q Kant tentou responder esse argumento prolongando a *Crítica da Razão Pura* na *Dialética Transcendente* operando com a distinção entre *conhecer* e *pensar*.

14. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede (ed. Bonsiepen-Heede, 27). Sobre a "negação" do homem ver H.-E. HENGSTBERG, *Philosophische Anthropologie*, 3ª ed., Stuttgart Kohlhammer, 1966, pp. 12-126.

15. Ver C. BRUAIRE, *L'Affirmation de Dieu*, Paris, Seuil 1964; Id., *Pour la Métaphysique*, Paris, Communauté-Fayard, 1980, pp. 45-65. Essa argumentação por *retorsão* pode ser entendida et analogia com o chamado "argumento ontológico". Ver C. BRUAIRE, *Pour la Métaphysique*, op. cit., pp. 58-65.

Experiência histórica da transcendência

Não será temerário afirmar que as sementes da idéia da *transcendência*, fadadas a brotar um dia em criações espirituais e intelectuais que iriam influir do modo mais profundo no curso da história, encontram-se disseminadas onde quer que a in-

quietação humana, já visível, por exemplo, na audácia das pinturas rupestres, venha a confrontar-se com os mistérios do mundo e da existência. Se atendermos à indicação semântica que está no núcleo metafórico do termo “transcendência”, veremos que ela aponta na direção de um movimento de “subida” ou “ascensão” da mente. Essa imagem do caminho para o alto passa, por sua vez, a ocupar um lugar ilustre, desde que Platão a celebrizou no *Banquete* e na *República*¹⁶, no repertório metafórico da linguagem filosófica. Ora, tal “ascensão” é caracterizada como expressão de uma experiência espiritual original e inovadora na medida em que aparece orientada no sentido de uma *transgressão* das fronteiras do mundo ou buscando elevar-se acima do contorno mundano entendido como horizonte englobante das experiências imediatas do homem, arrastadas no perene fluir das coisas e envolvidas nas incertezas do viver-no-mundo ou nos enigmas do ver-o-mundo.

Antes porém de alcançar em Platão uma rigorosa conceptualização filosófica, a experiência da transgressão dos limites que encerram o universo do “sensível” (o *aistheton* platônico) apresenta-se como traço inconfundível a assinalar a face simbólica da irrupção de uma nova matriz civilizatória que, de 800 a 200 a.C., cobriu a faixa geográfica do continente eurasiático que vai do Mediterrâneo ao Extremo-Oriente. As peculiaridades desse tempo da história que foi denominado “tempo-eixo” (*Achsenzeit*) mereceram a atenção dos historiadores durante todo o século XIX, quando foi possível reconstituir a cadeia das grandes civilizações eurasiáticas do primeiro milênio a.C. Elas estão na origem do problema filosófico em torno da direção axial da História, tema das *Lições sobre a Filosofia da História* de Hegel e retomado em nosso século por K. Jaspers no seu *Origem e Meta da História*¹⁷. Mas foi o grande historiador contemporâneo Eric Voegelin que, com soberana erudição e profunda sensibilidade filosófica, perscrutou o alcance e a significação da extraordinária experiência espiritual que surgia com surpreendente homologia estrutural e temática, operando uma verdadeira revolução no universo simbólico das grandes civilizações que se haviam constituído entre a China e o Mediterrâneo.

A grande obra de E. Voegelin, *Ordem e História*¹⁸, pode ser com justiça contada entre as mais brilhantes realizações intelectuais deste século. O fio condutor da interpretação voegeliniana do tempo-eixo e da decisiva inflexão que provocou no curso da história universal encontra-se na proposição que abre o primeiro volume: “A ordem da história emerge da história da ordem”¹⁹. Ora, é justamente a “história da ordem” que é atingida pela irrupção da experiência espiritual que assinala o aparecimento

Ver PLATÃO, *Banquete*, a - 211c; *República*, VII, a - 517 d.

K. JASPERS, *Von Ursprung und Ziel der Geschichte* (1a ed., 1949), Frankfurt a. M., Suhrkamp Bucherei, 1957, pp. 66.

E. VOEGELIN, *Order and History*, 5 vols., Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1956-1974.

Ver E. VOEGELIN, *Order and History*, op. cit., I, p. IX.

do tempo-eixo. Com efeito, tal como Voegelin a descreve ao longo de toda a sua obra, trata-se de uma experiência de *transgressão* no sentido da ruptura em direção ao “alto” (usando a inevitável metáfora espacial) do compacto simbolismo cósmico que assegurava a representação da ordem para as grandes civilizações até os começos do primeiro milênio a.C. Na verdade, parece lícito afirmar que a experiência da *transcendência* — pois dela se trata — na nitidez com que irrompe no tempo-eixo, já se preparava ao longo daquela que foi chamada a “aventura intelectual do homem antigo”²⁰. Mas será necessário que se definam e se institucionalizem as culturas características do tempo-eixo²¹ para que se constitua o espaço espiritual propício para o florescer da experiência da *transcendência*. Nesse sentido essa experiência aparece, propriamente, como uma experiência *histórica*, vem a ser, significativa de uma maneira característica com que indivíduos superiores e representativos de determinado entorno cultural (sábios, legisladores, profetas, filósofos) propuseram uma nova representação da história da *ordem* ou forjaram o simbolismo fundamental no qual os homens daquela cultura puderam ler o sentido do seu existir histórico.

Portanto, o que caracteriza a simbólica da ordem nas civilizações do tempo-eixo é a sua referência a um fundamento *transcendente* ou seja, no caso, posto além do compacto véu cósmico que envolve os homens e as coisas. Em que sentido a ruptura da fronteira do *cosmos* tradicional faz emergir a dimensão da *transcendência* como fundamento da existência histórica? Segundo a análise de Voegelin, apoiada nos documentos literários das diversas culturas do tempo-eixo, delinea-se então, cada vez mais nítida, a idéia de uma *participação* ao *ser* como totalidade que compreende e vai infinitamente além dos limites do *sensível* e que se apresenta como o objeto da experiência mais profunda do homem. É esse o núcleo germinal do problema da *transcendência*. Na sequência desse problema, o *lugar* do homem como parte dessa totalidade incircunscritível por qualquer limite alcançável pelo olhar ou pela imaginação torna-se objeto de uma interrogação fundamental e dramaticamente existencial, pois esse lugar irá definir a própria *essência* do homem e, a partir dele, deverá ser possível ao homem entrever a rota do seu destino. É, pois, em torno da questão sobre o *lugar ontológico*²² do homem que irá elevar-se e tornar-se preponderante a interrogação sobre a *transcendência*. No decorrer do tempo-eixo, ela caminhará para assumir a forma de dois paradigmas fundamentais que irão, por sua vez, presidir às vicissitudes da idéia de *transcendência* na civilização ocidental: o paradigma da *transcendência* como Palavra da Revelação em Israel e o paradigma da *transcendência* como Idéia na Grécia. É ao estudo

20. Ver H. AND A. FRANKI *et al.*, *The intellectual adventure of ancient Man*, Chicago University Press, 19.

21. Ver N. EISENSTADT (or *Kulturen der Achsenzeit* vols., Frankfurt M., Su kamp, 1987, sobretudo a Introdução de Eisenstadt “As condições para o r cimento e a institucio lização das culturas do te po-eixo”, I, pp. 10-28 (bil

22. Lembremo-nos de qu a questão do *lugar* do h mem na totalidade do s (muitas vezes entendid como Cosmos ou Natureza torna-se um tópico clássic da literatura filosófica, de de Platão (*República*, *Timeu* a Scheler e Teilhard d Chardin.

desses dois paradigmas que Voegelin dedicará, de fato, a maior parte da sua obra. Ele assinala como que quatro vertentes através das quais teve lugar o acesso ao que se pode denominar o *clímax* histórico da idéia de *transcendência*, ou seja, quando emergiu com toda a clareza a distinção entre verdadeiro e falso simbolismo, tanto no monoteísmo de Israel como na filosofia grega. Eis essas quatro vertentes²³: a) a experiência da participação no *ser*; b) a atenção interrogadora voltada para a permanência e o fluir dos seres na comunidade do *ser*; c) o processo de simbolização no seu encaminhar-se para adquirir uma estrutura analógica quando o fecho transcendente da ordem do *ser* se mostra incognoscível em si mesmo: aí reponta a idéia da possibilidade de convivência de tradições diversas ou de um sincretismo simbólico; d) finalmente, como crítica àquele sincretismo, a fixação da idéia do verdadeiro e do falso simbolismo que incidirá decisivamente na vigência histórica da idéia de Revelação em Israel e, posteriormente, na tradição cristã, e na idéia de Ciência na tradição grega.

Na perspectiva da hermenêutica voegeliniana parece, pois, permitido afirmar que a experiência histórica da *transcendência*, revelando uma nova dimensão — que se apresenta como a mais abrangente e a mais profunda — da relação do homem com a realidade, vem dar igualmente um novo sentido às outras grandes formas de experiência que integram a dinâmica do processo civilizatório: a experiência da transformação do mundo pelo *trabalho* e a experiência da edificação da sociedade pelo *reconhecimento*. Na verdade, a experiência da *transcendência* imprime direções novas à “ordem da história como história da ordem”. Uma dessas direções apontará para um desígnio transcendente conduzindo a história para uma plenitude final, e será essa a essência da mensagem do profetismo bíblico, relançado pelo *kérygma* cristão; a outra direção estará voltada para um arquétipo ideal transcendente, lugar da ordem das razões que será também a ordenação normativa da desordem do *vir-a-ser*, e essa será a estrutura primária que a filosofia grega transmitirá à tradição intelectual do Ocidente. Essas duas direções irão entrecruzar-se na idéia da *transcendência* que presidiu ao desenvolvimento da cultura ocidental até tempos recentes. Não será, talvez, arbitrário pensar que a perda da sua efetividade histórica, atestada nas diversas faces do niilismo contemporâneo, está na raiz da desordem espiritual do nosso tempo, abrindo o terreno ao avanço dominador dos mais variados tipos de gnosés da imanência²⁴.

O problema da *transcendência* será objeto de interpretações altamente especulativas na tradição filosófico-teológica. Mas ele tem

Ver *Order and History I: el and Revelation*, op. cit., 2-11.

Ver E. VOEGELIN, *Order History IV: The Ecumenic*, op. cit. pp. 330-335; a propósito, ver ainda as análises de J.-F. MATTÉI, *Étranger et le Simulacre: ni sur l' ontologie platonienne*, Paris, PUF, 1983, 413-448.

sua origem numa efetiva experiência histórica que, antes de encontrar expressão exemplar na mente e no espírito de personalidades excepcionais como o Dêutero-Isaías ou Platão, foi uma poderosa aspiração difusa no corpo de antigas civilizações e que agiu no sentido de transformar profundamente suas estruturas simbólicas e organizacionais.

Seria longo acompanhar aqui, nas suas refrações social, política e cultural, a experiência histórica da *transcendência*, e seguir o seu destino diferente nos dois grandes caminhos históricos que percorreu, como experiência da Revelação em Israel e como experiência da Razão na Grécia. Podemos, no entanto, assinalar, inspirando-nos nas minuciosas análises de E. Voegelin, que a estrutura dessas duas formas de expressão da experiência da *transcendência* se constituem através de uma tensão fundamental, e é ela, finalmente, que as impele a criar um novo simbolismo da ordem. Essa tensão se estabelece entre dois pólos simbólicos que podemos designar como o *cosmos* e o *ser*. Em torno do primeiro articulou-se a representação da ordem nas sociedades tradicionais, e ele desempenhou a função de centro unificador do simbolismo cósmico-político, matriz da legitimação ideológica das grandes formações imperiais do primeiro milênio a.C. O segundo representou justamente o caminho de um êxodo que se dirigia a romper o compacto e opressivo véu do simbolismo cósmico, e que não era mais do que o caminho da *transcendência*. Para usar uma expressão de Voegelin, o êxodo para a *transcendência* provocou, na consciência histórica das formações culturais nas quais teve lugar, uma *diferenciação* que em Israel assumiu uma feição *profética*, na Grécia uma feição *noética*. Em ambos os casos está presente como marca distintiva dessa *diferenciação* uma crítica radical das tradições mitológicas e dos seus símbolos fundamentais de representação do divino. Na *transcendência* da Palavra da Revelação em Israel a relativização e, finalmente, a rejeição de todo simbolismo do divino intracósmico se faz sob o signo da História tendo, como forma intrínseca, o "existir na presença de Deus"²⁵. Nessa forma está contida *in nuce* aquela que E. Gilson denominou um dia senão a "metafísica no Êxodo", certamente a "metafísica do Êxodo"²⁶. Ela transmitirá à tradição ocidental a idéia da transcendência absoluta de Deus como *Esse subsistens* que Tomás de Aquino celebrará um dia como *hanc sublimem veritatem*²⁷. Na transcendência da Idéia na Grécia a crítica da tradição mitológica se faz sob o signo da *alétheia*, da Verdade do ser cujo desvelamento, de Parmênides a Platão, assinala a outra direção que a experiência histórica da *transcendência* irá seguir e que podemos denominar o "existir na contemplação do Ser" (*theoría*)²⁸. É nessa forma de experiência da *transcendência* ca-

25. Ver E. VOEGELIN, *Or and History I: Israel á Revelation*, op. cit., p. 35.

26. Ver E. GILSON, *L'Esp de la philosophie médiéve*, Paris, Vrin, 1944, pp. 37-122 (aqui, p. 50, n. 1).

27. Ver S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 22; e E. GILSON, *Le Thomisme*, 5. éd., Paris, Vrin, 1944, p. 122-139.

28. Pelo menos até o momento em que chegar

o termo o processo de solução da "inteligência virtual" que, na tradição isófica ocidental, tornou-se o órgão próprio do conhecimento da *transcendência*. Ver *Antropologia Filosófica* I, op. cit., pp. 260-289.

Sobre as tentativas reites de reconstituição do tema platônico coroado la teoria dos Princípios, r H.C. LIMA VAZ, "Um vo Platão?", em *Síntese Nova Fase*, 50 (1990): 101-3.

É esse o título do 4º vol. *Order and History*.

racterizada como *teoria do Ser* e que, apenas dados os seus primeiros passos, irá alcançar uma expressão grandiosa com a teoria platônica dos Princípios²⁹ que se faz presente, como alternativa à Palavra da Revelação da tradição bíblica, o discurso demonstrativo da Razão consagrado com o nome de Filosofia e sendo a transcrição intelectual da experiência da *transcendência* na tradição helênica.

Nos tempos que acolheram, como num imenso estuário, todas as correntes da cultura antiga e que E. Voegelin denominou a "idade ecumênica"³⁰, terá lugar o encontro das duas formas de diferenciação da consciência da *transcendência* que sobreviverão à irrupção espiritual do tempo-eixo: a Revelação e a Razão. Da interpenetração dessas duas formas resultará o discurso filosófico-teológico cristão, herdeiro da Palavra bíblica e do Logos grego e no qual se prolongará, pelo menos até os inícios dos tempos modernos, a hermenêutica da experiência histórica da *transcendência* que se demonstrará historicamente a mais dinâmica, marcando indelevelmente o perfil espiritual do Ocidente. A perda de vigência histórica da linguagem dessa hermenêutica e, como consequência, a perda de efetividade da experiência histórica que ela codifica constitui, como viu a profunda intuição hegeliana, o âmago dessa crise de civilização que, na proximidade do terceiro milênio a.C., nos obriga a afrontar o problema da *transcendência* e a interrogar-nos sobre a natureza da poderosa energia de transformação histórica que seu aparecimento, no curso do primeiro milênio a.C., libertou na consciência humana.

Interpretação filosófico-teológica da experiência da transcendência

Trata-se, nesta segunda parte da nossa comunicação, de tentar responder a esta questão: quais as matrizes ou categorias intelectuais básicas que permitiram à tradição bíblica da Palavra revelada e à tradição grega do *logos* demonstrativo levar a cabo uma hermenêutica adequada da experiência histórica da *transcendência*, de sorte a permitir a sua codificação posterior no discurso filosófico-teológico cristão?

Para tanto convém, em primeiro lugar, designar os campos da experiência humana nos quais a irrupção da *transcendência* provocou um revolver profundo e, na verdade, uma profunda mudança na sua configuração. Esses campos são o *conhecimento*, a *ação* e a *crença*. Antecipando o que serão, um dia, as célebres

interrogações de Kant, vemos surgir, na aurora histórica da experiência da *transcendência*, as questões sobre o que podemos *conhecer*, sobre o que devemos *fazer* e sobre o que nos é lícito *esperar*. Essas questões que, há vinte e seis séculos, se entrelaçam para formar o núcleo dinâmico da vida intelectual e espiritual do Ocidente, não são mais que outras tantas modalidades da mesma interrogação, a mais radical que a audácia inquisitiva da nossa mente pode formular: *o que é? (tí estin; quid est?)* e que não é, como pergunta sobre o *ser*, senão a expressão *lógica* da experiência da *transcendência* enquanto experiência de participação na absoluta universalidade do *ser*. Desta sorte, as questões sobre o *conhecer*, o *agir* e o *esperar* são, para nós, questões radicais porque formuladas no espaço da *transcendência* ou porque avançam até as bordas do abismo infinitamente profundo que separa o *ser* do *não-ser*, e que Parmênides por primeiro ousou audaciosamente devassar³¹. A experiência da *transcendência* como experiência do *ser* e movendo-se no campo da sua gravitação ontológica desdobra-se, pois, em experiência *noética* da Verdade, em experiência *ética* do Bem e em experiência *metafísica* do Uno ou do Absoluto. Essas grandes experiências inaugurais do ciclo civilizatório que denominamos Ocidente serão interpretadas segundo formas profundamente originais na tradição bíblica da *transcendência* como Palavra de Deus e na tradição grega da *transcendência* como Idéia. No declínio da Idade Ecumênica, tal como a denominou E. Voegelin, ou na Antigüidade tardia segundo a designação usual, essas formas se submeterão à profunda “remodelação” (*Umgestaltung*)³² que as integrará no corpo doutrinal teológico-filosófico da tradição cristã.

Para bem compreendermos esse processo e seu decisivo alcance histórico é necessário reiterar fortemente que a experiência da *transcendência* e seu desdobramento em experiência da Verdade, do Bem e do Uno ou do Absoluto é uma experiência de *participação* no *ser*. Por conseguinte, ao se formular como problema ou questão sobre *o que é* e sobre suas derivações na inquietação humana em torno do *conhecer*, do *agir* e do *esperar*, a experiência da *transcendência* vê-se em face do risco de perder-se na distância infinita que separa o homem, pequenina parte, da *infinitude* do *ser*: a elevação inalcançável do Transcendente ameaça a possibilidade humana da experiência da *transcendência*. Eis por que a experiência da *transcendência* deve encaminhar-se para a descoberta do “intermediário” (*metaxy*) capaz de articular a particularidade do homem à universalidade do *ser* ou do Absoluto. A Aliança na tradição bíblica e a Filosofia na tradição grega serão encontradas e celebradas como *mediação* entre o homem e o Transcendente. É na linguagem dessas mediações que irão exprimir-se as formas diferenciadas de experiência da *trans-*

31. A Ontologia como *cia primeira* nasce justamente da possibilidade de formular a questão sobre o *ser* e o *não-ser* no espaço da *transcendência*, assim como Platão a discutiu no *Sofista*. Ver, a propósito, C. LIMA VAZ, “A dialética das Idéias no *Sofista*” *Ontologia e História*, op. cit. pp. 15-66; e Y. LAFRANCE, *théorie platonicienne de doxa*, Montréal-Paris, Bellin-Les Belles Lettres, 19 pp. 305-392.

32. É o termo usado por VON IVANKA no título da sua obra *Plato Christiani Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1964.

condência que designamos como experiência *noética* da Verdade, experiência *ética* do Bem e experiência *metafísica* do Absoluto. No entanto, o vetor intencional da mediação da Aliança e da mediação da Filosofia apontam, para continuarmos usando a venerável metáfora espacial do “alto” e do “baixo”, em direções inversas, e nessa inversão de direção reside a sua originalidade, a oposição que entre eles se estabelecerá e o desafio da sua composição num discurso coerente³³.

No caso da *transcendência* bíblica da Palavra de Deus a *mediação* desce do alto como Apelo, Promessa e, finalmente, Aliança cuja iniciativa vem de Deus ou do Transcendente, do qual procede igualmente a escolha de todo gratuita do Povo depositário da Promessa e parceiro da Aliança. As categorias que irão exprimir, na tradição bíblica, a experiência da *transcendência* na sua diferenciação primordial em experiência da Verdade, do Bem e do Uno ou Absoluto apresentam a *originalidade profunda* que lhes advém da mediação que *desce* do “alto” como dom ou graça do Transcendente. A experiência da Verdade será interpretada na categoria de *fidelidade* à Palavra da Revelação na forma da Promessa; a experiência do Bem será interpretada na categoria de Lei divina (*Torah*) na qual a Palavra se faz norma de vida; e a experiência do Uno ou do Absoluto encontrará sua interpretação na proclamação da unicidade de Deus e da sua soberania absoluta sobre o *cosmos* expressa na categoria de Criação: ela será, em suma, traduzida no rigoroso monoteísmo da tradição bíblica³⁴.

É, pois, numa direção inversa que se encaminha, na experiência da *transcendência* como Idéia na Grécia, a solução do problema da *mediação* entre a finitude humana e a infinitude do Ser. Aqui prevalece o movimento de *ascensão* ou de trabalhosa *anábasis* da mente em direção à intuição plenificante que consumará a união da inteligência (*nous*) com o inteligível supremo (*noetón*). Trata-se de um itinerário propriamente *ontológico*, pois a *lógica* que articula os passos da *anábasis* mediadora é, explicitamente, uma *lógica do ser*, ou seja, uma lógica que se desenrola na pressuposição de uma homologia entre os degraus da inquisição ascendente da inteligência e os graus de perfeição do ser, homologia exemplarmente explicitada por Platão na comparação da linha e na alegoria da Caverna³⁵. Os Diálogos da maturidade³⁶ e, corroando-os, a doutrina não-escrita da teoria dos Princípios³⁷ irão explicitar a diferenciação noética, ética e metafísica da experiência da *transcendência* como experiência da participação no *ser*. Nessa explicitação terá origem a teoria dos conceitos supremos da inteligência que a tradição irá consagrar justamente com o nome de “noções transcendentais”: Ser, Uno, Verdadeiro, Bom e Belo³⁸. Essas noções, na sua inter-relação dialética, irão cons-

Sobre a equivalência dos símbolos da experiência da *transcendência* na tradição bíblica e na tradição grega em direção inversa da sua dinâmica existencial, ver E. EGELIN, *Order and History, The Ecumenic Age*, op. cit., p. 246.

33. Sobre a natureza desse monoteísmo como forma da consciência histórica de Israel e da sua experiência da *transcendência*, ver H. C. MA VAZ, *Ontologia e História*, op. cit., pp. 235-245.

34. Ver PLATÃO, *República*, I, 509e, 511 e; VII, 517 a-e.

35. Esses Diálogos são o *Ion*, o *Banquete*, a *República*, o *Fedro*, aos quais podemos acrescentar os chamados Diálogos metafísicos: *Teeteto*, *Parmênides*, *Sofista*, *Político*.

36. Assim como a reconstituiu G. REALE na análise daqueles Diálogos. Ver *Per una nuova interpretazione di Platone*, 5a. ed., Milão, Vita e Pensiero, 1987, pp. 147-358.

37. Ver H. J. KRÄMER, *Platone*

tuitur a arquitetura fundamental do pensamento metafísico e é assim que serão sistematizadas na Idade Média³⁹. A diferenciação da experiência da *transcendência* como experiência do *ser* na tríplice dimensão da Verdade, do Bem e do Uno ou do Absoluto, irá, pois, na tradição grega, construir a *mediação* entre a nossa mente finita e a infinitude da Idéia transcendente na forma de uma *ciência* que é, por sua natureza, discurso sobre o Ser como uno, verdadeiro e bom: a Filosofia. Na sua sistematização aristotélica ela será ciência do Ser, do Verdadeiro e do Uno, objetos mais altos do nosso *conhecer*, como “filosofia primeira” (*proté philosophía*), ciência do Bem, fim necessário do nosso *agir*, como Ética ou “ciência prática” (*praktiké epistémē*) e ciência do Divino, termo do nosso *esperar*, como “teologia” (*theología*)⁴⁰.

Como se constituirá a versão cristã original da experiência histórica da *transcendência*? Em primeiro lugar, ela representará a continuação, e, ao mesmo tempo, a profunda e mesmo radical reinterpretação da tradição bíblica da Palavra de Deus. É nessa reinterpretação que se torna visível aos olhos do filósofo a razão da prodigiosa força transformadora que irrompe no *kairós* cristão, da enorme energia espiritual desencadeada nesse tempo único sobre cujo enigma os historiadores multiplicam as hipóteses tentando desvendar as “origens do Cristianismo”⁴¹, e no qual Hegel viu a História girar nos seus gonzos. Ora, essa razão está simplesmente no Evento que convém denominar, com toda a força da expressão, o *Fato do Cristo*. Na perspectiva em que aqui nos situamos, esse Fato significa que a palavra da Promessa, o pacto da Aliança, os sinais da Presença, categorias nas quais era pensada no Antigo Testamento a mediação da *transcendência* como descendo do “alto”, fizeram-se História ou, segundo a proclamação do Prólogo joanino, a Palavra (*Logos*) como vida imanente de Deus, na sua absoluta transcendência “tornou-se carne” (*sárx egéneto*) e morou no meio de nós⁴². Aqui tem lugar o termo final, absolutamente imprevisível e gratuito, da “descida” da *katábasis* do Transcendente segundo o sentido original da *mediação* na experiência bíblica da *transcendência*: o Mediador que é, ao mesmo tempo, a mediação e seu termo ou o Absoluto na história. Estamos aqui diante da perfeita e rigorosamente simétrica inversão da *anábasis* da Filosofia grega que se eleva, pelo êxtase plotiniano, ao termo da subida da inteligência em direção ao Uno⁴³.

Mas eis que um fato irrecusável e de enorme significação para a história espiritual do Ocidente se apresenta à nossa reflexão: a experiência da *transcendência* segundo a tradição bíblica, tendo atingido, na experiência cristã da *mediação* pela fé no Fato do Cristo, o ponto extremo da sua oposição à *mediação* pela Filosofia segundo a tradição grega⁴⁴, irá operar a absolutamente

e i fondamenti della Metafisica (tr. it.), Milão, Vita Pensiero, 2ª ed., 1987, pp. 168-171.

39. Sua primeira aparição sistemática tem lugar *Summa de Bono* do CHANLER FILIPE (m. 1236). O texto clássico de TOMAS DE AQUINO a respeito é *De Verit.*, q. a. 1; sobre a doutrina mística dos “transcendentes” ver L. ELDERS, *Die Neuplatonische Philosophie des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, I, Salzburg-Münster, Pustet, 1985, pp. 65-1. Uma versão moderna desta doutrina encontra-se em A. MARC, *Dialectique l’Affirmation: essai de Méthode physique réflexive*, Paris-Buxelles, Desclée-Édition Universelle, 1952, pp. 71-292.

40. A *concordia discors* plotônica-aristotélica constitui uma tensão criadora que impulsiona o pensamento filosófico clássico até as alturas especulativas alcançadas por Plotino no fim da Antiguidade. Ver E. VOEGEL, *Order and History IV, The Ecumenic Age*, op. cit., pp. 227-238.

41. Esse título ficou consagrado na historiografia liberal do séc. XIX e começo do séc. XX. Nele está implícito um *a priori* metodológico que acabou sendo reconhecido e abandonado.

42. João 1, 1-18.

43. A dramática experiência interior de Santo Agostinho conduzindo-o, através da leitura dos *Platoniorum libri*, à descoberta da realidade espiritual transcendente reconduzindo-o à humildade do Verbo Encarnado (*Confessiones*, VII, 20-21) talvez o mais célebre testemunho histórico e existencial do encontro entre Cristianismo e Filosofia. Ver A. MANDOUZE, *Saint Augustin l’aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Ét. Augustiniennes, 1968, pp. 457-532.

44. Paulo, I Cor 1, 21-25.

imprevisível composição dos dois movimentos opostos da *katábasis* e da *anábasis*, da *mediação* que procede do “alto” e da *mediação* que se estabelece pelo esforço de ascensão a partir de “baixo”: dessa operação resultará o discurso filosófico-teológico cristão que será a linguagem canônica da *transcendência* ao longo dos séculos de formação da civilização ocidental.

Seria temerário querer resumir em poucas linhas o que foi essa grandiosa operação intelectual e espiritual que se estende do séc. III ao séc. XIII d.C.⁴⁵. Dentro do tema da nossa comunicação, limitamo-nos a examinar brevemente a estrutura fundamental do discurso filosófico-teológico cristão⁴⁶ para nele descobrir o ponto nodal onde a experiência da *transcendência* da tradição bíblica, interpretada na linguagem da Revelação, e a experiência da *transcendência* da tradição grega, interpretada na linguagem da Razão, vieram a articular-se num discurso coerente, não obstante a oposição *per diametrum* dos vetores intencionais que, nos dois casos, apontam na direção da *transcendência*, o primeiro indicando uma direção de “descida” (*katábasis*) do Transcendente à imanência do mundo, o segundo uma direção de “subida” (*anábasis*) da alma desde a imanência do mundo à contemplação (*theoría*) do Transcendente.

Ora, se levarmos em conta a natureza da experiência histórica da *transcendência*, tal como a descrevemos como experiência da *participação no ser*, talvez encontremos o caminho que conduza ao núcleo inteligível do qual recebe consistência o discurso filosófico-teológico cristão. Com efeito, a experiência da *participação no ser*, ao diferenciar-se nas duas formas de experiência da Palavra de Deus em Israel e da experiência da Idéia na Grécia, põe necessariamente em evidência o problema do Princípio ou do fundamento último do *ser*. Ora, a explicitação temática desse problema se fará, na tradição bíblica e na tradição grega, no sentido do pensamento da experiência da *transcendência* segundo as duas alternativas fundamentais que se oferecem à expressão do Princípio: ou como Absoluto de *existência* ou como Absoluto de *essência*, como Causa eficiente primeira ou como Idéia suprema.

A primeira alternativa é seguida na tradição bíblica como *revelação* do Deus criador e do Deus que é⁴⁷ e que assume a iniciativa da Palavra como Promessa, como Aliança e, finalmente, como Presença absoluta na contingência da história. A segunda alternativa é acolhida na tradição grega como contemplação (*theoría*) do Princípio pensado segundo a perfeição da Unidade, da Verdade e do Bem. No encontro entre as duas tradições a tensão que se estabelece é, portanto, a tensão entre a *existência* referida ao Absoluto *criador* das *existências* e a *essência* referida à

O livro de E. VON IVANKA, adido na nota 32 e recentemente traduzido em francês (J. Théologues, Paris, JF, 1990), oferece uma agistral introdução aos problemas da formação da teologia cristã na era trística no seu confronto com a filosofia grega. Quanto ao pensamento medieval permanece referência obrigatória o livro de E. GILSON, *Esprit de la philosophie médiévale*, citado na nota 26.

1. A constituição desse discurso foi obra dos Padres da Igreja e dos teólogos. Ele não deve ser confundido com o discurso de ensinamento, ou a *didaché* da Igreja para o qual fornecer categorias, nem com a pregação ou *kérygma*, voltada diretamente para o anúncio da doutrina. O discurso filosófico-teológico é obra, na Igreja, da contemplação dos teólogos, correspondente ao *bíos theoretikós* dos filósofos na tradição grega. Ver H. C. LIMA VAZ, *Teologia medieval e cultura moderna*, ap. *Escritos de filosofia I: Problemas de Fronteira* (Col. Filosofia 3), São Paulo, Loyola, 1986, pp. 71-86.

2. Segundo a interpretação que a tradição filosófico-teológica cristã deu ao texto do Êxodo 3, 14. Sobre essa tradição ver D. DUBARLE, *Dieu avec l'être: de Parménide à Saint Thomas, essai de métaphysique théologique*, (Philosophie, 11), Paris, Beauchesne, 1986.

exemplaridade da Idéia na sua perfeição absoluta como modelo ideal das *essências*. Ou ainda, a tensão se estabelece entre o Absoluto na História e o Absoluto na Idéia trans-histórica, o Absoluto no domínio *ôntico* ou *existencial* e o Absoluto no domínio *eidético* ou *essencial*.

O núcleo dinâmico do pensamento cristão⁴⁸ se constituirá justamente na “proporção” (*analogía*) entre *existência* e *essência*, não somente na estrita conceptualização que essas duas noções irão adquirir na tradição escolástica mas, mais amplamente, como *analogía* entre a *identidade* do existir e da Idéia no Absoluto e a *diferença* entre o existir e a Idéia na História. Ora, tal “proporção” ou *analogía*⁴⁹ só se torna pensável na perspectiva cristã se a necessária *imanência* do Absoluto (relação de criaturalidade) no domínio da *diferença* (ver *supra*, Introdução) for levada ao extremo paradoxal da presença *existencial* do Absoluto na História, com a afirmação joanina da Palavra feita carne — feita existência e destino humano na trama obscura do tempo. Estabelece-se aqui uma meta-analogia entre a *analogia entis* (analogia do ser) propriamente filosófica, que poderíamos denominar a *analogia entis* na sua conceptualização *lógico-abstrata*, e a *analogia entis* propriamente teológica, que poderíamos denominar a *analogia entis* na sua conceptualização *lógico-concreta*⁵⁰. É justamente na articulação dessas duas *analogias* que se torna patente a originalidade do pensamento cristão e o surpreendente vigor especulativo que lhe assegurou a incontestável herança da experiência histórica da *transcendência* nas suas duas versões, bíblica e grega, que pareciam destinadas a afastar-se na história por caminhos opostos. A relação entre as duas estruturas analógicas, a *lógico-abstrata* e a *lógico-concreta* mostra-se, enfim, como a estrutura fundamental (*Ur-Struktur*) da única meta-analogia sobre a qual assenta a interpretação filosófico-teológica cristã da experiência histórica da *transcendência*. Na *analogia lógico-abstrata*, a referência ao Transcendente absoluto como Idéia opera-se através da subida dialética que deve abandonar a existência empírica à contingência do *devenir* no tempo. A *analogia lógico-concreta* torna possível o resgate dessa contingência pela “descida” do Absoluto à imanência da história. A meta-analogia, como *analogia entis* originária, tem, assim, uma estrutura *ôntico-eidética* e é segundo essa estrutura que a tradição filosófico-teológica cristã elaborou uma hermenêutica adequada do Prólogo joanino: o Absoluto é *logos*, é Idéia e é *sárx*, é História. Essa hermenêutica é assim a interpretação filosófico-teológica, no sentido mais rigoroso, da experiência histórica da *transcendência* tal como irrompera no tempo-eixo. Tendo encontrado, no ciclo civilizatório do Ocidente, suas expressões paradigmáticas na diferenciação *profética* da consciência em Israel e na diferenciação *noética* da consciência na Grécia, essa

48. Para as reflexões que seguem, buscamos livre inspiração em E. PRZYWAR *Analogia Entis. Metaphys. Ur-Struktur und All-Rhythmus (Schriften III)*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 196

49. Ver E. PRZYWAR, *Analogia Entis*, op. cit., pp. 101-141.

50. Esa expressão inspira-se na *analogia entis concret.* proposta por H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte: ein Grundriss*, 1. ed., Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959, pp. 53-54 nota

experiência fundadora da nossa civilização viu as suas grandes correntes interpretativas confluírem imprevisivelmente, ao fim da Antigüidade tardia, para a original *Umgestaltung* cristã na qual a tradição *noética* grega foi profundamente ou mesmo radicalmente repensada em face do problema da *existência*, e a tradição *profética* bíblica foi retranscrita no código filosófico elaborado segundo as exigências do problema da *idéia*.

4. Conclusão

Duas interrogações, lançadas na perspectiva do milênio que está por começar, e uma terceira que delas surgirá, servirão de conclusão às reflexões que acabamos de apresentar. Elas nascem inevitavelmente dos dois núcleos temáticos em torno dos quais giraram as considerações das duas partes da nossa comunicação. As duas primeiras podem ser formuladas assim: 1. Após quase três milênios do primeiro clarão de aurora da experiência histórica da *transcendência* — cerca de 800 a.C. — teríamos chegado ao fim do dia histórico por ela iluminado e estaríamos, como queria Nietzsche, na vigília que antecede o levantar de um novo sol: talvez o super-homem nietzschiano, ou simplesmente o “homem sem qualidades” de Musil ou o *das Man* heideggeriano ou ainda o grande Cosmos que retorna para acolher, como um traço evanescente na indiferente eternidade dos seus ciclos, a efêmera aventura humana? 2. Após mais de um milênio e meio desde quando as duas formas de interpretação da experiência da *transcendência* que prevaleceram no ecúmeno ocidental se encontraram na historicamente imprevisível e especulativamente paradoxal síntese do discurso filosófico-teológico cristão teríamos atingido o termo do processo cujos pródromos se anunciavam de há muito e que assinalaria a exaustão teórica e histórica desse discurso no qual a experiência da *transcendência* teve assegurado por longos séculos o lugar mais eminente no universo simbólico da nossa civilização?

Sem propor para essas interrogações uma resposta antecipadora do que está por vir, pois ao filósofo não compete vaticinar e sim pensar, julgamos ser pertinente evocar, a propósito, aquela que constituiu talvez a intuição geratriz do pensamento hegeliano e da qual nasceu, sem dúvida, seu desafio especulativo maior. Hegel viu que a experiência histórica da *transcendência* abriu na consciência histórica do Ocidente a perspectiva mais profunda sobre si mesmo e sobre a sua natureza que ao espírito humano foi dado descobrir. O homem, em suma, só se reconheceu na profundidade misteriosa do seu ser quando encontrou-se face a

face com a transcendência do Existente absoluto na tradição bíblica da Palavra da Revelação e com a transcendência da Idéia absoluta na tradição helênica do *logos* da demonstração. A titânica empresa especulativa que Hegel se propôs levar a cabo tinha por alvo justamente assegurar ao homem a conquista da profundidade infinita da subjetividade pela imanentização no discurso do Saber (Filosofia) do Absoluto que é Idéia (*Ciência da Lógica*) e que é Palavra histórica (*Filosofia do Espírito*). A grandiosa aventura intelectual de Hegel é, pois, a primeira — a mais ambiciosa e coerente — tentativa de redução da estrutura *analógica* do discurso filosófico-teológico cristão à *univocidade* de uma Lógica do Absoluto que, na sua exposição (*Darstellung*) no saber do homem, tornado no filósofo Saber Absoluto, atesta nele a imanência da subjetividade infinita (Espírito Absoluto)⁵¹. O que virá depois de Hegel — de Feuerbach em diante — serão obstinadas tentativas de retomada do projeto hegeliano, mas na linearidade de uma imanência em que a subjetividade se exaure ou na História, como na tradição historicista, ou na Natureza, como na tradição positivista. O que restou da herança dilacerada de Hegel e do seu repartir-se nos reducionismos historicistas ou positivistas é essa multidão de discursos niilistas que cruzam sem rumo o espaço rigorosamente isotrópico, sem nenhuma direção constitutiva e ordenadora, da chamada pós-modernidade.

Assim, a resposta às interrogações acima enunciadas é, na verdade, uma nova interrogação que envolve diretamente os termos do problema que aqui nos reúne. Com ela terminamos.

Se a experiência histórica da *transcendência*, com a postulação de um Absoluto transmundano e trans-histórico, seja na versão bíblica da Palavra Criadora, seja na versão grega da Idéia e, finalmente, na sua confluência no *logos* cristão, guiou, durante dois milênios, a rota do homem ocidental na descoberta de si mesmo e na sua auto-afirmação como *pessoa* — inteligência e liberdade — que rumos esperam, no milênio que está por começar, esse homem que se reconheceu na abertura para a *transcendência* e que vê obscurecer-se sempre mais essa luz duas vezes milenar lançada desde a profundidade ou a altura dessa abertura propriamente insondável, sobre o enigma do seu próprio mistério?

Tal é, acreditamos, a única interrogação verdadeiramente essencial erguida diante da civilização que se prepara para transpor o limiar do terceiro milênio.

Endereço do autor:
Av. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 — Belo Horizonte — MG

51. Ver a conclusão do texto "Cultura e Religião" e: H. C. LIMA VAZ, *Escritos I: Filosofia II: Ética e Cultura* (Col Filosofia, 8), São Paulo, Loyola, 1988, p. 286-288.