

O ACESSO DO PENSAR À COMPREENSÃO DA “CRIAÇÃO”¹

THE ACCESS OF THINKING TO UNDERSTANDING THE “CREATION”

*Bernhard Casper*²

RESUMO

Como a compreensão bíblica da criação pode tornar acessível um pensamento secular autônomo? Partindo da definição kantiana de pensamento como a intencionalidade de “todo interesse de minha razão”, que não se porta de modo monadológico, mas **unifica** em si **três questões**, este trabalho busca encontrar uma resposta a isso. Ele explicita como na recepção da descrição kantiana de todo o “interesse de minha razão” através de um pensamento histórico-hermenêutico se ultrapassa um interesse meramente “ontológico” do “ser” como um interesse presente e atual apenas atemporal, e se mostra como “evento apropriador” do “ser-no-mundo” fático em sua conexão da liberdade humana para o “bem e para o mal”, conexão que lhe dá fundamentação ética. Ou seja, se mostra como desafio e eleição da dignidade da **responsabilidade**, e assim, na luz de nossa **relação com Deus**, aparece como uma esperança de salvação acessível ao pensamento.

Palavras-chave: Criação. Acesso pelo Pensamento. Compreensão.

¹ Tradução de Enio Paulo Giachini.

² Doutor honoris causa pela Faculdade de Filosofia da Universidade Católica de Paris. Professor emérito pela Faculdade de Teologia da Universidade de Freiburg. *E-mail*: bernhard.casper@theol.uni-freiburg.de

ABSTRACT

The essay tries to disclose, how can be accessible biblical understanding of Creation by an autonomous secular consciousness. With Kant it determinates thinking as the intentionality of “the whole interest of my reason”. This shows itself in its intentionality originally not in an one-dimensional monadic manner. But in its origin it proves themselves as an interest *uniting* in itself three questions. The essay explicate how in the reception of this interest by an hermeneutical thinking exceeding a merely “ontological” interest in “being” as a mere timeless being on hand, the factual “being in the world” in its ethical coherence founds this being as an being existing in its freedom of decision on good and evil, experiences a challenge. In this Creation discloses itself by an original correlation with salvation. But this is joined with the human relation to God and our election on the dignity of responsibility.

Keywords: Creation. Access by Thought. Understanding.

INTRODUÇÃO

A Encíclica “*Laudato si'*”, elaborada com riqueza abundante e bastante cuidado em todos os seus aspectos, em vista de sua comunicação com a consciência moderna, mostra de um lado a dificuldade pela qual essa consciência está amplamente determinada pelo chamado “paradigma tecnocrático”³. Prosseguindo, porém, podemos perguntar se a consciência moderna, enquanto já se estabeleceu decididamente como consciência *secular*, não rechaça uma extrapolação que adentra numa relação religiosa, evitando-a justo por isso. No contexto de reflexões de muitos pensadores dos séculos XX e XXI, “criação”, no sentido bíblico da palavra, já de saída não mostra ser um tema com que o pensar filosófico se ocupe. Ao contrário, é compreendida como pura abertura da imanência da realidade e só pode encontrar sua verdade assim.

E – abstraindo do pensamento judeu e cristão da Idade Média – alguma vez foi diferente no pensamento filosófico da tradição? Nos escritos de Aristóteles, em parte alguma se encontra o substantivo *criação* (*ktisis*). É bem verdade que Platão emprega o verbo *ktizo*, no sentido de um fundar humano, por exemplo, fundar cidades⁴. Ele fala do demiurgo, o artesão que fez o cosmos. Mas o criou “da matéria eterna pré-formada e em vista das ideias eternas”⁵.

É de se perguntar se não há boas razões para a exclusão do tema da “criação” do questionamento próprio do pensar humano. Isso porque não se poderá compreender o pensar filosófico a não ser fundamentado na *autonomia* do próprio pensar, unicamente através do qual o “ente como tal” poderá palmilhar a luz do saber⁶. E em suas *Antinomias da razão pura*⁷, Kant não expôs claramente que, através da Razão lógica pura, não se pode intuir se aquilo que adentra nosso pensar na ideia transcendental “mundo” seria finito ou infinito, temporal ou eterno; e conseqüentemente se através do pensar lógico puro se poderá decidir se o mundo foi fundado por uma causa além dele próprio ou se não deve ser compreendido como autofundante? Então, o pensar filosófico não deveria considerar a abordagem da “criação” como mero discurso “mítico”, ou até meramente “ideológico”?

³ Cf. PAPA FRANCISCO, 2015, N° 106-111.

⁴ PLATÃO. Hipp. maio 285 d.

⁵ Cf. RITTER, J. et al. (Ed.). **Historisches Wörterbuch der Philosophie**. Basel: Schwabe, 1972, p. 844.

⁶ Cf. ARISTÓTELES. **Metaphysik**. Trad. Hermann Bonitz. Berlin: Georg Reimer, 1890, 1003a 21: „Estin episteme tis he theorei to on he on kai ta touto hyparchonta kat' hautó”. Bonitz traduz: “Existe uma ciência que *investiga* o ente enquanto ente e o que advém ao mesmo em si”.

⁷ KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft**. Leipzig: Felix Meiner, 1919, p. 427, 455 e ss.

Para responder à questão colocada, primeiro, temos de ter claro e prestar contas sobre o que significa aquele acontecimento que indicamos com o infinitivo *pensar*. Parece-me ajudar se partirmos de um fragmento tirado da *Opus postumum* de Kant, que só foi conhecido fundamentalmente no século XX e quiçá, até hoje, não tenha sido desvendado completamente em todo seu alcance.

Diz assim: O pensar é um falar e este um ouvir⁸.

Essa definição lapidar, onde podemos ver com razão pré-indicações referidas a momentos de nosso pensar humano, às quais só se dedicaram expressamente filósofos do séc. XX, nos permite entrever que pensar é sim um acontecimento; e quiçá um tal que acontece através de nós mesmos. De modo algum pode ser compreendido como algo do tipo surgir repentino, e como a presença de um “saber-tudo”, do qual depois temos de admitir que já sempre tínhamos posse dele como o “ser-racional”, agora o despertamos em sua atualidade no conhecimento. Em sua “nota sobre a formação de suas preleções”, o próprio jovem Kant apontou expressamente que “o jovem que vai à instrução escolar estava acostumado a **aprender**. Agora, pensa ele, que irá **aprender filosofia**, coisa que é impossível, pois agora deve aprender a **filosofar**”. “Não deve aprender **pensamentos** mas a **pensar**”⁹. Mas esse acontece num “falar”. Kant não discorre aqui se esse falar se dá apenas num diálogo interno de quem pensa consigo, como parece obvio na tradição da academia. E visto que no *Prolegomena* reconhece expressamente que não poderia encontrar outro “local” para seu próprio pensar se não “o *bathos* fecundo da experiência”¹⁰, e assim podemos concluir disso que “falar”, no fragmento do *Opus postumum* significa um acontecimento que se dá num *encontro*, para o qual *necessito* sempre de “um **outro**”, para além de meu próprio pressuposto¹¹, como explanaria Franz Rosenzweig mais tarde no século XX. Isso também indicaria que, em sua definição lapidar do “pensar”, Kant não o compreende apenas como **falar** mas também como fundamentado num “**ouvir**”. Em contraposição aos substantivos *Pensar* e *Falar*, Kant escreve o verbo *ouvir* com minúscula. Pode-se perguntar se é por acaso, ou se, com isso, sua intenção é chamar a atenção para o caráter *verbal*

⁸ Id. *Opus postumum*. In: KANT, I. **Gesammelte Schriften**. Berlin: Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1936. v. 21.

⁹ Id. **Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766**. Berlin: Preußische Akademie der Wissenschaften, 1902, p. 306.

¹⁰ Id. **Prolegomena**. Berlin: Preußische Akademie der Wissenschaften, 1794, A 204.

¹¹ ROSENZWEIG, F. (1976). **Gesammelte Schriften**. Dordrecht: Den Haag, 1984. Band 2, p. 151-152.

para onde pensar e falar se encaminham por fim. Em todo caso, com o verbo *ouvir*, usualmente indicamos o ouvir **a um outro**, ou prestar atenção a **algo diverso**, que até o presente não se encontrava no âmbito do que **me é conhecido**.

1 PENSAR E CRIAÇÃO

Sob o pressuposto de tal compreensão de nosso próprio pensar como pesar que acontece e é experimentável, pelo qual buscamos chagar sempre de novo e em conjunto à verdade, ao qual podemos anuir e inclusive tornar-nos um com ele, podemos perguntar se e como, através desse acontecimento alcançamos acesso àquilo que a tradição da fé judaica e cristã trouxe e traz à fala como “criação de Deus” com seu reconhecimento da mais íntima natureza de toda a realidade.

1.1 REALITAS E REALIDADE

Em sua versão latina e também em sua tradução para as línguas latinas e o inglês, a *Encíclica Laudato Si* traz à língua o sumo daquilo de que trata com a palavra *realitas*, derivada do latim *res*. A tradução vernácula escolheu para isso a palavra *realidade* (*Wirklichkeit – efetividade*). Entretanto, uma vez que *Wirklichkeit* não é aparentado e assim tampouco tem o mesmo sentido com as definições *realtà*, *réalité* e *reality*, derivadas de *res*, vamos interpor uma breve reflexão para esclarecer onde está o elemento comum e talvez o que diverge nos dois termos. Em seu livro *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Tobias Trappe chama a atenção abertamente que a palavra *Wirklichkeit* (*efetividade – realidade*) não possui um contraponto comparável “no inglês nem nas línguas latinas”, o que, no geral, leva a confusões na tradução usual por *reality*, *realtà*, *réalité*” etc.¹² Se quisermos seguir aqui a Jean François Courtine, a razão seria que *res* – a tradição latina do grego *pragma*, que no latim clássico possui um significado econômico e voltado à teoria do direito¹³ – no contexto da recepção medieval de Avicena é definido “em primeira linha por ‘*certitudo qua est id quod est*’, pelo ‘asseguramento’”. “Assim se distingue o conceito de coisa do de ente ou do efetivo (*Wirklichen – real*): “A coisa define em cada caso uma ‘certitudo’ que lhe é própria, a ‘quidditas’”. Disso, segundo Courtine, desenvolve-se uma nova “ontologia formal”, “centrada na coisa” e “fora do contexto epistemológico, aristotélico, a álgebra como

¹² TRAPPE, T. *Wirklichkeit*. In: RITTER, J.; GRÜNDER, K. (Ed.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe, 2004. v. 12, p. 829.

¹³ Cf. RITTER et al., 1972, p. 892.

ciência que é aritmética e geometria ao mesmo tempo”¹⁴. Mas a palavra “*efetividade*, *Wirklichkeit* (*würke-lichkeit*”, que vamos encontrar por vez primeira na época de Mestre Eckhart e Heirich Seuses, deriva do verbo *wirken*, que é “ser atuante” e de modo especial significa, por exemplo, confeccionar algo “costurando [...] tecendo”¹⁵. Tem o sentido **temporal** de um **temporalizar-se** junto de si, que numa ontologia algébrica certamente não está no centro do interesse do pensar. Se quisermos traduzir a palavra alemã *wirken* para as línguas latinas, poderíamos escolher também o italiano *lavorare a maglia* ou o francês *tricoter* ou o espanhol *tricotar* e linguisticamente estaria então próximo da compreensão de *realitas* como *intrigues*, onde a gente se encontra *enredado* com toda existência¹⁶. Assim, *Wirklichkeit* (*efetividade*) pode receber o sentido expresso de história que acontece livremente entre homens¹⁷. Temos que ter em conta também que, na história alemã da linguagem e do pensamento da modernidade, essa compreensão de *Wirklichkeit* se liga também e cada vez de modo distinto com uma *realitas* assegurada cada vez de forma atemporal, enquanto uma *quidditas* e *essentia*¹⁸. No entanto, na direção de nossa questão me parece importante também dar atenção à historicidade como tal que se depreende da *Wirklichkeit* e seu possível caráter ético.

1.2 PODER-SABER

Nesse pressuposto também queremos retomar nossa questão central pelo acesso do pensar na definição cristã da **criação**. Fica claro que de princípio continuamos a nos orientar em Kant, visto ele ter sido o primeiro a diferenciar o que poderia significar pensar de um modo que tem grande importância justo para o que questionamos. Na “teoria metodológica transcendental”, contida na *Crítica da razão pura*, ele diz que “todo interesse de minha razão”, isto é, de meu pensar, de modo algum se entretetece (*verwirkliche*) num *um* absoluto, fechado em si mesmo. Ao contrário, se anuncia em **três** questões bem distintas e que, apesar disso, devem ser colocadas **concomitantemente**.

¹⁴ COURTINE, apud RITTER et al. 2004, p. 895-896.

¹⁵ Cf. LEXER, M. *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*. Stuttgart: H. Verlag, 1992, p. 324. Grifos do autor.

¹⁶ It. *impigliato*; frc. *empêtré*; ingl. *Ensnared; involved*.

¹⁷ Wilhelm Schapp, por exemplo, tentou mostrar “Wirklichkeit” realidade desse modo em SCHAPP (2012).

¹⁸ Cf. art. “res” e „Realitas“, in: COURTINE, apud: RITTER et al. 2004.

Elas dizem: “1. O que eu posso saber? 2. O que posso fazer? 3. O que posso esperar?”¹⁹

O interesse de minha razão, de meu pensar, é **tal**, e justo **por isso** é “transcendental”, que não se esgota numa única **questão** e numa única resposta a essa, mas só se mantém firme num *questionar*, para dizer assim, como sendo sem-nome em si mesmo, mas tal que “**congrega** em si” as três questões mencionadas²⁰.

À luz da primeira dessas três questões, que pergunta pela *potentia*, pelo “fundamento de possibilidade”, como o **poder** que possibilita todo meu saber, meu pensar, enquanto **lógico**, não consegue encontrar resposta à questão que pergunta se o mundo tem um criador ou não²¹. A partir de sua pura e simples capacidade própria, a razão especulativa pura do homem finito em sua experiência com o mundo não consegue formular nenhuma prova da existência de Deus²². Do contrário, deveria ter procedido como fez, por exemplo, Leibniz em sua monadologia. Deveria ter apreendido tudo de si mesma como conteúdo apreendido do mundo em virtude de sua própria capacidade, já na unidade absoluta de uma *mona monadum* divina, como a “*substance simple originairé*”²³. Essa *monas monadum*, a qual simplesmente não tem “*dehors*”, na qual não pode haver nenhum “fora”, seria então o “*miroir vivant perpétuel de l’univers*”²⁴, que, enquanto ser pensante, eu já sempre teria e a partir do qual poderia ser explicado tudo “que é”. E esse não só permitiria conhecer a realidade em sua totalidade, percebida aqui e agora em sua presença, mas também todos os estados passados e virtualmente todos os estados futuros do universo²⁵. Para Kant, que reconhece pessoalmente que só o lugar de *seu* pensar poderia ser “o *bathos* fecundo da experiência”²⁶ esse tipo de compreensão monadológica de saber não é possível. Com razão, Hans Poser compreende isso, hoje – e inclusive a monadologia

¹⁹ KANT. KrV A 805/B 833.

²⁰ Id., loc. cit. A 804/B832. Grifos do autor.

²¹ Cf. Ibid., nota 7.

²² Cf. KrV A 592 /B 620 – A 642 – B 670; também KANT, I. **Kritik der Urteilskraft**. Berlin: Preußische Akademie der Wissenschaften, 1913, KU § 85.

²³ LEIBNIZ, G. W. **Monadologie**. Leipzig: F. Meiner, 2014, § 47.

²⁴ Ibid., § 56.

²⁵ RITTER et al., 2004, 6, 119-120. Cf. LEIBNIZ, 1879, 360.

²⁶ KANT, I. **Prolegomena**... Op. cit., A 204. Ali, Kant prossegue: “e a palavra *transcendental*... não significa algo que ultrapassa toda experiência, mas algo que a precede (a priori), mas não está determinada a nada mais que apenas possibilitar o conhecimento da experiência”.

Leibniziana – como um “monismo de cunho espinosiano”²⁷, que busca superar o “dualismo cartesiano”. “Ser” como “criação”, só poderia ser compreendido por nós, pois, como tal “fulguração” emanativa da própria divindade²⁸, sobre a qual nós, enquanto mônadas pensantes, já estaríamos na posse em nosso pensamento como um poder prático (*Können*).

1.3 DEVER-FAZER

Mas “todo o interesse de minha razão” conquista um acesso totalmente diferente na compreensão de toda realidade como criação na segunda daquelas três questões, que une em si **todo** esse interesse sem nome de nossa razão.

Frente a tudo isso, e da totalidade daquilo que **posso** compreender de fato, a cada vez de modo seguro, através de minha sondagem do mundo por meio da redução a unidades transcendentais das ciências singulares, unidades que precisam primeiramente e a cada vez ser verificadas, e finalmente a unidade de “mundo”, diante da inevitabilidade da **realização** (*Verwirklichung*) obrigatoriamente **temporal** de mim **mesmo**, surge a questão: “E o que **eu devo fazer** agora enquanto eu mesmo, comigo mesmo e com aquilo sobre o que posso dispor pelo saber”? O saber ao qual posso alcançar em pequenos e grandes nexos através do trabalho de minha pesquisa e sondagem na verificação e falsificação, por si mesmo coloca **poder** em minhas mãos. “*Scientia et potentia in idem coincidunt*”²⁹. Com esse aforismo, Francis Bacon formulou, no começo da modernidade, com muita clareza esse problema que determinou profundamente essa época mais que qualquer outra. Frente à questão “o que posso saber?”, esse modo de ver provoca uma outra e nova questão ao nosso pensar: “O que devo fazer?” provoca essa questão como algo que não se dirige apenas à **generalidade** da razão humana, mas antes a mim, enquanto **eu mesmo**, que existo **como liberdade** e sou assim como um **criador da história**. Saber objetivo, puro, como tal, mostra-me de imediato apenas o que de modo algum posso fazer: o que é **impossível** dentro das condições objetivas vigentes. No entanto, esse modo de ver ainda não me mostra quais dessas muitas possibilidades objetivas devo empreender com meu fazer ou em que contexto mais amplo devo realizá-las como o respectivo em-função-de-que de minha própria livre ação. Antes, só posso fazer isso **enquanto**

²⁷ POSER, HANS, apud: RITTER et al., 2004, 6,118.

²⁸ Cf. LEIBNIZ, G. W. *Monadologie*. Op. cit., § 48.

²⁹ BACON, F. *De interpretatione naturae et regno hominis*. Londres: J. Revington et al., 1826, Aforismo III, p. 7.

eu mesmo. E com isso também **me** decido no agir. Decido **quem** quero ser enquanto **eu mesmo** nessa minha existência finita. Com a segunda de suas questões de fundo onde se anuncia “todo interesse de minha razão”, Kant abriu toda a dimensão da **historicidade** da realidade (*Wirklichkeit* – **tessitura do real**) em sua originalidade.

Na diferença insuperável entre poder-saber e dever-fazer, Kant descobre o que em fim de contas nos torna **plenamente** humanos a nós enquanto humanos. De um lado, somos os seres que se encontram **física** e previamente num **mundo** de caráter **espaço-temporal e objetivo**. Sempre de novo **podemos saber** sua realidade. De outro, porém, somos ao mesmo tempo aqueles que, enquanto si mesmos, isto é, a cada vez originariamente, têm de fazer alguma coisa consigo mesmos e com o **que** lhes está à disposição em seu saber. Desse modo, estamos na **cura** “pela realidade”. Todo nosso interesse de nossa razão acontece num “adiantar-a-nos-mesmos – já-ser/estar-em... como estar-junto-a”. Aqui, na definição de razão e pensar dada por Kant na *Crítica da razão pura*, podemos fazer uma ligação direta com a descrição de Heidegger da temporalização da existência humana mortal em seu ser-no-mundo³⁰. Enquanto seres humanos, encontramos-nos previamente na realidade, porque temos um **futuro**, que em sua originariedade depende de nós, enquanto nós mesmos. Isso dá o que pensar ao nosso pensar e nos atinge como o problema primordial que temos como pensadores.

Em sua tese sobre o “Primado da razão pura prática em sua ligação com a especulativa”³¹, Kant disse claramente isso e assim fundamentou também que o que se revelou na razão especulativa tem de se subordinar ao que nos diz respeito na razão prática pura, visto que todo “interesse é, em fim de contas, prático e mesmo conteúdo da razão especulativa é apenas condicionado e só é pleno no uso prático”³². Mas, como já formulara Kant na *Crítica da razão pura*, “prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade”³³.

No mais, é preciso perguntar se já não encontramos essa visão no “primado da razão pura prática” precisamente também no pensamento medieval, como por exemplo, em Alberto Magno, quando ele atribui o primado ao *bonum* entre os transcendentais. Alberto formula que, “a partir da perspectiva da causalidade”, o bem

³⁰ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986, p. 196.

³¹ KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Preußische Akademie der Wissenschaften, 1788, p. 216.

³² Ibid., A 219.

³³ Id. *Kritik der reinen Vernunft*... Op. cit., A 800; B 828.

é anterior ao ente, porque o bom tem o conteúdo de sentido de uma causa final, e o **fim é a causa das causas**³⁴. Ou quando Francisco de Assis, na Legenda Perusina, afirma lapidar e sumariamente: “*L'uomo tanto sa, quanto fa*” (O homem sabe o tanto que faz)³⁵. A realidade que está em jogo no meu livre fazer, ao qual sou desafiado pelo **dever**, é a mais abrangente. A seu serviço deve colocar-se, racionalmente, aquele real que eu posso saber em sua pré-jazência lógica.

Entrementes: Esse meu livre fazer, cujo criador absoluto sou somente eu mesmo, de fato em minha “existência para a morte” pode simplesmente não jazer apenas nessa autoafirmação absoluta, como um fazer-alguma-coisa-comigo, simplesmente alheatório. Nessa, invariavelmente perdido em mim, eu permaneceria desesperado comigo apenas e não entraria em relação **para com** a realidade, que importa claramente para mim em “todo interesse de minha razão” como um acontecimento do encontro e da cura pelo futuro. Eu não alcançaria o “ouvir” em virtude do qual todo meu pensar pode primordialmente se realizar. Permaneceria simplesmente mudo.

Ao contrário, esse “fazer-alguma-coisa-comigo” só poderá ter sucesso se – ouvindo – tornar-se em entrega à realidade que envolve e que busca vir à luz através de mim. Esse “**deixar-se-com**”³⁶, porém, mostra-se necessariamente sempre como entregar-se com o **outro**, enquanto contraposto a mim. Já é sempre um deixar-se **responsável**. Assim, sempre acontece na medida em que minha liberdade deve obter **sucesso** como **responsabilidade** – como “*liberte impliquant responsabilité* – [...] *à l'égard des autres*”³⁷, como formula Emmanuel Levinas, que em seu pensamento entrega-se a princípios importantes e decisivos de Kant, elaborando-os; e precisamente assim alcança novo acesso do pensar ao discurso bíblico da “criação”.

Para Kant, a resposta à segunda de suas questões, onde se expressa “todo interesse de minha razão” não pode ser **deduzida** no sentido de uma exposição lógica. Só pode acontecer através do fato de com ela o meu próprio dever, como o que existe em sua liberdade, **orientar-se** por uma máxima. Esse vem à fala no “imperativo categórico”:

³⁴ Cf. RITTER et al., 2004, 10,1362. SIMON, P. (Ed.). **Albertus Magnus, Super Dionysium de Divinis Nominibus**. Münster: Aschendorff, 1972. v. 37. (Opera Omnia), 37/1, p. 303 e ss. A tese de Alberto tem de ser lida em conexão com o “agathon – epekeina tes ousias” de Platão (1982, 509 b).

³⁵ ASSIS, 1970, p. 216.

³⁶ It. *Impegolarsi; impelagarsi in* qcn.; Frc. *se commettre; s'accointer; s'encanailler avec* qn. *s'impliquer; s'engager dans* qc. Ingl. *to engage in* sth. Esp. *aventurarse; avenirse a algo*.

³⁷ LEVINAS, E. **Oeuvres**. Paris: B. Grasset, 2009, p. 141.

“Age de tal modo que tanto em tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro tu uses a humanidade sempre como fim e jamais meramente como meio”³⁸. “Humanidade” aqui não significa a soma de todos os homens, mas aquilo que nos perfaz primordialmente como seres humanos: a capacidade de livremente **emprender** algo conosco mesmos e com o mundo que nos está à disposição, isto é, e usando a linguagem tradicional, para fazer **o bem**. É nisso em última instância que se radica a **dignidade** nossa.

Nessa, porém, encontramos-nos como “ser-aí para a morte”, de modo que só temos um tempo **finito** para sua realização. Essa condição concreta de possibilidade de todo e qualquer pensamento sério – donde parte não apenas Heidegger, mas antes dele Franz Rosenzweig³⁹, mostra-se que eu só estou ali presente e só posso trazer à linguagem o que é real, porque e na medida em que há um **outro** de frente a mim: **o** outro que em sua liberdade está simplesmente abstraído (*entzogen*) de mim e **o** outro que posso experimentar em seu conteúdo **objetivo** e assim colocá-lo sob meu poder. Mas de modo algum posso produzir esse conteúdo objetivo por mim *ex nihilo*. Justo por isso **está confrontado** a mim como ser-aí mortal e **se dá a experimentar** a mim objetivamente como “natureza”.

Em meu ser-aí, desde seu fundamento, já me encontro referido a e dependente do outro assim referido, sobretudo ao outro que em sua liberdade é ele mesmo e justo nesse ser si-mesmo “é como tu”⁴⁰. **Necessito dele** simplesmente para ser. **Entre** ele mesmo e eu mesmo se dá **toda a realidade** como **história aberta**. Para essa história, preciso do outro não no sentido do “*aliud quid*”, da doutrina escolástica dos transcendentais, mas no sentido mais originário do “dele próprio” como o **alter**.

Entre ele, como si mesmo, e eu mesmo **acontece** então também o “falar” no qual, segundo o fragmento da obra póstuma de Kant, se dá o pensar e só onde se torna claro o que é; ou, antes, **onde** nós, temporãos, encontramos-nos como mortais e com o que estamos às voltas em nosso ser-humano como tal⁴¹. Entregar-se, **doando-se** à realidade como algo que se **doa** de modo tão abrangente (“transcendental”) é algo que pertence ao todo que constitui o “interesse de toda minha razão”.

³⁸ KANT, I. **Grundlegung der Metaphysik der sitten**. Berlin: W. de Gruyter, 1968, BA 67.

³⁹ ROSENZWEIG, F. (1976). **Gesammelte Schriften**. Dordrecht: Den Haag, 1984, p. 3. “da morte, do medo da morte começa todo conhecimento da totalidade”. É com essa frase que Rosenzweig começa “Stern der Erlösung”.

⁴⁰ *Livro do Levítico* 19,18, in: BÍBLIA Trad. Ecumênica. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

⁴¹ Emprego esse termo no sentido do it. *concernere qcn. e riguardare qcn.*, do ingl. *to concern so.*, do fr. *concerner qn.* e do espan. *concernir e atañer a alguien*. Todos esses verbos trazem à linguagem o acontecimento de uma *reivindicação* que exige uma resposta.

2.4 TER O DIREITO DE ESPERAR

É só sob o pressuposto da realidade e do pensar assim compreendidos que se mostra também a terceira das questões kantianas, onde se anuncia “todo interesse de minha razão” e só onde, também para ele, pode abrir-se um acesso para a questão que pergunta por Deus: “Se faço o que devo, o que devo **então** esperar?”⁴²

Olhar para dentro do meu próprio ser-aí, que se vê desafiado como homem em seu dever pela exigência do imperativo categórico, me **convida** a fazer alguma coisa comigo mesmo na realidade, em sua perfeição transcendental enquanto nossa **história recíproca**, de modo que ali e através disso eu me torno “refém para o outro” (ôtage pour l’autrui)⁴³; ou então – para empregar outro conceito básico do pensamento de Levinas – que nisso respondo ao *felix culpa*⁴⁴ em que me encontro, enquanto eu **mesmo**, frente ao **outro**. Por primeiro, a esse pensamento não se nos apresenta a questão meramente “ontológica”⁴⁵ formulada por Leibniz “por que há o ente e não simplesmente o nada?”⁴⁶, mas antes esta: “Porque devo ser eu **como eu mesmo**?”⁴⁷ Essa questão não pode ser respondida por um sujeito puro, absolutamente autônomo, que como tal é o mesmo em todos os sujeitos e ao qual não há “fora”. Pois ela se expressa e se dirige ao “fora” de um futuro que necessita permanecer inacessível, constituído para esse como que através de sua liberdade mortal. Assim simplesmente transcende sua capacidade. Mas ela não pertence ao “todo interesse de minha razão”? Não temos o direito e não temos de colocar justo essa questão? O que é perguntado por ela poderíamos chamar **como tal e simplesmente o bem**, que todos poderiam anuir enquanto tais, reciprocamente, no acontecimento de toda história⁴⁸.

⁴² KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Op. cit., A 805; B 834.

⁴³ LEVINAS, E. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. La Haye: Nijhoff, 1974, p. 18 e ss.

⁴⁴ Sobre „felix culpa“, cf. LEVINAS, E. *Oeuvres*. Op. cit., p. 71-72; 81-83; 173; 175-176; 184; ainda Id. *Totalité et Infini*: Essai sur l’Extériorité. La Haye: Nijhoff, 1971, p. 259, 261.

⁴⁵ A determinação de ordem „ontologia“ não provém do pensamento antigo nem do medieval. Foi utilizado no contexto do cartesianismo, pela primeira vez, em 1646, por J. Clauberg como título para sua *Scientia catholica et philosophia universalis*. Pressupõe a compreensão cartesiana unidimensional de “ser” e se conserva verbalmente até a “ontologia fundamental” de Heidegger, um conceito que não mais se encontra na obra tardia de Heidegger.

⁴⁶ LEIBNIZ, G. W. (1714). *Principes de la nature et de la grace, fondés en raison*. Hamburg: F. Meiner, 1969, § 7.

⁴⁷ LEVINAS, E. *De Dieu qui vient à l’idée*. Paris: Vrin, 1982, p. 257: „*Ai je (comme moi même) le droit à l’être?*” (“enquanto eu próprio, eu tenho o direito de ser?”).

⁴⁸ É preciso ainda investigar se o que assim se interroga já não era e em que medida era intencionado também pela „dikaiosyne“ de Platão.

A linguagem bíblica chama a isso de **salvação**. Na intencionalidade de seu vir-à-fala, “salvação” não diz apenas o “bem” como o que deve ser confirmado em sua existência, mas este enquanto se **presenteia** ao acontecer aberto da história determinada pela **felix culpa** a partir de uma origem que ultrapassa minha capacidade; e quiçá como o que, ao final, **torna tudo em bem** – os elementos salvador e redentor⁴⁹.

Ao final de sua *Minima moralia*, Adorno chega à conclusão que:

Filosofia, que só pode ter responsabilidade ainda frente ao desespero, seria a tentativa de observar todas as coisas como se apresentam do ponto de vista da redenção. O conhecimento não possui nenhuma outra luz senão a que brilha no mundo a partir da redenção: tudo o mais esgota-se na reconstrução e continua sendo uma peça de técnica.⁵⁰

Isso mostra que a salvação, como o bem que assim tudo salva, não está simplesmente fora de “todo o interesse de minha razão”. Do contrário, como poderíamos falar disso ou sequer pensar nisso?

O que vem à linguagem aqui nós não podemos **recolher** na **capacidade** de nosso saber. Mas não **temos o direito de esperar** por isso? Os verbos que escolhe Kant aqui para expressar o que perfaz o “interesse de minha razão” no “tudo”, que importa aqui, corresponde nessa parte conclusiva da *Crítica da razão pura* precisamente àquilo que nos salta aos olhos quando ouvimos despreocupados a esse “tudo”. A relação na qual o pensar se encontra com o que lhe diz respeito, aqui, não se mostra como aquela que traria isso em um poder a priori do pensamento que dispõe de seu objeto. Ao contrário, o que diz respeito ao pensar **mostra-se** como o que se presenteia a partir de uma origem que é mais que uma origem finita e humana. Revela-se como o acontecimento de um **dom que se doa** a partir de uma origem que é **mais** que meramente humana⁵¹. **Temos o direito**⁵² de esperar. Para além da “intencionalidade”

⁴⁹ Aqui temos de chamar a atenção de que, como o lat. *salus* pressupõe como condição de possibilidade de sua compreensão o acontecimento histórico do verbo indicativo *salvare*, também o gr. *soteria*, pressupõe o verbo *sozein*.

⁵⁰ ADORNO, T. W. **Minima moralia**. Frankfurt: Suhrkamp, 1951, p. 334.

⁵¹ Cf., para isso, também CASPER, B. Die Gründung des Denkens im Danken. Überlegungen zu einem andersanfänglichen Verständnis von Rationalität. **Rivista di Filosofia Neo-Scolastica**, Milão, v. 104, n. 1, 2012, p. 3-27; Id. **Grundfragen des Humanen**: Studien zur Menschlichkeit des Menschen. Paderborn: Schöningh, 2014, p. 15-38: *Denken und Danken* (pensar e agradecer).

⁵² it. *abbiamo il permesso, ci è gradito*. esp. *tener permiso para hacer algo*. frc. *avoir droit à qc.; pouvoir faire qc.* ingl. *to be permitted to do sth.; can.*

do dever, o acontecimento da esperança coloca em jogo um futuro não apenas aberto, mas em sua origem absolutamente fora de meu poder, um futuro que diz respeito de forma extrema em meu “ser-antes-de-mim” (*Mir-vorweg-sein*) e me atinge em meu “preocupar-me-por”.

3 A CRIAÇÃO E A LUZ DA SALVAÇÃO

Nessa luz salvífica que nos diz respeito extremo em todo interesse de nossa razão, soma-se também a realidade quando a compreendemos como “criação” – **de Deus**. Nós não a trazemos à luz na medida em que a tematizamos numa “fenomenologia transcendental” atemporal, como “filosofia universal”, que em seu pleno desdobramento, numa fundamentação derradeira, “abrangeria todas as ontologias (**todas** as ciências aprióricas) e todas as ciências em geral”⁵³. Mas nos encontramos **nela e frente** a ela como que numa relação **com a** realidade que, em nosso dever-fazer – que pode nos atingir apenas na liberdade que nos torna nós próprios –, **temos como encargo** enquanto devemos tornar-nos salvação. A situação que se abre aqui ao pensar, enquanto um **ouvir** sem pré-requisitos aparece como acontecimento que se deve totalmente a algo que se doa. Como o chamou o discípulo de Eckhart Heinrich Susso, mostra-se como a “soltura e desprendimento abissal e sem fundamento”⁵⁴, o **direito de** ser um ser-áí que não tem poder de seu próprio fundamento – ou também como o “favor” (“*gu(e)nlich*”)⁵⁵, – o puro permitir-se-ou-favorecer-a-si-mesmo. Levinas fala dessa realidade como a “*passivité plus passive que toute passivité antithétique de l’actes*”⁵⁶ (passividade mais passiva que toda passividade antitética do ato).

Quando lemos as reflexões sobre “A criação” que Levinas apresenta nas “Conclusões” de *Totalité et infini*⁵⁷, somos lembrados a pensar nos dois modos bem distintos de pensar a “causalidade” descoberta por Kant na *Metafísica dos costumes*.

⁵³ Assim define Edmund Husserl seu próprio pensamento fenomenológico em uma carta a Roman Ingarden de 21.12.1930. Cf. HUSSERL, E. **Husserliana**. Louvain: Husserl Archives, 1991, p. XXVIII. Com Kant, poderíamos falar aqui do universo da *scibilia*, do todo daquilo sobre o que podemos *saber a priori*.

⁵⁴ SEUSE, H. **Das Buch der Wahrheit**. Hamburg: Meiner, 1993, p. 22.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁶ LEVINAS, E. **Autrement qu’être ou au-dela de l’essence**. Op. cit., p. 91 e ss., sobretudo também no texto que trata da “diacronia absoluta da criação” (*Ibid.*, p. 145ss).

⁵⁷ *Id.* **Totalité et Infini**. Op. cit., p. 269-270.

No ítem sobre direito dos pais ele expõe que os pais, de um lado, são **causa** do filho, nos sentido de uma causalidade que coincide igualmente **com** a “**condição temporal**”. Mas, de outro lado, desse modo, não são **causa** da **dignidade** que têm o filho enquanto pessoa. Segundo Kant, a causa **dessa** só pode tornar-se acessível ao meu pensar através daquela “categoria pura (sem um esquema a ela infraposto⁵⁸) empregada no *conceito de criação*”⁵⁹. Na dignidade de seu ser-*si-mesmo*, o filho não é um “artefato” (*Gemächsel*)⁶⁰ de seus pais, mas **imediatamente divino**⁶¹. Com esse “conceito da criação” expresso aqui, Kant abriu um acesso para a compreensão de criação que se revela em última instância nas escrituras bíblicas. Como expõe Levinas, o pensar finito e mortal, na atenção pura de sua “*passivité plus passive que toute passivité antithétiques des actes*”⁶² não entra em relação com uma **totalidade monadológica** tomada por sua transcendência como algo produzido logicamente por si mesma, totalidade na qual se torna **possível** saber tudo; ao contrário, se dá uma relação com **um fora**, que o transcende enquanto “ser-aí para a morte”, postado diante de sua liberdade absoluta⁶³, o transcende como algo **infinito** que o precede e desse modo transcende também a “transcendentalidade”. Justo essa relação faz com que ele, enquanto **si mesmo**, seja aquele que pode **responder** ao outro, enquanto outro, ser aquele que tem responsabilidade; e assim responder aos que o **interpelam na fala**.

⁵⁸ A saber, o do “condicionamento temporal” (KANT, I. **Grundlegung der Metaphysik der sitten...** Op. cit., BC).

⁵⁹ Ibid., AB 113.

⁶⁰ Ibid., loc. cit.) aqui Kant forma um diminutivo da palavra alemã *das Gemachte* (*factum*) para indicar que “todo interesse de minha razão” naquilo que se pensa aqui permanece aquém de sua própria medida. Um *Gemächsel* (artefato) que só faz um “operário” ou “artesão” (gr. *demiourgos*), mas não o próprio “mestre”. It. *lavoro penoso, cascame*; fr. *ouvrage bablé, minable*; esp. *artilugio*; ingl. *botch, sorry effort*.

⁶¹ A formulação que emprego aqui apoia-se no alemão *reichsunmittelbar* (imediatamente submisso ao imperador, it. sottoposto al diretto potere dell'imperatore; fr. immédiat) e no famoso dito de Leopold v. Rankes: “Toda época está... imediatamente a Deus, e seu valor ressurde em sua própria existência, em seu si mesmo próprio”.

⁶² Ou também o de uma “intencionalidade não intencional” e de uma *epoché da epoché*. Cf. para isso, CASPER, B. **Grundfragen des Humanen...** Op. cit., p. 77-89; Id. Epoché der Epoché: Emmanuel Levinas und Husserls transzendente Reduktion. **Archivio di Filosofia: Archives of Philosophy**, Pisa; Roma, v. 83, n. 1-2, 2015, p. 343-353.

⁶³ O qual e na medida em que, de fato, torna “semelhante a Deus” em seu caráter de criatura (Gn 1,26).

É esse evento apropriador do responder enquanto responsabilidade que nos habilita para a linguagem. É só por esse que nos tornamos **racionais**, isto é, os que **acolhem**, os que **ouvem**. Nos abre **futuro** como o futuro de **salvação**. É só nessa luz que também a **criação** recebe todo seu sentido. Schelling foi o primeiro que **conceituou** o fato de esse sentido estar constantemente **em questão** em vista do bem extremo dos que foram criados mortais “como imagem e semelhança de Deus” (Gn 1,26) e do outro sempre para um outro – a saber sua liberdade – na história que se nos dá **entre nós** sempre apenas diacronicamente: “Aquela unidade indissolúvel em Deus precisa ser divisível no homem – e essa é a possibilidade do bem e do mal”⁶⁴.

A linguagem bíblica sobre **criação** traz em si, já desde o início, um sentido **histórico-salvífico**. Esse está perfeitamente acessível a um pensamento hermenêutico⁶⁵. Esse sentido soteriológico instaura o homem na dignidade de sua liberdade como a liberdade de sua **eleição para a responsabilidade** em prol da criação.

⁶⁴ SCHELLING, F W. J. (1809). **Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände**. Leipzig: Fritz Eckardt, 1907.

⁶⁵ Um pensamento hermenêutico se constitui pelo fato de nele “quem compreende coloca em jogo suas próprias pressuposições”. GADAMER, 2004, col. 1070.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. **Minima moralia**. Frankfurt: Suhrkamp, 1951.
- ARISTÓTELES. **Metaphysik**. Trad. Hermann Bonitz. Berlin: Georg Reimer, 1890.
- ASSIS, F. de. **Scripta Leonis Rufini et Angeli Sociorum S. Francisci**. Ed. e trad. por Rosalind B. Brooke. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- BACON, F. **De interpretatione naturae et regno hominis**. Londres: J. Revington et al., 1826.
- BÍBLIA. Trad. Ecumênica. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- CASPER, B. Die Gründung des Denkens im Danken. Überlegungen zu einem andersanfänglichen Verständnis von Rationalität. **Rivista di Filosofia Neo-Scolastica**, Milão, v. 104, n. 1, p. 3-27, jan./mar. 2012.
- _____. Die nicht-intentionale Intentionalität des Sich-ereignens des Verhältnisses zu dem Einzigen. **Archivio di Filosofia**: Archives of Philosophy, Pisa; Roma, v. 82, n. 1-2, p. 77-89, 2014a.
- _____. Epoché der Epoché: Emmanuel Levinas und Husserls transzendente Reduktion. **Archivio di Filosofia**: Archives of Philosophy, Pisa; Roma, v. 83, n. 1-2, p. 343-353, out./dez. 2015.
- _____. **Grundfragen des Humanen**: Studien zur Menschlichkeit des Menschen. Paderborn: Schöningh, 2014b.
- COURTINE, J.-F. Realitas. **Historisches Wörterbuch der Philosophie**. Basel: Schwabe, 2004. p. 895-896. v. 12.
- GADAMER, H.-G. Hermeneutik. In: RITTER, J.; GRÜNDER, K. (Ed.). **Historisches Wörterbuch der Philosophie**. Basel: Schwabe, 2004. p. 1131-1139. v. 3.
- HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.
- HUSSERL, E. **Husserliana**. Louvaina: Husserl Archives, 1991.
- KANT, I. **Grundlegung der Metaphysik der sitten**. Berlin: W. de Gruyter, 1968.
- _____. **Kritik der praktischen Vernunft**. Berlin: Preußische Akademie der Wissenschaften, 1788. A 216.
- _____. **Kritik der reinen Vernunft**. Leipzig: Felix Meiner, 1919.
- _____. **Kritik der Urteilskraft**. Berlin: Preußische Akademie der Wissenschaften, 1913.
- _____. **Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766**. Berlin: Preußische Akademie der Wissenschaften, 1902.
- _____. Opus postumum. In: KANT, I. **Gesammelte Schriften**. Berlin: Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1936. v. 21.
- _____. **Prolegomena**. Berlin: Preußische Akademie der Wissenschaften, 1794.

- LEIBNIZ, G. W. **Monadologie**. Leipzig: F. Meiner, 2014.
- _____. (1714). **Principes de la nature et de la grace, fondés en raison**. Hamburg: F. Meiner, 1969.
- _____. **Theodicee**. Leipzig: F. Meiner, 1879.
- LEVINAS, E. **Autrement qu' être ou au-delà de l'essence**. La Haye: Nijhoff, 1974.
- _____. **De Dieu qui vient à l'idée**. Paris: Vrin, 1982.
- _____. **Oeuvres**. Paris: B. Grasset, 2009.
- _____. **Totalité et Infini**: Essai sur l'extériorité. La Haye: Nijhoff, 1971.
- LEXER, M. **Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch**. Stuttgart: H. Verlag, 1992.
- PAPA FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudato Si**: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.
- PLATÃO. **Der Staat (Politeia)**. Stuttgart: Reclam, 1982.
- _____. **Hippias maior, Hippias minor**. Stuttgart: F. Steiner, 1996.
- RITTER, J. et al. (Ed.). **Historisches Wörterbuch der Philosophie**. Basel: Schwabe, 1972.
- ROSENZWEIG, F. (1976). **Gesammelte Schriften**. Dordrecht: Den Haag, 1984. Band 2.
- _____. **Zweistromland**: Kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Dordrecht: M. Nijhoff, 1984.
- SCHAPP, W. **In Geschichten verstrickt**: Zum Sein vom Mensch und Ding. 5. ed. Frankfurt: Klostermann, 2012.
- SCHELLING, F. W. J. (1809). Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Leipzig: Fritz Eckardt, 1907.
- SEUSE, H. **Das Buch der Wahrheit**. Hamburg: Meiner, 1993.
- SIMON, P. (Ed.). **Albertus Magnus, Super Dionysium de Divinis Nominibus**. Münster: Aschendorff, 1972. v. 37. (Opera Omnia).
- TRAPPE, T. Wirklichkeit. In: RITTER, J.; GRÜNDER, K. (Ed.). **Historisches Wörterbuch der Philosophie**. Basel: Schwabe, 2004. p. 206-211. v. 12.